

La omnipotencia suplicante

El culto mariano en la ciudad de Buenos Aires y la campaña en los siglos XVII y XVIII

Autor:

Fogelman, Patricia Alejandra

Tutor:

Schmitt, Jean Claude - Tandeter, Enrique

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras

Posgrado

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

ANNÉE 2003

N° attribué par la bibliothèque

□□□□□□□□□□

THÈSE / TESIS

pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'EHESS/DOCTOR EN FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UBA

Discipline: Histoire et Civilisations / Historia

présentée et soutenue publiquement

par

Patricia Alejandra FOGELMAN

Titre / Título :

La Toute Puissance Suppliante.

Le culte marial dans la ville de Buenos Aires et les campagnes environnantes aux XVII^e-XVIII^e siècles.

La Omnipotencia Suplicante.

El culto mariano en la ciudad de Buenos Aires y la campaña en los siglos XVII y XVIII.

Directeur de thèse: M. Jean-Claude SCHMITT

Codirecteur de thèse: M. Enrique TANDETER

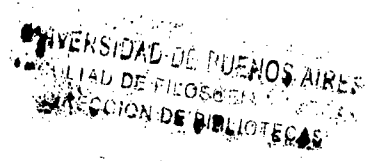
JURY / JURADO

M.

M.

M.

M.



Titre / Título :

La Toute Puissance Suppliante.

Le culte marial dans la ville de Buenos Aires et les campagnes environnantes
aux XVII^e-XVIII^e siècles.

La Omnipotencia Suplicante.

El culto mariano en la ciudad de Buenos Aires y la campaña
en los siglos XVII y XVIII.

Patricia Alejandra FOGELMAN

Agradecimientos

En 1995 cursé un seminario sobre el concepto de *Representación en las Ciencias Sociales* en el Centro de Estudios Franco-Argentino de la Universidad de Buenos Aires. Allí conocí, entre otros especialistas, a M. Roger Chartier y, luego a M. Jean-Claude Schmitt. Ese seminario significó para mí la oportunidad de ponerme en contacto con una perspectiva sobre la Historia Cultural que habría de provocarme un gran impacto. Siempre estuve interesada en los aspectos sociales y económicos de la religiosidad colonial pero, hasta entonces, no había podido centrarme en las cuestiones simbólicas o culturales de ese fenómeno social por la falta de una tradición historiográfica argentina que alimentase mi trabajo. Aquel seminario fue fundamental para la elaboración de lo que sería, luego, mi plan de tesis doctoral. El curso dictado por Jean-Claude Schmitt desplegaba un deslumbrante abanico de cuestiones conceptuales y, además, estrategias para abordar el estudio de las imágenes por parte del historiador despertando en mí un enorme interés por su trabajo y, también, por las imágenes religiosas como recursos para mi propia investigación.

Hasta ese momento la dirección de mis sucesivas becas la había concentrado Enrique Tandeter, especialista en Historia Americana Colonial quien, con incansable meticulosidad, crítica profesional y considerable paciencia, había atendido los avances de mis tesis de Licenciatura y, luego, de Maestría. Por ese entonces, él me sugirió buscar el complemento de un especialista en el área de los Estudios Culturales (especialmente, sobre cuestiones de la religiosidad) y me animó a hablar con J-C. Schmitt. A fines de 1996 me acerqué a consultarlo y comprobé que se trataba de una persona muy generosa y dispuesta a prestar su asesoramiento.

Durante 1998 presenté un proyecto doctoral bajo la dirección de J-C. Schmitt y la codirección de E. Tandeter. La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires aceptó mi propuesta. Gracias a la amable y entusiasta sugerencia de M. Roger Chartier inscribí, también, ese proyecto de tesis bajo el Régimen de Cotutela en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, de París.

A partir de mayo del año 2000 y hasta mediados del 2002, he gozado de una Beca para Completar Estudios Doctorales en el Exterior otorgada por la Fundación Antorchas con la colaboración del Gobierno Francés, que me ha facilitado desarrollar mi trabajo y acceder a la cursada de seminarios en la EHESS, institución que me ha

acogido como alumna de su Programa de Estudios Doctorales en *Histoire et Civilisations*.

Además de los tres expertos que he mencionado, y a quienes estoy inmensamente agradecida, he tenido oportunidad de cursar seminarios en distintos centros universitarios con otros profesores que me han orientado con sus comentarios y sugerencias y a quienes también deseo expresar mi agradecimiento, entre ellos, a Carlos Mayo (UNLP), Francisco Corti (UBA), Zacarías Moutoukias (EHESS) y Serge Gruzinski (EHESS). Durante mi estadía en París fui muy bien recibida en el *Groupe d'Anthologie d'Occident Médiéval* (GAHOM), dirigido por J-C. Schmitt, que fue mi lugar de trabajo durante la beca. Allí pude asistir a las reuniones del "*Groupe Images*", donde M. Schmitt y Me. Aline Debert me dieron la oportunidad de ver su precioso banco de imágenes y miniaturas medievales.

La generosa amistad de Me. Carmen Bernand (EHESS y Université de Nanterre) me abrió las puertas como miembro externo del *Centre de Recherches des Mondes Américaines* (CERMA), donde también pude instalarme e imprimir los primeros borradores de algunos de los capítulos de esta tesis.

La Beca de la Fundación Antorchas y el Gobierno francés me permitió acceder a las bibliotecas parisinas donde encontré una riquísima producción historiográfica que no alcanzo a reflejar adecuadamente en este texto. La EHESS me brindó un subsidio para ir a Madrid a visitar el Archivo Histórico Nacional en la búsqueda de documentos sobre los procesos realizados por el Santo Oficio de la Inquisición en la región rioplatense.

El Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, así como la División Historia de la Universidad Nacional de Luján (ambas instituciones donde me desempeñé como docente) me apoyaron con las licencias laborales que precisé durante mi estadía en Europa.

También he gozado del aliento de colegas, amigos y familiares durante la redacción de esta tesis: Agradezco a Marisa Díaz, amiga desde los tiempos de estudiante, por toda su colaboración y por haber compartido innumerables horas de trabajo en archivos y seminarios. También a Nora Pagano, por sus consejos personales y por los conocimientos sobre historiografía que comparte tan generosamente. Marta Goldberg, Silvia Mallo, Jaime Peire, Trude Holtmann y Carmen Sotelo han sido un aliento muy importante en distintas fases de mi trabajo. Marcelina, Susana y Fabiana (del Instituto Ravignani) y el personal del Archivo General de la Nación, han sido

personas muy bien dispuestas a ayudar. Rosa María Becerra (UNLu) ha brindado su apoyo en más de una oportunidad y Christine Bonnefoy (GAHOM) ha respondido diligentemente cada vez que he necesitado de su ayuda.

Un agradecimiento muy especial para mi hermana, Emilia Fogelman, quien me transmitió el gusto por la Historia, me orientó con sus consejos y fue siempre mi principal apoyo; y con ella, Daniel, Bárbara y Micaela Aiello. También quiero agradecer a Bárbara Aiello y a Viviana Reciulschi (quienes me ayudaron a mecanografiar parte del *Apéndice Documental*). Especialmente a Viviana, que colaboró pacientemente conmigo mientras me enclaustraba para terminar la redacción de esta tesis.

Buenos Aires, diciembre de 2002

INDICE

Título.....	p. 1
Agradecimientos.....	p. 2
Índice.....	p. 5
Contenidos del Apéndice Documental.....	p. 8
Tabla de Ilustraciones.....	p. 9
Introducción.....	p. 16
Primera Parte	
El culto a la Virgen: El peso relativo del <i>modelo</i>.....	p. 24
1. Breve introducción a la historiografía mariana.....	p. 25
2. La devoción mariana y la Reconquista española.....	p. 46
3. Refracciones: El culto mariano en Hispanoamérica colonial.....	p. 56
4. La Virgen en el Río de la Plata colonial.....	p. 64
5. Alrededor de una <i>imagen</i> : Los vecinos y el santuario de Luján.....	p. 71
5.1. Dos versiones del milagro.....	p. 72
5.2. La imagen y la Virgen.....	p. 80
5.3. Una imagen que sigue a la ruta oficial.....	p. 85
5.4. Ana de Matos y el traslado.....	p. 88
5.5. Lezica y Torrezuri y la consolidación del santuario.....	p. 92
5.5.1. El santuario.....	p. 92
5.5.2. La estancia.....	p. 102
5.5.3. La vida económica en el complejo.....	p. 106
5.5.4. La villa de Luján: Fundación y límites de su jurisdicción.....	p. 115
5.5.5. Conflictos entre el cabildo de la villa y el de la ciudad.....	p. 119
5.5.6. Alrededor del Santuario.....	p. 123
5.5.7. Don Juan de Lezica y Torrezuri.....	p. 128
5.6. Consideraciones sobre el culto de Luján y la matriz del modelo mariano.....	p. 130
Segunda Parte	
Escenarios marianos: Las cofradías en Buenos Aires.....	p. 141
1. Cofradías en España e Hispanoamérica colonial.....	p. 142
1.1. Hermandades en la metrópoli.....	p. 145
1.2. Cofradías en Hispanoamérica colonial.....	p. 152

2. Coordinadas marianas: Tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas.....	p. 161
2.1. Templos y hermandades.....	p. 161
2.2. Patronos y calendario religioso festivo.....	p. 167
2.3. El calendario mariano.....	p. 175
2.4. Escenarios religiosos porteños a fines de la colonia.....	p. 178
2.5. Las transformaciones.....	p. 187
3. De las tipologías posibles: cofradías urbanas y rurales.....	p. 191
3.1. La hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y Benditas Ánimas, en la ciudad de Buenos Aires.....	p. 197
3.1.1. En procura de la Salvación.....	p. 197
3.1.2. Ejercicios y calendario.....	p. 201
3.1.3. La hermandad en funcionamiento.....	p. 202
3.1.4. De cofrades a terciarios.....	p. 209
3.2. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en la villa de Luján.....	p. 213
3.2.1. Miembros de más de una cofradía.....	p. 221
3.2.2. Del brillo a la ruina.....	p. 226
3.3. Dos hermandades, dos trayectorias.....	p. 230
3.3.1. El Sujeto y la “ <i>economía espiritual de la Salvación</i> ”.....	p. 230
3.4. La política borbónica y las cofradías porteñas.....	p. 262
3.4.1. De las hermandades porteñas, una <i>cofradía de Humildes</i>	p. 264

Tercera Parte

Representaciones de la Virgen: Imágenes y palabras en movimiento.....	p. 274
1. Las funciones de las imágenes religiosas desde la Historia Cultural.....	p. 275
1.1. La perspectiva del historiador.....	p. 288
2. La construcción de un orden: Usos, funciones y “mensajes” de las imágenes marianas.....	p. 296
2.1. La imagen de la Virgen de Luján.....	p. 312
2.2. El cofrade Gerónimo Matorras y sus imágenes.....	p. 322
3. Agitaciones: la Virginidad de María en tiempos difíciles.....	p. 333
3.1. En defensa de la Madre de Dios: La iconografía sobre San Ildefonso de Toledo.....	p. 334
3.1.1. Breve nota biográfica.....	p. 335
3.1.2. La Virgen en las representaciones de la Vida de San Ildefonso.....	p. 336
3.1.3. Imagen, texto y secuencia en la Segunda Cantiga de Santa María.....	p. 337
3.1.4. Un hombre que escribe en defensa de la virginidad de la Madre de Dios.....	p. 347
3.1.5. La recompensa: La Virgen que impone la casulla a un santo.....	p. 349
3.1.6. La pedagogía cristiana del ejemplo.....	p. 358

3.2. Herejías, blasfemias y profanaciones contra la Virgen en el Río de la Plata: Indicios del cambio.....	p. 366
3.2.1. Propositiones y blasfemias en el Río de la Plata.....	p. 381
3.2.2. Judaizantes, protestantes y liberales.....	p. 382
3.2.3. Virgen, ira y castigo.....	p. 407
3.2.4. Una expresión de la inestabilidad: Los cambiantes enemigos de la fe.....	p. 414

Conclusiones

<i>La Omnipotencia Suplicante</i>	p. 417
---	--------

Bibliografía	p. 423
---------------------------	--------

Fuentes	p. 473
----------------------	--------

Apéndice Documental	p. 478
----------------------------------	--------

Cronología	p. 520
-------------------------	--------

Resúmenes y palabras claves	p. 527
--	--------

Contenidos del Apéndice Documental

Fragmento del <i>Nuevo Testamento. Salmos</i> : Apocalipsis. La visión de Juan.....	p. 479
Fragmento de los <i>Evangelios Apócrifos</i> : El Protoevangelio de Santiago.....	p. 481
Fotografía de un grupo escultórico: María niña, elevada por las manos de sus padres para que no pise el suelo, como dice el Protoevangelio de Santiago	
Misterios del Santo Rosario.....	p. 490
Oraciones:.....	p. 495
El Ángelus	
Ave María	
<i>Regina Coeli</i>	
Salve	
Ofrecimiento a la Virgen	
Canto de la Virgen María, <i>Magnificat</i>	
El Acordaos	
Consagración breve a la Santísima Virgen María	
Antifonas Marianas:.....	p. 497
<i>Alma Redemptoris Mater</i>	
<i>Ave, Regina Caelorum</i>	
<i>Bajo Tu Amparo (Sub Tuum Praesidium)</i>	
Letanías a la Santísima Virgen	
Fragmento de Libro de Constituciones de la Hermandad de María Santísima de los Dolores y Benditas Animas del Purgatorio, establecida en la capilla sita en esta ciudad de la Sam. Trinidad puerto de Santa Ma. de Buenos Aires (siglo XVIII).....	p. 501
Clemente XI Papa. Jubileo para el día de Nuestra Señora de Luján (siglo XVIII).....	p. 508
La Hermandad del Santo Escapulario de María Santísima del Carmen. Reproducción gráfica de Indulgencias (siglo XVIII).....	p. 510
Para que en todas las Indias se osserue lo contenido en un Breve de su Santidad en que concede la festividad, y rezo de los Dolores de María Santísima (siglo XVII).....	p. 514
Alejandro VII Papa. Bula <i>Solicitudio Omniun Ecclesiarum</i> . Letras Apostólicas sobre las discusiones entre los católicos con respecto al Dogma de la Inmaculada Concepción (siglo XVII).....	p. 515
Real Cédula para que las autoridades de indias cumplan y hagan cumplir el contenido del trasunto del breve de S.S. que se les dirige sobre el patronato de estos y aquellos reinos, rezo y culto del misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora (siglo XVIII).....	p. 516

Tabla de Ilustraciones**Figuras**

- FIGURA 1. *La Caída*. Ilustración de una *Bible des pauvres*. c. 1430.....p. 27
BARNAY, Sylvie. *La Vierge. Femme au visage divin*. Italie:
Gallimard. Imprimerie Editoriale-Lloyd, 2000.
- FIGURA 2. *La Anunciación*, detalle. Giovanni di Paolo c. 1445.....p. 28
WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la
Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 3. *Dormición de la Virgen rodeada de apóstoles*.....p. 30
WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la
Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 4. *Dormición*. La Martorana, Palermo. 1143.....p. 30
WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la
Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 5. *La Asunción de la Virgen*, Tiziano. c. 1518.....p. 31
Iglesia de Santa María Gloriosa dei Frari, Venecia.
- FIGURA 6. *La Virgen del Apocalipsis*. Juan Correa. México, ca. 1675-1714.....p. 35
Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán.
- FIGURA 7. *Coronación de la Virgen*. Velázquez, siglo XVII.....p. 37
WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la
Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 8. *Matrimonio de la Virgen*. Murillo, siglo XVII.....p. 38
WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la
Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 9. *La Virgen con el Niño en un árbol de Jesé; alegoría de las
virtudes*. Nardon Pénicaud (?), Limoges. c. 1470-1542.....p. 43
WARNER, Mariña. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la
Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 10. *La Virgen "Tota Pulchra"*. Tethune Breviary. c. 1300.....p. 43
OSTROW, Steven F. "Cigoli's Immacolata and Galileo's Moon: Astronomy
and the Virgin in Early Siciento Rome". *Arts Bulletin*. Vol. LXXVIII, june
1996.
- FIGURA 11. *San Fernando Rey de España*.....p. 47
Archivo General de Indias (AGI), Sevilla. Sección de Mapas y Planos.
Serie Estampas, N° 223 (microfilm).

- FIGURA 12. *Inmaculada Concepción*, vitral.....p. 49
Mezquita de Córdoba, España.
- FIGURA 13. *Dos escenas que representan el milagro de Luján*.....p. 74
SALVAIRE, Jorge María (sacerdote de la Orden de S. Vicente de Paul),
Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomo I. Buenos Aires: 1885.
- FIGURA 14. *Imagen original de Nuestra Señora de Luján*. Carlos Lucero
(1904).....p. 81
PRESAS, Juan Antonio (sacerdote). *Historia de Nuestra Señora de Luján. Estudio histórico-crítico, 1630-1730*. Buenos Aires: 1980.
- FIGURA 15. *Imagen original de Nuestra Señora de Sumampa*. Espíndola-
Lucero.....p. 82
PRESAS, Juan Antonio (sacerdote). *Historia de Nuestra Señora de Luján. Estudio histórico-crítico, 1630-1730*. Buenos Aires: 1980
- FIGURA 16. *Escudo de Armas de la Ciudad de Buenos Aires*. c.1744.....p. 167
Museo Histórico Nacional.
- FIGURA 17. *Procesión del Corpus Christi*. Autor Anónimo. C. 1760.....p. 169
DEL CARRIL, Bonifacio. *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*. Buenos Aires: Emecé, 1964.
- FIGURA 18. *Niñas porteñas a la espera de la misa en la catedral*. J. Pallière.....p. 171
DEL CARRIL, Bonifacio. *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*. Buenos Aires: Emecé, 1964.
- FIGURA 19. *Crucero de la catedral de Buenos Aires*. J. L. Pallière.....p. 173
DEL CARRIL, Bonifacio. *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*. Buenos Aires: Emecé, 1964.
- FIGURA 20. *Virgen del Rosario*.....p. 184
Iglesia de Santo Domingo. Buenos Aires.
DEL CARRIL, Bonifacio. *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*. Buenos Aires: Emecé, 1964.
- FIGURA 21. *Iglesia de Santo Domingo. Procesión del Rosario*. Litografía de
C. E. Pellegrini, c.1841.....p. 185
DEL CARRIL, Bonifacio. *Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860*. Buenos Aires: Emecé, 1964.
- FIGURA 22. *Portada del Libro de Constituciones y Actas de la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y las Benditas Ánimas del Purgatorio de la Catedral de Buenos Aires*.....p. 200
AGN. MBN. Leg. 395.

- FIGURA 23. *Nuestra Señora de los Dolores*.....p. 204
Catedral de Buenos Aires.
- FIGURA 24. *Nuestra Señora de los Dolores*. Autor Anónimo. S. XVIII.....p. 210
Iglesia parroquial de los Hermanos Servitas, San Lorenzo de Cádiz.
- FIGURA 25. *Reproducción de un grabado antiguo donde la Virgen protege a la villa de Luján de un malón en 1780*.....p. 214
SALVAIRE, Jorge María. *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*. T. I. Buenos Aires: 1885.
- FIGURA 26. *La boca infernal del Leviatán*. S. XIV.....p. 234
WARNER, Marina. *Tú sola entre la mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991.
- FIGURA 27. *María y las almas del purgatorio*. Pedro Machuca.....p. 237
Museo del Prado. Madrid.
VOVELLE, Michel. *Les âmes du purgatoire, ou le travail du deuil*. París: Gallimard, 1996.
- FIGURA 28. *Lactación de San Bernardo*. Alonso Cano. S. XVII.....p. 238
Museo del Prado. Madrid.
- FIGURA 29. *Lactación de Santa Catalina*. S. XVIII.....p. 239
Serie de Santa Catalina. Convento de Santa Catalina. Córdoba.
JÁUREGUI Andrea, BURUCÚA José Emilio. *Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina: historia, restauración y química*. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998.
- FIGURA 30. *Virgen del Carmen*.....p. 243
Iglesia de San Ignacio. Buenos Aires.
- FIGURA 31. *Inscripción del pie del altar de Nuestra Señora del Carmen*.....p. 244
Iglesia de San Ignacio. Buenos Aires.
- FIGURA 32. *Virgen con un santo intercediendo por las almas del purgatorio*.
Autor Anónimo. S. XVIII. Queige. Savoie.....p. 246
VOVELLE, Michel. *Les âmes du purgatoire, ou le travail du deuil*. París: Gallimard, 1996.
- FIGURA 33. *El reloj de la Pasión*. Fotografía: Hans Mann.....p. 249
ANBA. *La Santa Casa de Ejercicios. Documentos de Arte Argentino*. Cuaderno XXIV. Buenos Aires: 1947. Lámina LIX.
- FIGURA 34. *Duélome de los Dolores de la Virgen*. L. P. Neri de Alfaro.....p. 251
AGI (Sevilla). Mapas y Planos. Serie: Estampas, N° 242 (microfilm).
- FIGURA 35. *La Muerte y la Vida*. Jean Visier. 1836. Foto: Hans Mann.....p. 254
Santa Casa de Ejercicios Espirituales. Buenos Aires.

ANBA. *La Santa Casa de Ejercicios*. Documentos de Arte Argentino. Cuaderno XXIV. Buenos Aires: 1947. Lámina LVIII.

- FIGURA 36. *Milagrosa Ymagen de N. S. Del Rosario de Santa Cruz de la Ciudad de Guatemala*. F. Mathias de Irala. Guatemala, 1743.....p. 256
 AGI (Sevilla). Mapas y Planos. Serie: Estampas, N° 220 (microfilm).
- FIGURA 37. *Santa Catalina flagelándose ante el Crucifijo*. Cuzco, S. XVIII.
 Foto: Fundación Tarea.....p. 298
 Serie de Santa Catalina. Convento de Santa Catalina. Córdoba.
 JÁUREGUI Andrea, BURUCÚA José Emilio. *Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina: historia, restauración y química*. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998.
- FIGURA 38. *Estigmatización de Santa Catalina*. Cuzco, S. XVIII. Foto:
 Fundación Tarea.....p. 300
 Serie de Santa Catalina. Convento de Santa Catalina. Córdoba.
 JÁUREGUI Andrea, BURUCÚA José Emilio. *Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina: historia, restauración y química*. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998.
- FIGURA 39. *Reliquias*.....p. 302
 Iglesia de Nuestra Señora del Pilar. Buenos Aires
- FIGURA 40. *La Madonna de la Cintola*. Phillipino Lippi. c. 1504.....p. 303
 WARNER, Marina. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus, 1991
- FIGURA 41. *Nuestra Señora de las Mercedes*.....p. 304
 Convento de la Merced. Buenos Aires.
- FIGURA 42. *Nuestra Señora de la Concepción, patrona de la Real Compañía de Guinea*.....p. 306
 AGI (Sevilla). MP. Estampas, 158. Leg. Indiferente General 2758 (microfilm).
- FIGURA 43. *Nuestra Señora del Rosario*. Origen español. S. XVII.....p. 308
 Iglesia de San Telmo. Buenos Aires.
- FIGURA 44. *Nuestra Señora del Rosario*.....p. 308
 Iglesia de Santo Domingo. Buenos Aires.
- FIGURA 45. *La Inmaculada Concepción*. F. Zurbarán, 1630-1635.....p. 310
 Museo del Prado. Madrid.
- FIGURA 46. *Santa María de los Buenos Aires*.....p. 311
 Iglesia de San Francisco. Buenos Aires.
- FIGURA 47. *Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de Luján*.

- Fotografía: Carlos Lucero (1904).....p. 313
 Basílica Nacional de Luján. Provincia de Buenos Aires.
- FIGURA 48. *Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de Luján.*
 Fotografía: Diego Ortiz (1992).....p. 314
 Colección de la Fundación Tarea. Buenos Aires.
- FIGURA 49. *Retrato Verdadero de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Luján.*.....p. 316
 SALVAIRE, Jorge María (sacerdote de la Orden de S. Vicente de Paul), *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto.* Tomo II. Buenos Aires: 1885.
- FIGURA 50. *Verdadera Imagen de Nuestra Señora de Luján.*.....p. 318
 SALVAIRE, Jorge María (sacerdote de la Orden de S. Vicente de Paul), *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto.* Tomo I. Buenos Aires: 1885.
- FIGURA 51. *Retrato y rúbrica de Don Juan de Lezica y Torrezuri.*.....p. 320
 CORTABARRÍA, Jorge. *El santuario de Luján, 1753-1904.* Luján: Librería de Mayo, 1994.
- FIGURA 52. *Retrato de Don Juan de Lezica y Torrezuri, con dos de los templos que ayudó a erigir.*.....p. 321
 SALVAIRE, Jorge María (sacerdote de la Orden de S. Vicente de Paul), *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto.* Buenos Aires: 1885.
- FIGURA 53. *Nuestra Señora de los Dolores.*.....p. 323
 Iglesia catedral. Buenos Aires.
 RIBERA Adolfo Luis, SCHENONE Héctor. *El arte de la imáginería en el Río de La Plata.* Buenos Aires: Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires, 1948.
- FIGURA 54. *Altar con imagen de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores.*.....p. 325
 Iglesia catedral. Buenos Aires.
- FIGURA 55. *Dibujo de la Divina Pastora.*.....p. 326
 AGI (Sevilla). MP. Serie Estampas (microfilm).
- FIGURA 56. *Entrevista del Gobernador Matorras con el cacique Paykin.*
 Tomás Cabrera, 1774.....p. 328
 Museo Histórico Nacional. Buenos Aires.
- FIGURA 57. *Plano del campamento realizado por el gobernador Matorras en su campaña de pacificación al Chaco Gualambá.* Julio Ramón César (ingeniero de la expedición).....p. 330
 AGN. Buenos Aires.

- FIGURA 58. *Como San Ildefonso hizo el libro de la virginidad de Santa María*. Alfonso el Sabio. S. XIII.....p. 339
 ALFONSO EL SABIO. *Cantigas de Santa María*. Cantiga II;
 Lámina 4.
- FIGURA 59. *San Ildefonso*. El Greco, 1607-1610. Fotografía: Mas.....p. 348
 Hospital de la Caridad; Illescas. Toledo.
- FIGURA 60. *Imposición de la casulla a San Ildefonso*. Juan de Borgoña.....p. 350
 Catedral de Toledo.
 MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma de. *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid: 1990.
- FIGURA 61. *Imposición de la casulla a San Ildefonso de mano de la Virgen*. Luis Juárez, 1600-1632.....p. 352
 Museo Nacional de Arte. México.
- FIGURA 62. *San Ildefonso*. Autor Anónimo. Cuzco. S. XVII.....p. 354
 Convento de San Francisco. Cuzco. Perú.
- FIGURA 63. *Imposición de la casulla a San Ildefonso*. L. Juárez. S. XVII.....p. 357
 Pinacoteca de San Diego. México.
 SEBASTIÁN LÓPEZ S., DE MESA FIGUEROA A., GISBERT T. *Summa Artis. Historia General del Arte*. Vol. XXVIII. Madrid: Espasa Calpe, 1985.
- FIGURA 64. *Auto de Fe*. México, 1716.....p. 370
 México.
- FIGURA 65. *Un reo ante el Tribunal del Santo Oficio, Nueva España*.....p. 371
 México.
- FIGURA 66. *Verdadero retrato de María Virgen Inmaculada que un desesperado comerciante le tiró un balazo por sentimiento de haber perdido un navío y como fue preso y castigado por la serpiente, como se ve en la Relación. En Goritzia a 25 de mayo de 1790*.....p. 408
 AGN. MBN. Leg. 350. Exp. 6039.
- FIGURA 67. *San Joaquin y Santa Ana con la Virgen niña*.....p. 429

Gráficos

- GRÁFICO 1. *Evolución anual del pontazgo*. Elaboración propia.....p. 42
- GRÁFICO 2. *Pontazgo e ingresos anuales*. Elaboración propia.....p. 112

GRÁFICO 3. *Población de Luján, 1726-1813*. Elaboración propia.....p. 123

Mapas y Planos

MAPA 1. *Caminos en tiempos del milagro de Luján*.....p. 85

PLANO 1. *Fragmento de la división catastral del partido de Luján y estancia de la Virgen (1864)*.....p. 104
 Ministerio de Obras y Servicios Públicos. Provincia de Buenos Aires.
 Dirección de Geodesia, La Plata.

PLANO 2. *División en chacras y quintas. Estancia de la Virgen (1865)*.....p. 105
 Ministerio de Obras y Servicios Públicos de la Provincia de Buenos Aires. Dirección de Geodesia, La Plata.

PLANO 3. *Viviendas del Santuario de la Virgen (1802)*.....p. 127
 ABNL. Carpeta N° 7, fo. 49.

PLANO 4. *Estimación de las hermandades en las iglesias porteñas durante la era colonial*. Elaboración propia.....p. 163

Tablas

TABLA 1. *El ganado de la Virgen, según el inventario de 1737*.
 Elaboración propia.....p. 106

TABLA 2. *Principales propietarios cuyos esclavos aparecen registrados en los libros parroquiales entre 1771-1815*. Elaboración propia.....p. 108

TABLA 3. *Crecimiento de la población. Luján, 1726-1813*.
 Elaboración propia.....p. 122

TABLA 4. *Referencias de las iglesias y hermandades de Buenos Aires durante la era colonial*. Elaboración propia.....p. 164

TABLA 5. *Calendario de las celebraciones vinculadas al culto mariano en Buenos Aires, 1797*. Elaboración propia.....p. 177

TABLA 6. *Distintas actividades de los cofrades de Na. Sra. del Smo. Rosario que firmaron las primeras elecciones. Luján, 1780*. Elaboración propia.....p. 220

El itinerario de mi recorrido en relación al tema del culto mariano colonial se inicia entre 1993 y 1996. Por aquellos años el santuario de la Virgen de Luján atraía mi atención porque había percibido que, durante la era colonial, ya era el más importante de la región y poseía una enorme estancia ganadera. En aquellos momentos todavía estaban vigentes los ecos de las discusiones acerca de la disponibilidad de la mano de obra y la orientación productiva del mundo rural pampeano. Naturalmente, ese clima debió haber influido para que yo atendiera especialmente los aspectos económicos de la fábrica del santuario y “*la estancia de la Virgen*”. Enrique Tandeter, por entonces mi director de tesis y de beca (presenté mi tesis de licenciatura en la Universidad Nacional de Luján, con una beca de Iniciación a la Investigación otorgada por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la misma Casa) me sugirió profundizar más en el hecho de que se considerase a la Virgen como “propietaria” del santuario y la unidad productiva, que en el estudio comparativo de haciendas y pautas de inversión. Y seguí su consejo: ciertamente, no es lo mismo decir que el *templo y la estancia* eran propiedad de la Iglesia que afirmar que *fueron* (y, de alguna manera, son) *propiedad de la Virgen de Luján*. Por ese camino me interesé en las leyendas que se refieren al surgimiento del culto, a la participación de diferentes actores sociales, a la construcción de un imaginario local, a los aspectos simbólicos y legitimantes del culto atendiendo, en líneas generales, la función social y económica del santuario y la estancia de la Virgen de Luján.

El siguiente paso fue concretar una tesis de Maestría en Historia Latinoamericana, que cursé en La Rábida (España), bajo la dirección de Clara García Ayluardo y la codirección de E. Tandeter, y con una Beca de la Universidad Internacional de Andalucía. En esa tesis hice mi primera aproximación a los aspectos sociales de las cofradías y hermandades coloniales y, sobre todo, tuve la oportunidad de explorar el Archivo General de Indias (Sevilla), fuente incomparable de documentación colonial que me permitió acceder, incluso, a microfilms con imágenes de la Virgen de distintos lugares del imperio español y que he incorporado a la presente tesis doctoral. También una Beca de Residencia en la Escuela de Estudios Hispano-Americanos (CSIC, Sevilla) me abrió las puertas de su biblioteca y, especialmente, su muy rica hemeroteca.

Mi interés continuó en la misma línea de investigación y propuse, en 1998, un Proyecto Doctoral sobre el estudio de la religiosidad mariana en el área de Buenos Aires

durante la colonia, donde se atenderían, especialmente, los aspectos culturales, religiosos y sociales de las creencias y las prácticas. Este proyecto, cuyos resultados hoy están a la vista se realizó, como ya he mencionado, con el apoyo financiero de una Beca de la Fundación Antorchas y el Gobierno Francés.

Puede observarse que este itinerario refleja la extensión del espacio geográfico y temporal abarcado y la profundización de un tema. Desde mi primera investigación he intentado ir cambiando la escala e incorporar capas que aumentan la densidad del objeto que estudio. Así, la presente tesis doctoral comprende varios niveles: En primer lugar, la Primera, la Segunda y la Tercera Partes remiten a distintos balances historiográficos que dan referencias acerca de un tema dentro de cierta producción de conocimiento (primero el culto mariano, las cofradías y, finalmente, las representaciones); el segundo nivel de análisis corresponde a los estudios de caso que posibilitan llegar, en una tercera fase, a las conclusiones.

El *corpus* documental está compuesto por diversos géneros de fuentes: leyendas (tradiciones), imágenes, constituciones y actas de hermandades, contabilidades, actuaciones de la Justicia y de la Iglesia colonial, etc. Se trata de fuentes que son irreductibles las unas a las otras, pero que brindan posibilidades de establecer un conjunto *bastante denso* de relaciones: permiten organizar vías muy distintas de abordaje a la cuestión de la religiosidad y componer una mirada global en un plazo bastante extenso.

La incorporación de imágenes religiosas como fuente de análisis responde a la utilización que he podido darles como una investigadora formada en Historia, y no en la Historia del Arte. Sin lugar a dudas, se podrían hacer diversos y muy ricos análisis de esas mismas fuentes siguiendo otras perspectivas, con otras técnicas y con otras miras; es decir: desde otras disciplinas. Pero quisiera destacar que los usos y las funciones de las imágenes religiosas que he elegido se han vuelto aspectos que considero de utilidad para la construcción de mis argumentos dentro de lo que considero una historia cultural de la religiosidad.

En cuanto a las fuentes provenientes del Archivo de la Inquisición, se trata de relaciones de causas. Son resúmenes de procesos que hablan sobre *acusaciones* a personas que vivieron en el área de Buenos Aires colonial: esas imputaciones han sido recogidas para el *análisis de los dichos o hechos que se prohibían o se condenaban por su falta de respeto a la Virgen* y no he considerado la *veracidad* de los mismos, es decir,

la verificación de esos supuestos crímenes ya que, a mis propósitos, me basta con conocer cuáles aspectos eran utilizados para componer un orden y generar una exclusión de los individuos que *atentarian* contra el mismo.

Como he sugerido, el problema planteado en esta tesis está comprendido dentro del estudio de la religiosidad colonial.

La religiosidad popular es un fenómeno muy complejo a través del cual las sociedades manifiestan un conjunto de sentimientos, expectativas, ideas acerca del orden y funcionamiento del mundo y es, también, un escenario social donde los diversos actores realizan sus prácticas de devoción canalizando ciertas tensiones personales y grupales. El estudio de las ideas y las prácticas religiosas desde una perspectiva histórica sirve para comprender mejor las sociedades del pasado y, también, la del presente. Mi interés por el culto a la Virgen María en la era colonial se inserta en el campo de estudios de la historia social y cultural puesto que he intentado profundizar en los aspectos sociales, políticos y económicos que envuelven la consolidación de ciertas devociones a través del tiempo, proceso en el cual algunos actores sociales se convierten en promotores de creencias y prácticas, mientras se apropian de ciertas prerrogativas. En ese sentido, las cofradías religiosas permiten aproximaciones a un conjunto de prescripciones normativas, desviaciones, conflictos, exclusiones, identidades y relaciones de representación social (*intra e interestamentales*) que hablan de los intereses de sus miembros. La devoción mariana, tan extendida en el orbe católico a partir del siglo XVII, es un objeto multifacético que nos permite acercarnos a las mentalidades, a los climas culturales y a los actores sociales intervinientes.

He recurrido a una escala espacial y a un marco temporal que incluye una visión de proceso y de conjunto, orientando mi investigación sobre el culto a la Virgen María en Buenos Aires colonial, en un largo período que abarca los siglos XVII y XVIII hasta las primeras décadas del XIX, época de transición hacia una liberalización y transformación de la relación Iglesia-Estado que, sin lugar a dudas, merece la atención de otro estudio pormenorizado.

La religiosidad católica colonial puede ser vista como un complejo conjunto de ideas y prácticas ritualizadas históricamente (instituidas largamente por la Iglesia, pero también por el poder político secular) que expresa la construcción de un orden social,

las representaciones del mundo y de lo sobrenatural que, en buena medida, comparten los diferentes actores sociales. Dentro de la religiosidad católica, el culto a María (la Madre del Cristo) ocupa un lugar destacadísimo en virtud de la polivalente funcionalidad con la que se lo ha ido constituyendo a través de los siglos. A partir de unas pocas menciones en el Nuevo Testamento se le ha ido construyendo un papel de impresionante centralidad en el escenario del culto que se cristaliza, entre otros jalones, con la aceptación del Dogma de su Inmaculada Concepción (1854) y que se desborda en la eclosión de apariciones de la Virgen en los siglos XIX y XX continuando, todavía, su expansión.

Las innumerables imágenes de la Madre de Jesús expresan los diversos rostros que se le atribuyen y, junto a ellos, ciertas capacidades, méritos y eficacias (a veces cambiantes, según épocas y contextos particulares) que van desde el amor maternal y la misericordia, hasta la potencia devastadora de la venganza.

Considero que las representaciones marianas expresan las opiniones de la Iglesia, los intereses de diferentes grupos sociales y las preocupaciones individuales en diferentes instancias de la vida social y personal. La pertenencia a una asociación de laicos con fines religiosos (hermandad, cofradía o archicofradía) puede dar cuenta de ciertos lazos sociales, intereses corporativos, estrategias individuales de ascenso social y, también, de preferencias personales por uno de esos “rostros” de la Virgen, así como de unos muy íntimos deseos de acceder a los beneficios que podrían alcanzarse a través de su patronato y mediación sobrenatural: por ejemplo, ante los suplicios del Purgatorio, para acceder a la curación de enfermedades, para restaurar desórdenes de diversos tipos (ecológicos o políticos), etc.

La tesis doctoral se presenta como una investigación estructurada en tres partes, precedidas por esta Introducción y seguidas de las Conclusiones finales.

En la Primera Parte me refiero al modelo de aparición y desarrollo de los cultos a la Virgen María en España y pongo especial atención a la etapa de la Reconquista porque considero que a partir de allí se forjan ciertos patrones fundamentales que en cierta forma, son reproducidos en los desarrollos de las devociones coloniales; para ello me baso en trabajos precedentes que provienen, en general, de historiadores y antropólogos españoles y norteamericanos. Luego, paso a analizar el surgimiento del culto mariano en Hispanoamérica colonial a través de la realización de un balance

historiográfico que da cuenta de las principales líneas de investigación seguidas sobre el tema por investigadores sobre el área de Nueva España especialmente, y también sobre el Perú.

El siguiente paso fue circunscribirme a los trabajos existentes sobre el Río de la Plata colonial, que no han sido muchos, y que provienen en la mayoría de los casos de sacerdotes y abogados. Estos trabajos son bastante apologéticos y tienen por función dar realce a las tradiciones marianas locales. Pero hay que destacar que muchos de ellos aportan útil información y numerosas referencias documentales que me han servido a lo largo de mi investigación para analizarlas, espero, desde una perspectiva diferente.

Tras un balance historiográfico me adentro en el análisis de un caso: el surgimiento del culto a la Virgen de Luján, su evolución y la consolidación de su santuario y una élite local. A través del análisis de esta documentación original he podido observar un ejemplo de las pervivencias de las tradiciones marianas peninsulares y las adaptaciones locales inherentes al mundo colonial. Así advierto el *peso relativo* de ese “modelo” hispano de devoción.

La Segunda Parte versa específicamente sobre las cofradías marianas de Buenos Aires. Constituye un intento de aproximación a los actores sociales que practicaron la devoción y a los espacios concretos del ritual. De nuevo, he preferido comenzar a través de una contextualización de la religiosidad mariana organizando la exposición mediante un balance del conocimiento del papel de las cofradías españolas y su implantación en las colonias americanas. Una vez establecido ese panorama general puedo adentrarme en el análisis de caso que constituye una parte central de la tesis: las coordenadas marianas porteñas. En este apartado identifiqué los más importantes escenarios del culto a la Virgen, los tiempos sacralizados (a través del calendario conmemorativo católico de finales del siglo XVIII), y el juego de los actores en la escena: las cofradías en movimiento. La observación de esta dinámica de las hermandades se realiza a través del análisis de las crónicas descriptivas de viajeros sobre el culto, a través del estudio de los expedientes referidos a la constitución de las hermandades, de sus conflictos internos y externos, las prescripciones de celebraciones, rituales religiosos y ejercicios piadosos tratando de advertir los indicios del cambio histórico en esas prácticas devotas.

Elegí acotar la investigación sobre las hermandades marianas definiendo dos ejemplos diferentes pero comparables; para ello, tras discutir una tipología clasificatoria para las cofradías, opté por realizar dos estudios de caso: escogí una hermandad de la

ciudad y otra de la campaña, cuyas fuentes se remiten a un período bastante homogéneo. La idea central fue reconstruir los itinerarios del culto a la Virgen (objeto de las prácticas religiosas) y aproximarme a la estimación de un *Sujeto* de la devoción.

Una vez enfocadas y comparadas ambas corporaciones en el tiempo (básicamente la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX), pasé a analizar el momento de mayor tensión para las hermandades: el período borbónico, donde se aplicaron controles y supervisiones que inauguran el proceso de asedio a la Iglesia por parte de la Corona. El análisis se extiende hacia la información recogida en el Archivo General de la Nación sobre las otras cofradías marianas asentadas en la ciudad de Buenos Aires.

Establecí una Tercera Parte donde realizo otro tipo de abordaje al problema del estudio del culto mariano utilizando las imágenes de la Virgen. Comienzo con unas notas sobre el estudio de las representaciones religiosas y las funciones de las imágenes desde la perspectiva de la Historia Cultural porque, de esa manera, puedo explicitar ciertas categorías historiográficas recogidas en mi trabajo, y trazar una propuesta de análisis para el caso particular del presente estudio.

Establecí una selección de representaciones marianas que comprenden iconografía y discursos. Si en la Primera Parte buscaba indicios para reconstruir un modelo mariano general que, finalmente, se muestra modificado y reajustado en el marco local, y en la Segunda Parte observé las relaciones de los cofrades entre sí, con la Iglesia y la búsqueda de la construcción de un vínculo con la Virgen como mediadora, esta Tercera Parte se destina a ver las representaciones en movimiento, es decir, las agitaciones por las que atravesaron en el proceso de afianzamiento (puesto que evidentemente ha sido un *in crescendo*) del culto a mariano. Estas imágenes si bien muchas veces fueron destinadas a estabilizar las representaciones de la Virgen y ciertas prácticas prescritas su alrededor (en períodos más calmos), también estuvieron flameando en medio de las contiendas contra diversos oponentes.

Para realizar este abordaje he estructurado el análisis en tres partes: el segundo capítulo, que habla sobre la construcción de un orden mediante las funciones y apropiaciones de las imágenes de la Virgen, se centra en dos análisis: El primero de ellos, se realiza en torno a la Virgen de Luján. El segundo, sobre los usos y las apropiaciones que hizo un cofrade porteño sobre diferentes representaciones de la

Virgen. La *relación del Sujeto con su Objeto de culto* se torna sustancial para la demostración de la tesis.

El tercer capítulo focaliza sobre la cuestión de la pedagogía del ejemplo. Aquí, el personaje elegido es un santo que defiende la virginidad de la Madre de Cristo, la operación de ejemplificar su acción mediante una recompensa se vuelve recurrente en momentos de crisis. Por eso hablo de “agitaciones”: por las coyunturas problemáticas en las que se produce la agitación del símbolo y la metáfora, como un estandarte en medio de la contienda contra los opositores, sean éstos herejes o blasfemos. Tras el recurso a un *topo* iconográfico que vuelve a través de los siglos (con sus ribetes de hagiografía) paso al análisis de las agitaciones de la palabra: el accionar de la Inquisición en relación a las ofensas contra la persona de María, analizando fuentes que abarcan un largo período de la historia colonial de Buenos Aires y algunos otros ejemplos del interior del Río de la Plata. Este tipo de “entrada” al problema muestra la otra cara del culto: la corrección de los desvíos y la denostación institucional de los cambiantes oponentes. Quizás haya, en esta parte, una gran influencia de los estudios sobre lo normativo y el castigo, pero mi intención es no perder de vista las tensiones, los reajustes, en definitiva, el cambio que se mueve por dentro de la aparente reproducción y continuidad.

Finalmente, las conclusiones fueron construidas a partir de las consideraciones parciales acerca de las tres partes de la tesis. He intentado percibir los indicios de la imposición del culto a la Virgen en Buenos Aires, reconstruir el papel de los actores, ver la funcionalidad de ese culto polivalente y multiforme: la paradoja central del título de la tesis (*La Omnipotencia Suplicante*) se explicita en las conclusiones para realzar las funciones, la eficacia y adaptabilidad de la representación de la Virgen (especialmente como instrumento de la Iglesia) en las más diversas coyunturas. En el largo proceso de la consolidación de la devoción a la Virgen María, la Iglesia ha recorrido caminos inestables, a veces muy agitados, pero ese culto siempre ha salido fortalecido. Creo que la clave está en su ambigüedad y en la facilidad de adaptación que encierra la figura ideal de la Virgen como representación, lo que la vuelve tan atractiva para la gente y la constituye como un poderoso instrumento en la consolidación del orden.

Primera Parte

**El culto a la Virgen: ,
El peso relativo del *modelo***

1. Breve introducción a la historiografía mariana

Son muchas las obras dedicadas al estudio del culto a la Virgen a través de la Historia. De ellas, algunas que han influenciado muy especialmente el desarrollo de la presente investigación, aunque ese conjunto de trabajos responde a diferentes perspectivas que a veces resultan incompatibles entre sí. Los textos apologéticos sobre la Virgen brindan información pero, sobre todo, nos han sugerido la mirada del creyente¹ y avivan nuestro interés en ellos como fuentes, mientras que otras obras más profesionales (las de H. Graef², M. Warner³, R. Pernoud⁴, S. Mimouni⁵, S. Barnay⁶, por ejemplo), nos han permitido conocer datos históricos sobre la construcción de ese culto, las cambiantes posiciones de la Iglesia y las refutaciones de los opositores además de que, muchas veces, esos textos señalan los límites impuestos a los muy recurrentes excesos en la devoción de los fieles y de los escritores practicantes: son muchos los católicos que, en su afán de honrar a la Madre de Cristo, han dotado a esta figura de los mismos atributos, poderes y alcances que, se supone, son propios del Hijo o del Padre, y no son pocos los autores que llegan a titular a María como Co-redentora⁷. El libro de

¹ Mencionaremos, a modo de ejemplo, la obra del Padre J. A. PRESAS, sobre la Virgen de Luján: Juan A. PRESAS. *Nuestra Señora de Luján y Sumampa. Estudio Crítico-histórico, 1630-1730*. Ediciones Autores Asociados. Morón, 1974. J. A. PRESAS. *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico. 1630-1730*. Buenos Aires, 1980. J. A. PRESAS. *Doña Ana de Matos. La Dama que con la Virgen fundó a Luján, 1615-1698*. Morón, 1990. J. A. PRESAS. *Historial del Luján-Mariano. 1630-1992*. Buenos Aires, 1993. El caso del libro de Estela BARBERO. *María en América*. Lumen. Buenos Aires, 1993. Y también del libro de Pablo BAJO GARCÍA. *María. Reina y Madre de los argentinos. Breve reseña de historia mariana argentina*. Gram Editora. Buenos Aires, 1980. La obra del Padre Jorge M. SALVAIRE (sacerdote promotor de la erección de la actual Basílica Nacional de Luján) también tuvo por objeto la apología de la Virgen. En los dos tomos que editó con el objeto de dar a conocer los milagros atribuidos a la advocación lujanense, hay una gran cantidad de documentos coloniales fielmente transcritos que nos han dado valiosísima información histórica. Vid: Jorge María SALVAIRE (sacerdote de la Orden de S. Vicente de Paul), *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*. Tomos I y II. Buenos Aires, 1885.

² Hilda GRAEF. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Ed. Herder. Barcelona, 1968.

³ Marina WARNER. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Taurus Humanidades. Madrid, 1991 (1976).

⁴ Esta autora presenta una introducción, bastante general, sobre el culto a la Virgen en donde se refiere brevemente a la iconografía, la arquitectura medieval, las reliquias y las peregrinaciones a los santuarios. Régine PERNOUD. *La Vierge et les Saints au Moyen Age*. Bartillat. París, 1991 (1984).

⁵ S. C. MIMOUNI. *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. Théologie historique 98. París, 1995.

⁶ Sylvie BARNAY. *La Vierge. Femme au visage divin*. Gallimard. Italie, 2000.

⁷ A partir del siglo XII se volvieron cada vez más frecuentes los planteos acerca de la importancia de María en la empresa de la Salvación, liderada por el Hijo. En principio, asociada a su carácter de abogada individual del creyente que teme al Purgatorio, y luego en su carácter de representante de la comunidad humana (católica). Por ej.: "Tanto la salvación como la condenación dependen de la voluntad del

Hilda Graef, una autora católica que intenta aproximarse al tema aduciendo una posición laica, señala explícitamente los excesos que se fueron estabilizando en la tradición mariana, en las creencias y las prácticas de devoción⁸.

“Todos sabemos, ciertamente, que María está infinitamente por debajo de su Hijo divino; sin embargo, aunque esto se admita en teoría, prácticamente se olvida a menudo en la literatura pertinente (...) Pero hay una gran diferencia entre rodear a María de tales signos de amor y de reverencia, y afirmar que Dios la obedece, que del tribunal de Dios podemos apelar al suyo, que ella impera en el reino de la misericordia, mientras a su Hijo se le ha dejado únicamente el de la Justicia”⁹

Las menciones bíblicas de María la pintaron como una madre sencilla y obediente ante la voluntad primero de Dios, y luego de su Hijo (Cfr. Bodas de Caná). Apenas mencionada en el Nuevo Testamento (pero, sobre todo, en el Evangelio de Lucas), empieza a cobrar mayor participación en los Evangelios Apócrifos donde se describen pormenores de su nacimiento e infancia consagrada en el templo y casamiento con José (especialmente narradas en el *Protoevangelio* de Santiago, del siglo II)¹⁰. El segundo siglo tuvo como uno de los temas centrales la cuestión mariológica de la Segunda Eva¹¹. Ambas vírgenes¹² eran vistas como anverso y reverso de la misma moneda: una como causante de la Caída, y la otra como puerta de la Redención (Fig. 1).

Los dos siglos siguientes fueron agitados por la lucha contra la herejía, llevada adelante por los teólogos Ireneo, Tertuliano y Orígenes. La figura de María como una segunda Eva fue reivindicada: María habría desatado el nudo de la desobediencia que ató la primera mujer.

hermano bueno y de la madre misericordiosa”. Vid, algunas opiniones de Anselmo de Canterbury (s. XII). También, en el siglo XX, las expresiones de los católicos maximalistas esperaban que el Concilio Vaticano II (1963) declarase a María como *Corredemptrix*, junto a Cristo. Sí aceptaron promulgar el *Lumen gentium*, donde la Iglesia la tiene por su modelo y la realza como Madre de Dios y del Redentor.: María es *Mater Ecclesiae* (1964). En 1974, se divulga la exhortación apostólica *Marialis cultus*. Ver: Mircea ELIADE (Ed. in Chief). *The Encyclopedya of Religion*. p. 252.

⁸ H. GRAEF. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Ed. Herder. Barcelona, 1968.

⁹ H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. p. 10.

¹⁰ Para conocer detalles de la vida de la Virgen según Santiago, ver: Apéndice Documental de esta Tesis.

¹¹ Para otra mirada acerca del papel de María como “Segunda Eva”, y como “Theotokos”, ver el trabajo de Jaroslav PELIKAN. *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. New Haven. Yale University Press. 1996.

¹² Eva también era una joven virgen en el momento de la Caída. Ambas jóvenes reaccionaron frente a la Palabra, una desobedeció y la otra aceptó humildemente el mandato. Esta antítesis tuvo enorme influencia en la tradición católica posterior.

FIGURA 1.
La primera escena desencadena la Caída de la Humanidad a causa de la desobediencia de una joven mujer: Eva. La segunda escena anuncia el inicio de la Redención: en la Anunciación, la joven María acepta la voluntad de Dios



Ilustración de una *Bible des pauvres*. c. 1430.



FIGURA 2.
Mientras que Eva provoca la expulsión del Paraíso, María restaura la posibilidad de la Redención. Giovanni di Paolo. *La Anunciación*, detalle. c. 1445

Los contrastes teológicos son muy ricos: la desobediencia de Eva acarrió la mortalidad para el género humano, María recupera la posibilidad de la Salvación mediante su ejemplo de obediencia y fe (Fig. 2).

Si bien los primeros teólogos la reconocen como una figura claramente humana, con aciertos y errores señalados en los textos bíblicos (*vid.*: algunas respuestas de Cristo, realizadas en un tono bastante duro), la Virgen se convierte en la “intercesora o consoladora” del creyente y comienzan a considerarla como salvadora, lo que posteriormente generará nuevas contradicciones en torno a su papel en la empresa de la Redención. Su humanidad genera disensos sobre la persistencia de la integridad de su himen, lo que tiene mucha importancia en el discurso religioso porque su preservación constituiría una prueba milagrosa del origen divino de Jesús (el momento del parto se convierte en una escena central del debate sobre la virginidad perpetua que inquieta y divide a los teólogos). El Concilio de Éfeso (431 DC) definió la maternidad divina de María (como *Theotokos*: “Madre de Dios”) y el Concilio de Calcedonia (451) la proclamó *Aeiparthenos* (“Siempre virgen”)¹³ en un contexto de lucha contra la herejía nestoriana. A partir de esa fecha, lo que había evolucionado en paralelo entre Oriente y Occidente manifiesta una gran divergencia: Oriente experimenta una creciente devoción mariana y la figura de la Virgen pasa a ocupar un lugar nodal, se refieren a su divinidad regia, a su poder, se popularizan las celebraciones, los pedidos en virtud de su calidad de mediadora y se desarrollan nuevas consideraciones acerca de su naturaleza y su muerte.

Empiezan las especulaciones acerca de la incorruptibilidad de su cuerpo y su posible ascensión a los cielos. El pecado original es una mancha de la que parece eximida según la opinión oriental del siglo VII, mientras que en Occidente los teólogos se mantenían más reservados en sus opiniones.¹⁴ En cuanto a la cuestión del nacimiento virginal de Cristo y a la perdurabilidad de la virginidad de la Madre, los teólogos españoles también le brindaron cierta atención en momentos de debate contra los argumentos judaizantes (Ej.: los escritos de San Ildefonso, obispo de Toledo)¹⁵.

¹³ La virginidad perpetua de María sería proclamada como dogma de la Iglesia recién en el año 649, durante el IV Concilio Laterano.

¹⁴ H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. pp. 141-161.

¹⁵ Comentarios pormenorizados de la influencia de los escritos de San Ildefonso sobre la perpetua virginidad de María, serán presentados en la Tercera Parte de esta tesis.

El Segundo Concilio de Nicea (787) estableció las distinciones en el culto debido a Dios (*latreia*, o latría), a los santos (*douleia*, o reverencia) y a la Virgen: *hiperdouleia*, es decir, "más que reverencia"¹⁶.

En la consolidación del culto mariano surgieron varias instancias de debate. Una de ellas estuvo en relación al tema de la muerte de María. A fines del siglo V y principios del siglo VI, preferían representar la salida final de María como una *Dormitio*, lo que implica la hipótesis de la mortalidad de la Virgen y una separación del cuerpo y del alma (Figs. 3 y 4).

Según Jean Wirth¹⁷, las representaciones de las imágenes religiosas a partir del siglo XIII comienzan a transformarse haciendo visible a los ojos humanos aquello que pertenece a lo sobrenatural cristiano. Esa operación implicó la representación metafórica de lo corporal a través de la vestimenta: así, la carne se representa con la ropa y sus pliegues.

Antes, el alma de María (semejante a un niño, y casi etérea) era recogida por las manos de Cristo durante la dormición y era ascendida al cielo, pero a partir del siglo XIII comienza a representarse su ascenso corporal mediante la técnica de pintarla como a una mujer escrupulosamente ataviada, y esas ropas representan la corporeidad, la carne de la Virgen asumpta (Fig. 5).

Las tradiciones divergen acerca del lugar al cual habría sido llevado el cuerpo, mientras que su alma habría sido transportada al cielo junto al Padre¹⁸.

Entre los escritos en favor de la *Assumptio* se verifican dos corrientes: la que remite a la inmortalidad (Asunción sin resurrección: María es transferida en cuerpo y alma al cielo, sin pasar por la tumba) y la que admite la mortalidad (implícita en la idea de la resurrección: reunión del cuerpo y el alma en la Asunción con resurrección)¹⁹. Esta última tradición, la de la Asunción con resurrección, data de finales del siglo VI²⁰.

¹⁶ Mircea ELIADE (*Ed. in Chief*). *The Encyclopedya of Religion*. p. 251.

¹⁷ Jean WIRTH. "L'apparition du surnaturel dans l'art du moyen age". Françoise DUNAND, Jean Michel SPIESER et Jean WIRTH. *L'image et la production du sacré*. Meridiens Klincksieck. París, 1991. pp. 150-152.

¹⁸ Simon Claude MIMOUNI. *Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*. Théologie historique 98. París, 1995.

¹⁹ S. C. MIMOUNI. *Dormition et Assomption de Marie...* Ib. Passim.

²⁰ S. C. MIMOUNI. Ib. p. 674.



FIGURA 3.
Dormición de la Virgen
rodeada de apóstoles.
Marfil de Constantinopla
del siglo X, colocado por
el emperador alemán Otón III
en la cubierta de su libro de evangelios.



FIGURA 4.
En esta *Dormición*, Cristo recoge el
alma de su madre semejante a un niño
La Martorana, Palermo. 1143



FIGURA 5. *La Asunción de la Virgen*, Tiziano. c. 1518.
Santa María Gloriosa dei Frari, Venecia

Según Simón C. Mimouni, investigador francés especializado en ciencias religiosas, quien ha dedicado su tesis doctoral al estudio de las tradiciones sobre la Dormición y la Asunción²¹, la visión de los textos antiguos del cristianismo (tanto oriental como occidental) parece corresponderse con tres conjuntos: el primero de ellos responde a la opinión dormicionista, mientras que un segundo corpus de textos religiosos manifiestan un clima de transformación hacia las ideas asuncionistas: este conjunto estaría dado por una conjunción de ambas doctrinas: algo así como el *transitus* de la Virgen; siendo la doctrina más reciente la que plantea definitivamente la asunción de María a los cielos.²²

Entre las conclusiones más importantes de este trabajo (que se propone analizar conjuntamente tres tipos de fuentes históricas sobre el tema: la tradición literaria, las pistas arqueológicas y las guías de peregrinos²³), se desprende la idea de que el fenómeno aparicionista, tan difundido posteriormente, es claramente subsidiario de la tradición doctrinal asuncionista²⁴.

Durante el proceso de fortalecimiento de la idea *asuncionista* los debates manifiestan una preocupación fuertemente cristocéntrica, en la que tiende a reflejarse sobre María una serie de atributos propios de Jesús en un esfuerzo por legitimar a la Madre, la concepción del Hijo y el nacimiento milagroso. Esta asimilación de ambas figuras, destinada a consagrar la incorruptibilidad de la carne de uno y otro (eximidas de las consecuencias del Pecado Original), está fuertemente asociada a la cuestión de la cristología encarnacional.

Cabe aclarar, por cierto, que la diferencia entre *Asunción* y *Ascensión* es muy importante: la primera presenta un sentido pasivo, mientras que la segunda tiene un sentido activo y está reservada sólo al Cristo quien habría ascendido por sus propios medios, en cambio la madre lo habría hecho por obra de aquél.

Si bien Paschase Radbert (Pseudo-Jerónimo, muerto en 865)²⁵ había influido fuertemente en contra de la creencia de la asunción corporal de María al cielo, este tema volverá a la palestra, muy especialmente, a partir del siglo XII. La Asunción corporal de

²¹ S. C. MIMOUNI. Ib. Passim.

²² S. C. MIMOUNI. Ib. p. 21.

²³ S. C. MIMOUNI. Ib. pp. 22-36.

²⁴ S. C. MIMOUNI. Ib. p. 21.

²⁵ Paschase RADBERT, de Corbie, +865 (Pseudo-Jerónimo). *Cogitis me à Paula et Eustochium*: PL 30,

María, representada como una reina medieval, se plasma en un ambiente celestial al que ella ha accedido por sus cualidades excepcionales, por la divina elección hecha por el Padre y por la gracia de la Encarnación que la ha distinguido del resto de las mujeres. Francisco de Mayronis (+ 1328, franciscano), defendió la creencia de la asunción corporal de María y su inserción jerárquica especial entre Dios y los ángeles superiores. La aprobación dogmática de la Asunción de la Virgen tardó varios siglos en llegar (fue dada en el año 1950, junto con una serie de medidas destinadas a fortalecer el culto mariano y a la Iglesia católica en un contexto de posguerra)²⁶.

La Inmaculada Concepción de María fue otro tema que pasó por álgidos debates. En los siglos XII, XIV y también en el XVII, la cuestión agitó a los diversos sectores de la Iglesia. Los franciscanos Guillermo de Ware y Duns Scoto (a principios del siglo XIV), se refirieron a la pureza de María en relación a la ausencia del Pecado Original como resultado de la acción del Hijo sobre la Madre: la *perfectísima redención* de Cristo la habría preservado del pecado, lo que la diferencia de la redención ejercida sobre el resto de la humanidad, que consiste en la reconciliación posterior a la existencia del pecado. El franciscano Pedro de Aureoli, discípulo de Scoto, plantea la "impecabilidad de la carne de María".

Entre las posiciones oficiales de la Iglesia sobre la Concepción de la Madre de Cristo, resalta la Bulla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8 de diciembre de 1661), puesto que en ella el papa Alejandro VII condenó las opiniones contrarias (públicas o privadas) a la Inmaculada Concepción²⁷. Durante el siglo XVII, los franciscanos y jesuitas apoyados, además, por los recurrentes reclamos de la corona española insistieron con su defensa, mientras que los dominicos (también muy devotos de la Virgen y del rezo del Rosario) se oponían siguiendo los argumentos de Santo Tomás de Aquino. Finalmente, la disputá se zanjó a mediados del siglo XIX, cuando el Papa dispensó una aclaratoria que preservó la calma entre la orden de predicadores quienes se

col. 126-147 et Corp. Chris. Cont. Lat. 56C, 1985, ed. E. A. Matter – A. Ripberger.

²⁶ 1942: Consagración del mundo al Inmaculado Corazón de María. 1945: es proclamado año mariano. En 1958 se proclama la realeza de la Virgen y se establece su fiesta. El proceso de difusión de apariciones marianas que se había iniciado en el siglo XIX como respuesta de la restauración, que se extendió durante las crisis políticas del siglo XX (Fátima aparece en el año de la Revolución Rusa y la Guerra Civil española es acompañada por apariciones en el resto de Europa), se amplifica con la celebración del centenario de Lourdes y las nuevas apariciones de Garabandal (España, 1961-1965).

²⁷ Esta bula se puede consultar en el Apéndice Documental de esta Tesis.

plegaron a la devoción por la Inmaculada, sin por ello contravenir la influyente doctrina de Santo Tomás: La Inmaculada Concepción fue instituida por dogma de la Iglesia en la constitución apostólica *Inefables Deis*, el 8 de diciembre de 1854.

H. Graef comenta sintéticamente los ejes centrales de esa carta apostólica: Dios habría preparado una madre, a la que amó más que a todas las criaturas y, por esa razón, la colmó de mayores gracias que a cualquier otra criatura, ángeles u hombres. Ese argumento se refuerza con la idea de que la inocencia original de María está indisolublemente relacionada con su maternidad divina²⁸.

Es importante tomar en cuenta que el proceso de unificación de opiniones respecto de la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesús se constituye en un período marcado por la contraposición a la Revolución francesa y las ideas de la Ilustración.

La reacción católica desatada en su contra, podría haber generado ese consenso de las diferentes ramas de la Iglesia hasta plasmarla universalmente en dicho Dogma, justamente en los prolegómenos de lo que será el gran estallido de las apariciones y mensajes marianos del siglo XIX.

Hilda Graef analizó pormenorizadamente los pasajes de la Biblia en donde se menciona explícitamente a la Virgen y aquellos en los que se ha querido “vislumbrarla” a través de la exégesis: por ejemplo, la Mujer luminosa de la visión del Apocalipsis según San Juan²⁹ (Fig. 6), que muchos interpretan como una alusión a María representada en esa joven embarazada que grita por los dolores del parto ante la presencia amenazante de un monstruo de siete cabezas. Según la exégesis, Cristo (representado en el niño mencionado por Juan) es rescatado por los ángeles, mientras que la mujer es llevada al desierto, en las preparatorias del combate con la Bestia.

Graef recoge diferentes comentarios e intenta reflexionar sobre ellos con mesura en una construcción de argumentos que nos parece destinada al diálogo con los protestantes³⁰.

²⁸ H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. p. 416.

²⁹ Los pasajes bíblicos del Apocalipsis según Juan, se pueden consultar en el Apéndice Documental de esta Tesis.

³⁰ H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. pp. 10-11.



FIGURA 6. *La Virgen del Apocalipsis*
Juan Correa. México, ca.1675-1714.
Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán

La obra de Marina Warner, historiadora de origen católico y visión mucho más amplia que la de Graef, consigue transmitir una imagen polifacética de María: *Virgen, Reina* (Fig.7), *Novia, Madre, Esposa* (Fig.8) y *Mediadora*, construida a partir de un serio y dilatado trabajo de recopilación de información y referencias documentales cronológicamente establecidas, lo que convierte a su texto en un gran aporte al estudio del culto mariano³¹. Hace hincapié en la eficacia simbólica de María en relación a la convergencia de circunstancias que la rodearon en distintos momentos históricos; en este sentido destaca que “la Virgen María ha sido imaginada por diferente gente y razones diferentes, es una verdadera creación popular”³².

Tanto Hilda Graef, como Marina Warner (una década después) no dejan pasar la oportunidad para explicitar su empatía con la Virgen en relación a la cuestión del género, que parece evidenciar un desplazamiento relacionado con cierta identificación subjetiva con su objeto de estudio. Las mismas autoras manifiestan su placer personal por tratarse, la Virgen, de una figura femenina de enorme proyección religiosa e histórica³³. Por cierto, es la perspectiva de Marina Warner la que más se aproxima a una mirada desde la “historia del género”, quizás más influida por el ambiente de la producción intelectual de los años setenta.

Por otra parte, y como hemos dicho, el tratamiento formal que los creyentes suelen darle a la Virgen excede la prudencia con la que la Iglesia suele manifestarse sobre aspectos referidos al culto: La glorificación de la figura de María raya con las prácticas de adoración que la Iglesia reserva sólo para Dios y su manifestación humana (Jesús). Eso puede observarse a través de las manifestaciones del arte, tanto en la pintura como en las letras.

³¹ Marina WARNER. *Tú sola entre las mujeres...* op. cit. passim.

³² Marina WARNER. *Ib.* p. 16.

³³ H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. p. 9. Marina Warner. *Tú sola entre las mujeres...* op. cit. Prólogo.



FIGURA 7. *Coronación de la Virgen*. Velázquez, siglo XVII.
La Virgen, en el centro de la escena gloriosa, es coronada por La Trinidad.

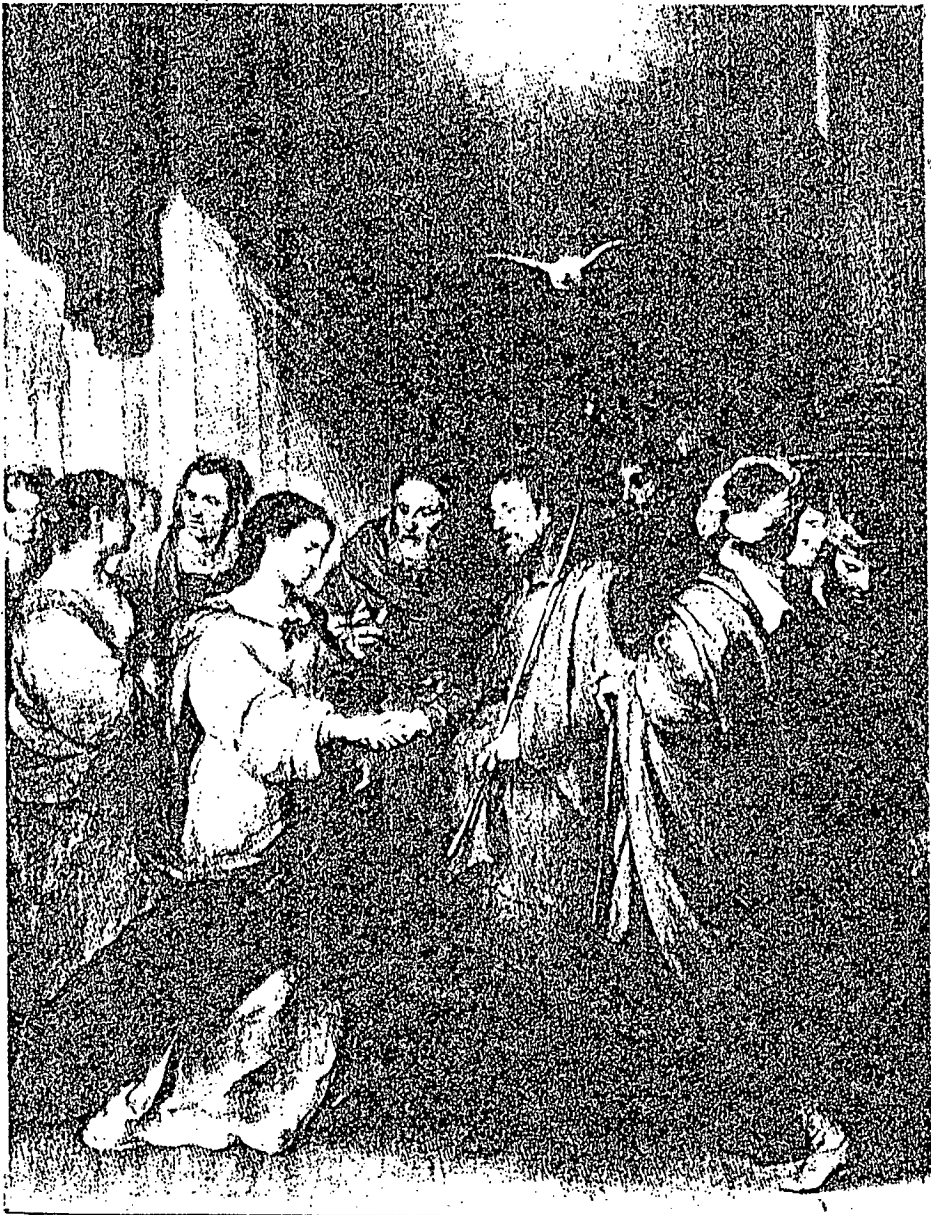


FIGURA 8. *Matrimonio de la Virgen*. Murillo, siglo XVII.

Según M. Warner, en estos desposorios José aparece despojado de ancianidad para reforzar la idea de que el matrimonio se mantuvo casto por respeto a María y no por la avanzada edad de su esposo.

Sabemos que la iconología³⁴ abre, desde Panofsky en adelante hasta los actuales estudios sobre Historia Cultural³⁵, un riquísimo *corpus* documental al servicio del investigador social³⁶, pero también la literatura brinda fuentes para el historiador del culto mariano. Ejemplo de esto es el seguimiento realizado por Claire Lefouin, profesora en Letras, de los escritos referidos a María en la literatura francesa y que nos enfrenta con un material muy provechoso (pese a que permanece casi inexplorado en ese libro): una antología que va del siglo XII hasta el XX, donde observamos los diferentes rostros de la Madre de Cristo y, sobre todo, los cambios de sus *funciones* según la consideración popular³⁷.

En el siglo XII, junto con el surgimiento del concepto del Purgatorio³⁸, el culto a la Virgen se centra en su debatido papel de *mediadora* o de *abogada*. Algunos autores de esa época expresaron por escrito mucho de lo que, al parecer, circulaba entre la devoción popular. Es el caso del teólogo Anselmo de Canterbury, quien llamó a la Virgen “reconciliadora (*reconciliatrix*) del mundo”³⁹, cuyo rol sería central en el camino de la salvación (su Hijo no le negaría ningún pedido por ella realizado, aunque fuera en representación de los ruegos de un pecador). Ella aparece como una escalera maravillosa para acceder al cielo, una criatura solamente superada por Dios.

Para Anselmo, María es

**“misericordiosamente poderosa y poderosamente misericordiosa
(...)”**

³⁴ Recogemos una definición: “**Iconología**: Étude de la signification idéologique des objets de l’iconographie. L’analyse iconologique interprète l’oeuvre d’art en fonction de son contexte culturel. L’iconologie constitue l’une des principales branches de l’histoire culturelle. Le terme, introduit par le fondateur de la discipline, E. Panofsky (*Essais d’iconologie*, 1939), fait référence à l’*Iconologia* de Cesare Ripa (1593.)”, en: Maurice DAUMAS. *Images et sociétés dans l’Europe moderne. 15e-18e siècles*. Armand Colin. Paris, 2000. P. 202.

³⁵ Por ejemplo, la obra de historiadores del arte como MARIN, BELTING, WOLF, WIRTH y de historiadores culturales franceses como J-C. SCHMITT, J-C. BONNE, J. BASCHET, M. CAMILLE y otros. Vid: algunos comentarios precisos en un apartado específico, más adelante.

³⁶ El uso de las fuentes provenientes de la pintura y la estatuaria merece comentarios particulares. Nos referiremos a ellos más adelante, en un capítulo de la Tercera Parte de esta tesis.

³⁷ Claire LEFUIN. *Marie dans la littérature française. Du Moyen-Age à nos jours*. Pierre Téqui, éditeur. Paris, 1998.

³⁸ Jacques LE GOFF. *La Naissance du Purgatoire*. Paris, 1981. Michel Vovelle. *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. Paris, 1996.

³⁹ Anselmo DE CANTERBURY (benedictino; muerto en 1109, autor de la denominada “*Prueba ontológica de la existencia de Dios*”). Citado en: H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. p. 210.

“Reina de los ángeles, señora del mundo, madre de aquel que purifica al mundo, reconozco que mi corazón es sobremanera impuro, de suerte que con razón se avergüenza de dirigirse a virgen tan pura”⁴⁰.

Otro autor del siglo XII, Eadmer, escribió:

“María impera sobre todo el mundo, pues el Espíritu Santo, que descansó sobre ella, la ha hecho **reina, emperatriz del cielo, de la tierra y de cuanto en ellos hay**”⁴¹

Las desmesuras en el fervor y las prácticas devotas en determinados períodos, pueden ir acompañadas de la eclosión de apariciones⁴², y/o milagros atribuidos a la Virgen que son objeto de severos análisis realizados por una comisión de expertos dentro de la órbita del papado y, la mayoría de las veces, son desestimados. Las condiciones históricas que rodean y hacen a los casos aprobados por esta Comisión deberían ser objeto de análisis particulares porque podrían arrojar luz sobre la construcción social del culto operada desde la esfera oficial.

No obstante, ese desbordamiento de fervor individual y sus manifestaciones populares es un fenómeno que merece toda nuestra atención: no por estar fuera de aprobación tiene menos alcance social y, además, representa un producto cultural colectivo aunque la Iglesia no lo reconozca oficialmente; lo compartamos o permanezcamos incrédulos los investigadores sociales al respecto. El análisis histórico de las condiciones en las que se desarrollan vigorosamente las devociones puede servir para comprender mejor a las respectivas sociedades y a sus diferentes actores en diferentes épocas. Georges Tavard, profesor francés de Teología, intenta explicar el desarrollo y la eclosión mariana del siglo XIX (especialmente de las comunidades marianas femeninas y del fenómeno visionario) como una respuesta, una “reacción psicológica y religiosa, contra los excesos y persecuciones de la Revolución francesa”⁴³ que se manifiesta en la consolidación de una rama de la Teología que habría de servir para la liberación de las mujeres decimonónicas. También intenta aproximarse a los enfrentamientos entre el legado de las Luces y el Papado, así como los disensos entre

⁴⁰ Anselmo DE CANTERBURY. Frags. de Ors. 5 y 7. Citado en: H. GRAEF. *María. La mariología...* op. cit. p. 210.

⁴¹ EADMER (monje benedictino inglés, muerto en 1124), discípulo de Anselmo de Canterbury. Eadmer aparece citado en: H. GRAEF. *María. La mariología...* Ib. p. 213.

⁴² Georges TAVARD. *La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles. Essai d'interprétation.* CERF. París, 1998. Especialmente, “Qu'est-ce qu'une vision ?” pp. 168-169.

⁴³ Georges TAVARD. *La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles.* op. cit. pp. 7-8, y passim.

católicos y protestantes en torno al culto mariano. El ejercicio es interesante, pero está al servicio de la reivindicación del culto mediante un planteo de "reconciliación" de las partes, buscando compatibilizar el ideario democrático con las posiciones de la Iglesia, y lograr un consenso en torno al culto a María, especialmente reforzando la devoción a la Asunción.

La lectura de diferentes textos sobre la devoción mariana nos ha enriquecido con interrogantes, dudas e inquietudes. Muchos de los libros o artículos están claramente alineados en la búsqueda de reafirmación de la creencia en la Virgen, en sus milagros y su función mediadora mientras que otras obras apuntan, por elevación, a la glorificación de la figura central de Jesús⁴⁴. En buena medida, la literatura mariana es fuertemente cristocéntrica. Casi todas las obras, tanto aquellas que consideramos fuentes documentales, pero también la literatura contemporánea que elogia a la Virgen, pese al exceso en el tratamiento dispensado a la Madre, lo que buscan es glorificar al Hijo, reforzar su excepcionalidad a partir del momento mismo de su encarnación y de su nacimiento virginal. La alabanza a María, por más estridente que resuene, no deja de ser por elipsis, una alabanza a la figura de Cristo.

Pero es otra muy distinta la perspectiva protestante: las objeciones provenientes de la Reforma en relación a los excesos en el culto a la Madre reflejan otra mirada sobre la vida de Jesús, allí la participación de la Madre pasa a un claro segundo plano, donde se le otorga el reconocimiento de ser el continente virginal donde se realizó la Encarnación (y que persistió así después del alumbramiento), pero destacando su faceta más *baja*: su pobreza y su lugar absolutamente subordinado en relación al Hijo y a Dios. Para Lutero, Calvino y Zuinglio, la Virgen no participa de la empresa de la Salvación porque Dios ha predestinado a aquellos que serán salvos, y como ellos mismos nada pueden hacer en vida para alcanzar la eximición (más allá del sacrificio hecho por Jesús), mucho menos puede María, en calidad de mediadora, brindar ayuda o arbitrar políticas de redención: ella misma (como todos los hombres) necesitó de Cristo. El peligro de la adoración a la Virgen está muy próximo en los católicos, y denominarla "*nuestra vida, esperanza, luz, intercesora*" debería ser considerado una blasfemia.

⁴⁴ Ejemplo de ello, es un librito del siglo XVIII, fundamental en la tradición del culto a la Virgen: San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Tratado de la Verdadera Devoción a la Santísima Virgen*. Lumen. Buenos Aires, 1989 (editado en 1842).

En los autores protestantes se percibe un creciente distanciamiento de la devoción mariana a través de argumentos basados en referencias bíblicas donde el tratamiento de Cristo hacia su Madre se expresa en términos secos y duros: por ejemplo, en ocasión de su extravío en el templo, en las Bodas de Caná y cuando ella interrumpe su sermón y él rechaza su llamado. Según los argumentos esgrimidos durante la Reforma, ese tratamiento representaría un temprano intento de Jesús de colocar a María en un plano de indiscutible subordinación respecto de sí mismo. No obstante, el lugar reservado a la Madre es didácticamente importante, porque permite a los cristianos identificarse con la *bajeza*⁴⁵ (en referencia a ciertas traducciones del *Magnificat*⁴⁶) entendida como la condición del humano pecador, que debe responder con humildad, sencillez, y subordinación a la Providencia del Creador. Ella es reivindicada como una maestra que puede transmitir a los creyentes un ejemplo de la obediencia y la fe en Cristo. En ese sentido, con otra faz, la figura mariana pudo ser resignificada con eficacia.

La representación de la Madre ha sido reivindicada y, a veces, cuestionada por la historiografía feminista. Hay libros que toman a la Virgen como un modelo de mujer, proponiendo la imitación de sus virtudes para realizar una campaña emancipatoria que, a pesar suyo, termina en el reforzamiento de los aspectos tradicionales de la subordinación vestidos en un discurso “liberador” (*vid* los trabajos de Jeannette Rodríguez⁴⁷ y de Elina Vuola⁴⁸). Pero, por cierto, entre las feministas las concepciones acerca de ese modelo de mujer son muy diversas. Consideramos que Rodríguez intenta hacer una descripción casi sociológica del culto a la Guadalupe en la actualidad, con énfasis en el papel de la mujer chicana (ella se define así, y se identifica mucho con su objeto de estudio) que conduce a su argumento a la reivindicación de los caracteres femeninos más tradicionales de la representación de María: la humildad, castidad, el esfuerzo, la templanza y la esperanza. (Figs. 9 y 10).

⁴⁵ “El Señor (...) miró con bondad mi bajeza”; *Bajeza* traducida del griego *tapeinosis*. Palabra que alude a la condición de María en el “Magnificat”, canto dudosamente atribuido a la pluma de la misma Virgen. *Vid*: H. Graef. *María. La mariología...* op. cit. p. 345.

⁴⁶ El *Magnificat* es el único texto atribuido a la Virgen (enunciado durante la Visitación a su prima Isabel). Véase el Apéndice Documental de esta Tesis.

⁴⁷ Jeanette RODRÍGUEZ. *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. University of Texas Press. Austin, 1994.

⁴⁸ Elina VUOLA. “La Virgen María y el resto de las mujeres. Las posibilidades de una mariología de la liberación”. *América Latina: Realidades y perspectivas. I Congreso Europeo de latinoamericanistas*. Ediciones Universidad de Salamanca. pp. 147-190.

FIGURA 9.
La Virgen con el Niño
en un árbol de Jesé;
alegoría de las virtudes
Nardon Pénicaud (?),
Limoges. c. 1470-1542



FIGURA 10.
La Virgen "Tota Pulchra".
Tethune Breviary. c. 1300.

El caso de Elina Vuola, investigadora finlandesa interesada en teología, intenta redefinir una figura femenina de María que debería ser apropiada por las mujeres en la lucha por la independencia y la autonomía en una sociedad que ella califica como capitalista y patriarcal. En esa reconstrucción,

“la María blanca eurocéntrica -a veces hasta con las doce estrellas de la bandera de la Unión Europea rodeando su cabeza- tiene que apartarse, y dejar que una María morena y ordinaria, hasta pobre, pero simultáneamente fuerte y profética, sea el símbolo de las mujeres del mundo”⁴⁹...

Según nuestro punto de vista, Vuola intentó analizar la representación de la virginidad, sus contenidos simbólicos, las posibles alternativas de dotación de significados (inclusive, entre católicas y protestantes), rescatar los aspectos pretendidamente “subversivos” de la nueva figura mariana, pero termina insertando su propuesta de “emancipación” en la otra esfera de normativas jerárquicas socioculturales, que es aquella que la Iglesia impone (aunque se destaque el universalismo ya presente, por definición, en la misma institución) y, en ese camino, vuelve a la sujeción femenina dentro de un esquema de contenidos pautado y restringido, a pesar de la operación de combinar una reivindicación de “clase” con una reivindicación de “género”.

En general, hay grandes diferencias de forma y sentido entre Rodríguez, Vuola y Tavard y, probablemente, en el caso hipotético de encontrarse los tres alrededor de una mesa durante un simposio, pensamos que estallarían en un caluroso debate pero nos atrevemos a afirmar que su especulación sobre la representación mariana como instrumento emancipador femenino presenta límites compartidos⁵⁰.

⁴⁹ Elina VUOLA. “La Virgen María y el resto de las mujeres...” Ib. p. 190

⁵⁰ Para ver textos de teólogas feministas, se pueden consultar: Mary DALY. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, 1977. Rosemary RUETHER (una teóloga feminista católica). *Mary: the Feminine Face of the Church*. London, 1979. Ivone GEBARA y María Clara BINGEMER. *María, mujer profética*. Madrid, 1988. Un teólogo brasileño vinculado a la Teoría de la Liberación, Leonardo BOFF, ha planteado que María es la dimensión femenina de Dios: su “rostro materno”; este autor la ha investido de cualidades que la tradición suele circunscribir a “lo femenino”, en un planteo que no escapa al dualismo reduccionista entre lo femenino y lo masculino en relación a una división tajante entre los sexos. La crítica se centra en que esas cualidades atribuidas a María pueden encontrarse, también, entre los varones. Leonardo BOFF. *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Ed. Paulinas. Madrid, 1987.

Otra tendencia es aquella que critica duramente el mensaje mariano precisamente, porque ve en éste un instrumento de sujeción en manos de una sociedad machista (Evelyn Stevens o Silvia Arrom⁵¹). Estas contradicciones se hacen evidentes, especialmente, en la historiografía sobre la Virgen mexicana de Guadalupe; historiografía construida en torno a una Virgen que, como objeto y representación, condensa las aspiraciones de identidad y de “independencia” de un sector criollo del poder novohispano y luego mexicano. Se ha hecho de Guadalupe un emblema y una bandera del criollismo activo, pero al dotarla de una imagen modélica para las mujeres, se la ha acompañado por ideas y prácticas tradicionales de sujeción y humildad.

⁵¹ Evelyn P. STEVENS. “Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America”. En: Ann. PESCATELLO (Comp.) *Female and Male in Latin America: Essays*. Pittsburgh, 1973. Silvia M. ARROM *The woman of Mexico City, 1790-1857*. Stanford University Press. California, 1985. *Passim*.

2. La devoción mariana y la Reconquista española

Hemos elegido comenzar con un panorama general sobre el culto mariano en España y luego, en América colonial, porque consideramos que es una manera de introducirnos en el ambiente religioso en el cual las cofradías se nutrieron, fijaron sus metas, sus medios y llevaron a cabo sus actividades religiosas y de sociabilidad.

La expansión española sobre el continente americano se inició en el mismo año en el cual el rey Fernando recupera la península de la ocupación de los moros y ordena la expulsión de los judíos. Las representaciones de la Reconquista suelen aludir a la importante función de la Virgen María (y del Apóstol Santiago, protector de España) en la empresa de expansión y dominio del territorio. En ese contexto, el culto mariano se desplegó con enorme vigor.

El grabado que presentamos (Fig. 11), obtenido de los microfilms del Archivo General de Indias (Sevilla) abre ante los ojos del espectador el telón de un escenario donde el rey Fernando (nimbado como un santo) recibe de manos de los árabes vencidos (y de rodillas), las llaves de su último bastión: la ciudad de Granada. Las llaves representan el dominio y control efectivo de la ciudad y ésta aparece destacada, en el centro del dibujo. Hay una doble presentación en esta escena: primero, la que hemos mencionado y refiere a los actores terrenales (el rey y los vencidos) cuya introducción está realizada por dos ángeles que abren el telón del escenario. La segunda intrusión es una rompiente de gloria que presenta (o "presentifica") a la Virgen María con el Niño en su regazo, es decir, se hace visible la irrupción de lo sobrenatural en la misma escena. Se trata de una síntesis de dos tipos de potencias, la humana y la divina, que se conjugan para el éxito de los españoles. Jinetes y hombres armados (visiblemente ordenados) acompañan al vencedor, mientras que del lado de los moros simplemente aparecen unas cuantas plantas y flores, como si se tratara del triunfo de una organización superior sobre lo puramente natural o bien, sobre un estado más primitivo. Quizás esta imagen represente cierta visión del fenómeno de la Reconquista que se vincula con la legitimidad real y con la sobrenatural. La Virgen y el Niño apoyaron a los españoles en su empresa, este esquema pervivió en la tradición cultural hispana y, probablemente, se puso en juego nuevamente durante la Conquista americana. Recordemos que en varias ocasiones, entre las fuerzas conquistadoras se adujo la aparición de María o de Santiago en su defensa contra los aborígenes americanos.



SAN FERNANDO REY DE ESPAÑA.

FIGURA 11. *San Fernando Rey de España*. Grabado.
Archivo General de Indias, Sevilla. Sección de Mapas y Planos. Serie Estampas, Nº 223.

El telón se abre para presentarnos el triunfo del rey Fernando (nimbado como un santo) sobre los moros; paralelamente, la divinidad irrumpe en el escenario. Las llaves y la ciudad ocupan el centro de esta escena

Pero volvamos, a los aspectos generales de la difusión del culto mariano en la península. Se ha verificado que en la región andaluza la devoción a la Virgen María se despliega de forma creciente durante los siglos VI y VII. Aunque ese culto tiene raíces muy antiguas, la erección de basílicas aumenta de igual manera que lo hacen las celebraciones⁵². Este culto se fue constituyendo con el paso de los siglos en el centro de toda la devoción popular, destacándose por contar con el mayor número de templos (siglos X al XIV)⁵³.

Un estudio de las posibles relaciones entre las coyunturas mental y económica señala que la tendencia al aumento de la devoción mariana en la región sevillana fue secular en el siglo XVII, pero que, particularmente en momentos de crisis durante las décadas de 1600 (peste, crisis agraria y hambruna), 1630 (crisis económica) se dio un pico en el crecimiento del número de milagros atribuidos a Nuestra Señora de la Gracia⁵⁴.

A fines del siglo XVII, en la jurisdicción de Huelva (Andalucía) se verificó un desplazamiento de la preferencia popular por los santos en las misas testamentales (misas que, en términos generales, estaban descendiendo), hacia las misas dedicadas a la Virgen (53,3%). Cabe destacar que esa tendencia se inscribe en un florecimiento de hermandades marianas y advocaciones locales vigorizadas después de una difícil época de pestes (1649-1651)⁵⁵, y que el santo que acompañó a María en esta crecida y cambios del gusto religioso onubense fue San José, justamente el esposo de la Virgen, en detrimento de la preferencia testamentaria por San Miguel, que venía en una lenta agonía en la devoción desde el siglo XIII⁵⁶.

⁵² José SÁNCHEZ HERRERO. "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en: ÁLVAREZ SANTALÓ y OTROS (Comps.) *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia*. Anthropos. Barcelona., 1989. p. 272.

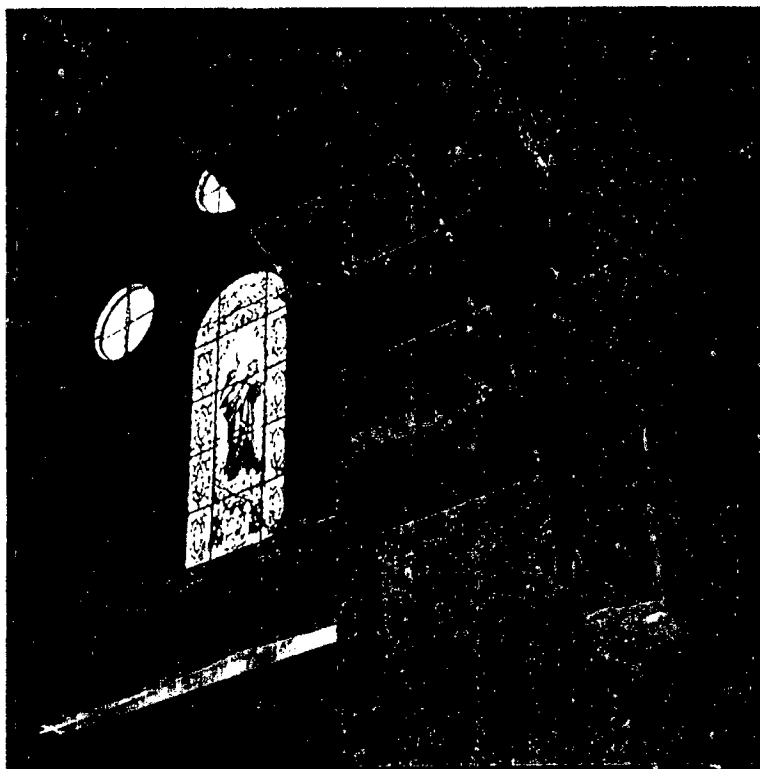
⁵³ SÁNCHEZ HERRERO. op. cit. p. 283.

⁵⁴ José GARCÍA RODRIGUEZ "Coyunturas mental y económica: posibles relaciones", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ y RODRIGUEZ (Comps.) *La religiosidad popular. Vol. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, 1989. pp. 472-486.

⁵⁵ Manuel José de LARA RÓDENAS. "Los mundos devotos en la Huelva del Antiguo Régimen: perfiles y contextos", en David GONZÁLEZ CRUZ (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Universidad de Huelva Publicaciones. Huelva, 2000. pp. 127-152; especialmente la p. 133.

⁵⁶ Manuel José de LARA RÓDENAS. "Los mundos devotos en la Huelva del Antiguo Régimen: perfiles y contextos", en David GONZÁLEZ CRUZ (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares...* Ib. p. 135.

FIGURA 12.
El triunfo de la Reconquista implicó que las imágenes cristianas (especialmente las de la Virgen María), fueran invadiendo los edificios moriscos. Este vitral con una Inmaculada Concepción ilustra esa expansión y dominio sobre las arquitecturas anteriores.



Inmaculada Concepción, vitral. Mezquita de Córdoba, España.

Durante el siglo XVIII en Córdoba, Sevilla y Huelva las diferentes advocaciones de la Virgen concentraron el grueso de la religiosidad popular. En esa región hubo preeminencia de santuarios y ermitas dedicados a María (41.9%), seguidos por aquellos erigidos para veneración de los santos (38.5%) y, en tercer puesto, a Cristo (17.7%)⁵⁷. Pero hacia el siglo XIX habría sucedido un gran eclosión mariana andaluza⁵⁸.

Otra demostración estadística de la importancia de la devoción mariana española a mediados del siglo XVIII (en este caso, estudiando los testamentos de personas de diversas clasificaciones socio-profesionales de Valladolid) señala que todos los testantes invocaron como intercesora y abogada a la Virgen María (100%), después a los santos (82.3%) y, en tercer lugar, a los ángeles (57.6%)⁵⁹.

⁵⁷ Cristina SEGURA GRAIÑO y Juan Ramón ROMERO "El diccionario geográfico de Tomás López: una fuente para el estudio de la espiritualidad popular. Santuarios y ermitas en las provincias de Córdoba, Sevilla y Huelva en el siglo XVIII", en: ÁLVAREZ SANTALÓ y OTROS (Comps.), *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia* Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 324-347.

⁵⁸ SEGURA GRAIÑO y ROMERO. "El diccionario geográfico...". op. cit. p. 336.

⁵⁹ Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ. "Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de la religiosidad popular y la mentalidad colectiva: los testamentos", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRÍGUEZ (Comps.) *La religiosidad popular. Vol. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona, 1989. pp. 224-243. p. 233.

Las preferencias entre las diferentes advocaciones marianas y a su vez, entre éstas y los patronatos de otros santos, es compleja y dinámica: va cambiando según el tiempo. En ciertos poblados se percibe la preeminencia de una devoción que se ha consolidado pero, junto a ella, o en su paulatino reemplazo, pueden surgir otras. Estas preferencias no sólo responden a una cuestión de gusto personal, ni a las *modas* solamente, también hay que considerar la *eficacia* esperada de la intercesión. Si bien a los santos se les atribuye una especialización en determinada área de la salud, una capacidad para resolver dificultades de la vida cotidiana (recuperar objetos perdidos, conseguir una relación de pareja, protección sobre determinados oficios, etc.), esa eficacia es combinada muchas veces con el recurso a otras mediaciones eficaces y, en este sentido, las jerarquías “celestes” son importantes.

En la doctrina oficial a los santos se les debe culto de *dulia* o veneración, mientras que sólo a Dios se le debe culto de adoración o *latria*. A la Virgen, por sus condiciones especiales, se le da culto de *hiperdulia*, mostrándose de esta forma su posición superior entre los santos⁶⁰.

Por ejemplo, en Valencia los títulos dados en general a las advocaciones de María durante el siglo XVI, fueron los de “Gloriosa” y “Abogada de los cristianos”; en el siglo XVII evolucionaron hacia “Humilde Abogada de los pecadores” y “Virgen mía”. A fines del siglo XVIII los más frecuentes fueron los de “Virgen Santísima”, “Inmaculada” y “Madre del Señor”⁶¹. Los títulos expresan las expectativas de los fieles en cierta etapa particular, y refieren también a los contextos por los que pasan las comunidades específicas (crisis ecológicas, invasiones, guerras, relativa estabilidad, etc.) y reflejan, también, las tendencias y agitaciones dentro de la misma Iglesia católica (por ejemplo, el fervor concepcionista).

⁶⁰ Elías ZAMORA ACOSTA “Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ (Comps.) *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia* Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 527- 544; especialmente p. 540.

⁶¹ Pere SABORIT BADENES “Aspectos de la evolución de la religiosidad popular en el país valenciano en la época moderna”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ (Comps.) *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia.* Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 425-440; especialmente p. 431.

Respecto de las apariciones de la Virgen en España bajo sus diferentes tipos de advocaciones encontramos que las historias tradicionales acerca de apariciones de la Virgen María muestran algunos patrones comunes: la mayoría de ellas aparecieron entre los siglos XV y XVI, y su culto se expandió entre el siglo XVII y mediados del siglo XVIII. Muchas veces fueron encontradas por pastores, pero también por clérigos (y, llamativamente, casi nunca por mujeres); en muchos casos los pastores declaraban algún tipo enfermedad (una parálisis en su brazos, por ejemplo) la cual era sanada misteriosamente después del encuentro con una Señora radiante o vestida de blanco y que se anunció como la Virgen María y les pidió, en la mayoría de las veces, la construcción de una ermita. También eran frecuentes los pastores que advertían una presencia y descubrían una imagen de la Virgen tras la alteración de las conductas de sus bueyes. Estos animales solían “indicar” con bufadas o patadas al suelo, o detenimientos repentinos, el lugar exacto donde se hallaba la representación de la Virgen. Esos lugares eran frecuentemente, cuevas o grutas, o sitios protegidos por ramas. En tercer término, lo hacían en troncos de árboles, generalmente encinas.

En conclusión, se observa que en España las imágenes aparecen en los últimos tiempos de la ocupación árabe o finalizada la reconquista y que la frecuencia de apariciones dadas en lugares como cuevas o troncos, sugiere que se trata de imágenes escondidas durante la conquista musulmana del territorio español, para que no sufrieran destrucciones o bien para evitar lo que los musulmanes considerarían prácticas de adoración. Tal vez el culto a esas representaciones haya perdurado de manera clandestina y atomizada durante la presencia de los invasores. O bien las leyendas sobre su descubrimiento se hayan originado en alguna remota historia acerca del lugar en dónde los antepasados ocultaran los iconos católicos.⁶²

William Christian ha analizado numerosas leyendas de origen de devociones marianas, especialmente en Castilla y Cataluña entre los siglos XIV y XVII y propone interpretar los hallazgos y las apariciones desde una perspectiva global, advirtiendo la presencia de un “modelo” con patrones recurrentes⁶³.

⁶² Esta suposición coincide en buena medida con la observación sostenida en *el Nuevo Diccionario de Mariología* acerca de las características comunes a las apariciones de la Virgen María. Ver: “Apariciones.” FIORE y DI MEO. *Nuevo Diccionario de Mariología*. Bs.As. 1989

⁶³ William CHRISTIAN “De los santos a María: un panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en: *Temas de Antropología Española*, (Ed.

Un análisis de las apariciones y santuarios marianos en la Baja Extremadura⁶⁴ ha demostrado la existencia de esquemas generales de un modelo de origen de un santuario mariano: la denominación que tomará el santuario viene, en general, de la toponimia del sitio en que se produce el hallazgo o la aparición. Para el caso granadino se suman la propiciación mariana a la victoria cristiana sobre los moros. Las imágenes veneradas son de origen “celeste” (apariciones a pastores) o bien descubiertas tras un largo ocultamiento durante la ocupación y, muchas veces otorgaron un sentido “fundacional” a la villa (es el caso de Soterraño y Loreto).

Aunque el poder de las imágenes sea de carácter general (una Virgen del Rosario o una Inmaculada) se le va adjudicando con el tiempo una cierta especialización o funcionalidad para obrar sobre crisis como las sequías, pestes, hambrunas, inundaciones, o enfermedades en particular; esto se verifica a través del estudio de los exvotos, especialmente los narrativos y los que representan sanaciones⁶⁵. Los exvotos denominados “narrativos” son aquellos textos cuyos soportes físicos pueden ser tablas, cuadros o pergaminos, y que son ofrecidos en agradecimiento por la mediación de la Virgen y en cumplimiento de una promesa.

La presencia de la frontera con los invasores suele influir en la confianza de los habitantes en que la Virgen mediaría en favor de la redención de los cautivos⁶⁶. Muchos grilletes, u otros hierros dejados como exvotos, señalan los agradecimientos a María tras haber conseguido la libertad. Los frailes mercedarios, redentores de cautivos, se ocuparon de difundir especialmente el culto a Nuestra Señora de Las Mercedes en las áreas de frontera con los moros.

Algo similar sucedía en las zonas fronterizas americanas, donde también los cautivos hacían promesas a cambio de la mediación divina. Precisamente en Luján (el

Carmelo Lisón) Akal. Madrid, 1976; *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Tecnos. Madrid, 1978; *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton. Princeton University Press. New Jersey, 1981; *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton. Princeton University Press. New Jersey, 1981; W. CHRISTIAN, Stephen GALE y Say WYLIE “An introduction to the ecology of shrines in Spain”, en: *Working Papers of the Center For Research on Social Organization*, Universidad de Michigan, 1979. Vid, especialmente, William CHRISTIAN, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV.XVI)*. Nerea. Madrid, 1990 (1981).

⁶⁴ FRANCISCO TEJADA VIZUETE “Apariciones y santuarios marianos en la Baja Extremadura”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ (Comps.). *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*. Anthropos. Barcelona, 1989. pp. 308-323.

⁶⁵ TEJADA. “Apariciones...”, op. cit. p. 321.

⁶⁶ Pilar GONZÁLEZ MODINO “La Virgen de Guadalupe como redentora de cautivos!”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ. *La religiosidad popular. Vol. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa* Anthropos. Barcelona, 1989. p. 462.

área rural que albergó a una de las cofradías de nuestro estudio) el sacerdote vicentino J. Salvaire inició, a fines del siglo XIX, la construcción de una basílica en agradecimiento a la Virgen por haber sido liberado de su cautiverio en manos de los indios pampas.

Pero volviendo a España, en la región valenciana durante la época moderna encontramos que también hay una tipología de los hallazgos⁶⁷:

- Lugar: La Virgen tomará el título del lugar del hallazgo, en algunos casos, del nombre del que la encontró, o un título ya consagrado (Gracia o Luz).
- Intermediario: Normalmente es un pastor o un labrador, del que suele consignarse el nombre.
- Un fenómeno natural o sobrenatural llama la atención del intermediario (luz, ruido, alteración en conductas de animales, bueyes y mulas se arrodillan, ladridos de los perros).
- Notificación a autoridades clericales y civiles.
- Instalación del santuario o la ermita en el lugar de la aparición⁶⁸.

Honorio Velazco señala que muchas veces el intermediario que encuentra la imagen puede ser un eclesiástico, un monje o ermitaño (incluso, un caballero)⁶⁹. Esto rompe con el “ciclo de los pastores”, en alusión al estereotipo sobre los intermediarios que se estableció a partir de la obra de Vicente de la Fuente⁷⁰ y que, según nuestra opinión, pesa todavía sobre la perspectiva de W. Christian.

La Baja Edad Media y los tiempos posteriores a la Contrarreforma han sido los dos períodos más fecundos para la producción de leyendas y relatos de milagros en España.

Honorio Velazco señala que la difusión de esos relatos se puede agrupar en dos tipos muy diferentes de publicaciones: el primer conjunto se compone de antiguos libros de milagros inspirados en la Virgen, como figura sin particularizar y en modo más “hagiográfico”, entre los cuales se destacan las *Cantigas de Santa María* (de Alfonso el

⁶⁷ SABORIT “Aspectos de la evolución de la religiosidad popular en el país valenciano en la época moderna”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia. Anthropos*. Barcelona, 1989. pp. 325- 440.

⁶⁸ SABORIT. *Ib.* pp. 430-431.

⁶⁹ H. VELAZCO. “Las leyendas de hallazgo y de singularización de imágenes marianas en España: II. una aproximación a la categoría de imagen-persona”, en David GONZÁLEZ CRUZ (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Universidad de Huelva Publicaciones. Huelva, 2000. p. 91.

⁷⁰ Vicente DE LA FUENTE. *Vida de la Virgen María con la historia de su culto en España*. Barcelona, Monateer y Simón, 1877. TII. P. 96 y ss. Citado en Honorio VELAZCO. “Las leyendas de hallazgo y de singularización de imágenes marianas en España: II una aproximación a la categoría de imagen-persona”, en: David GONZÁLEZ CRUZ (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Universidad de Huelva Publicaciones. Huelva, 2000. p. 91.

Sabio)⁷¹ y *Los milagros de Nuestra Señora* (de Gonzalo de Berceo)⁷²; en el segundo grupo encontramos muchas monografías dedicadas a advocaciones específicas de la Virgen o centradas en la historia de un monasterio en particular, lo que se relaciona con la consolidación de una red de santuarios marianos. Ambos fueron contextos de disputa entre católicos iconodulos *versus* dos tipos diferentes de iconoclastas (musulmanes, primero y protestantes, después)⁷³.

En el primer conjunto de textos dedicados a la Virgen, el de Gonzalo de Berceo refleja la producción literaria de un nuevo grupo social: los “clérigos escolares” vinculados a los florecientes (y competitivos) monasterios del siglo XIII. Estos clérigos recogen composiciones latinas y las traspasan al romance, aplicando la cuaderna⁷⁴ (forma métrica del s. XIII) dando lugar a antologías de poemas que historian sucesos milagrosos de los santos locales o de la Virgen como una figura central, como una forma textual propagandística de los monasterios a los que pertenecían y que rivalizaban con otros nuevos en una coyuntura en la que disminuían las donaciones. Además, en la producción y difusión de estos textos cabe tomar en cuenta la influencia del IV Concilio de Letrán (1215) que puso en marcha un “amplio movimiento de literatura religiosa (...) con la finalidad de ayudar a los fieles a comprender los sacramentos y las oraciones”⁷⁵. Dentro de este movimiento se conectan intensamente la obra antes mencionada de Alfonso el Sabio (*Las Cantigas de Santa María*) que comprendía poemas, música e ilustraciones con motivos milagrosos de Virgen, y también las *Canciones y Milagros de la Virgen*, de Gautier de Coincy.

Por fuera de las grandes compilaciones de milagros realizadas en favor de la Virgen (en defensa de este reciente pero robusto pilar del catolicismo) se desarrolló una constelación de pequeñas historias locales que derivaron, con el correr del tiempo, en santuarios de advocaciones particulares. Esos relatos más o menos homogéneos fueron

⁷¹ ALFONSO X, “El Sabio”. *Las Cantigas de Santa María*. (siglo XIII).

⁷² Gonzalo de BERCEO. *Milagros de Nuestra Señora*. Juan Manuel Cacho Blecua (Ed.) Espasa Calpe. Madrid, 1991 (s. XIII).

⁷³ Honorio VELAZCO. “Las leyendas de hallazgo y de singularización de imágenes marianas en España: II una aproximación a la categoría de imagen-persona”, en David GONZÁLEZ CRUZ (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Universidad de Huelva Publicaciones. Huelva, 2000. pp. 91-92.

⁷⁴ *Cuaderna*: estrofa compuesta por cuatro versos monorrimos, con la misma rima consonante en la mayoría de los casos. También se la conoce como *tetrástico monorrímo*. Sus cuatro versos alejandrinos, de catorce sílabas, se dividen en dos hemistiquios de 7 más 7, que se cuentan independientemente. Vid: Juan Manuel CACHO BLECUA (Ed.) *Milagros de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo*. Espasa Calpe. Madrid, 1991 (s. XIII). “Introducción”. p. 12.

⁷⁵ Juan Manuel CACHO BLECUA (Ed.) *Milagros de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo*. Ib. pp. 16-

producto de “una imaginación religiosa expresiva pero también muy codificada”, como lo ha señalado Manuel De Lara Ródenas. Imaginación cuyos “esquemas compositivos parecen fácilmente exportables de unos a otros casos, y nunca nos sorprenden por su originalidad. Al contrario, todos los relatos desembocan antes o después en unos lugares comunes muy previsibles, y que sirven para explicar *a posteriori* el surgimiento de una advocación y asentar sobre ella sentimientos de tipo localista, frecuentemente frente a poblaciones vecinas”⁷⁶.

Estamos frente a un “modelo de leyendas” o un “armazón”, como propone De Lara Ródenas, cuyo esquema compositivo a pesar de ser bastante rígido, no obstaculizó sus diversos usos locales y ciertas adaptaciones en distintos momentos históricos. Se trata, entonces, de “una composición intelectual de abstracta simplicidad”⁷⁷ que servía de explicación sobre el desarrollo de un culto local, de construcción de una tradición en torno de un santuario o de una imagen, y creemos, al mismo tiempo, de herramienta de legitimación de ese proceso y sus actores⁷⁸.

Estas “leyendas” no sólo son una matriz para ilustrar, honrar, justificar o explicar el origen de una devoción sino, también (y como ha señalado W. Christian) son relatos capaces de estimular el surgimiento de otras devociones de naturaleza imitativa puesto que, junto con la carga dramática que poseen, forman parte del repertorio cultural de un determinado período⁷⁹.

17.

⁷⁶ Manuel José DE LARA RÓDENAS. “Los mundos devotos en la Huelva del Antiguo Régimen: perfiles y contextos”, en David GONZÁLEZ CRUZ (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Universidad de Huelva Publicaciones. Huelva, 2000. p. 140.

⁷⁷ Manuel José DE LARA RÓDENAS. “Los mundos devotos en la Huelva del Antiguo Régimen...” Ib. p. 141.

⁷⁸ Patricia FOGELMAN. “Reconsideraciones sobre las leyendas del origen del culto a la Virgen de Luján”. *Entrepasados. Revista de Historia*. Buenos Aires, en prensa.

⁷⁹ William CHRISTIAN. *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV.XVI)*. Nerea. Madrid, 1990 (1981). p. 18.

3. Refracciones: El culto mariano en Hispanoamérica colonial

El culto mariano llegó a América junto con los descubridores, los primeros conquistadores y los sacerdotes que iniciaron la evangelización o conquista espiritual⁸⁰. Los marinos que viajaban a América solían ser devotos de las advocaciones marianas propias de su lugar de origen, y muchos de ellos, miembros o no de las abundantes cofradías hispanas, pasaban antes de embarcarse por los santuarios españoles con el fin de encomendarse a la Virgen para que los protegiera en su empresa⁸¹. La devoción mariana se refleja en la toponimia de los sitios bautizados por los descubridores y fundadores apenas iniciada la conquista americana⁸².

La mentalidad y la religiosidad hispana se encontraron con una nueva diversidad étnica durante el enfrentamiento con las religiones y prácticas devotas de los nativos. Frente a esta nueva situación lo más próximo en la memoria de los españoles fue la experiencia de la Reconquista que acababan de realizar mediante la expulsión de los musulmanes y judíos, de donde el culto mariano, había salido fortalecido⁸³.

“...los primeros observadores se apresuraron a comparar a los indios de México con los moros y los judíos (...) de hecho, el apego de los cristianos viejos a las imágenes había salido reforzado de la Reconquista, y ha contribuido a fijar la identidad de los cristianos en España y sus prácticas religiosas en un tiempo en que la Iglesia favorecía el culto a las imágenes a condición de que no se cayera en la idolatría (...). La Virgen de Guadalupe, venerada en las montañas de Extremadura, era la más querida por los conquistadores”⁸⁴.

⁸⁰ Un clásico e ineludible libro sobre los métodos de conquista espiritual: Robert RICARD. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. FCE. México, 1995 (1947). Sobre la influencia del culto mariano en el descubrimiento y conquista de América, hasta el siglo XX, se puede consultar: Rubén VARGAS UGARTE (S. J.). *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Tomos I y II. Madrid, 1956. Robert RICARD. *La conquista espiritual de México*. FCE. México.

⁸¹ Por ejemplo: el 4 de agosto de 1492 un grupo de marinos que viajarían con Colón asistieron a la iglesia del Convento de Nuestra Señora de La Rábida, en el puerto de Palos. Rubén VARGAS UGARTE. *Historia del culto de María en Iberoamérica.. op. cit.* Tomo I. p. 5

⁸² Ver el capítulo X de VARGAS UGARTE, *Historia del culto de María... op. cit.* sobre María y la geografía de América. pp. 80-89.

⁸³ Richard NEBEL. *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. FCE. México, 1995. pp. 74-81

⁸⁴ Serge GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, 1994. p. 43.

Ciertamente las diferencias entre un cuadro y otro fueron muchas, pero en la mentalidad hispana había un bagaje cultural que les sirvió para explicar algunas situaciones y tratar de obrar en consecuencia, aunque muchas veces, sin alcanzar a entender las consecuencias de su propia intervención. Esta compleja y violenta situación de conquista, la dificultad de encontrar códigos comunes a ambas culturas y claves para evangelizar efectiva y profundamente a los aborígenes, en medio de un movimiento de extirpación de idolatrías, de reemplazo de lugares sacros y de cultos por otros, dieron, por resultado, sincretismos, diversas devociones y reacomodamientos de las mismas ideas religiosas hispanas y de las tradiciones aborígenes, pero también avivó cultos católicos específicos, transformados, como el paradigmático caso del culto mariano⁸⁵.

A riesgo de simplificar excesivamente podemos decir que el contexto en que se produjo la Conquista fue una situación de tensiones constantes entre diferentes culturas, grupos socioétnicos en conflicto o alianza, en una sociedad fuertemente jerarquizada en la cual el grupo de cultura hispana se había propuesto el control de la situación y se veía a veces desbordado por cierto tipo de resistencias indígenas a su hegemonía. En el plano de la religiosidad muchas veces los códigos católicos no encontraban equivalentes para su "traducción" al sistema de ideas indígenas, es decir, que no se podía dar un simple reemplazo de dioses y panteones, ni de prácticas devotas por otras. La idea de la existencia de un solo dios invisible, que no se podía representar y adorar en un icono, y al mismo tiempo, la imagen de un Cristo en la cruz ante el que había que postrarse, mostrar reverencia y constrictión, se volvía muy compleja en la cosmovisión de algunos grupos indígenas. Frente a esto, la imagen de la Virgen María, o *Madre Celestial*, *Reina de los Cielos*, *Madre de Dios*, o *Esposa de Dios*, pese a las confusiones que ya se evidencian en los títulos que acabamos de mencionar, aparecía como más fácil de asimilar a la Madre Tierra, a la luna, a las divinidades asociadas con la fertilidad, los ciclos agrícolas y naturales, y ciertas devociones de imágenes femeninas vinculadas a estas cuestiones⁸⁶. Como afirmación de la identidad y poder local, muchos pueblos aborígenes tendieron a levantar una capilla y organizar una fiesta en honor de una imagen. Paralelamente, tanto la Virgen como los santos son absorbidos y decodificados en una clave en la que se han vuelto "personas" que aparecen, caminan, sangran y

⁸⁵ S. GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* op. cit. *passim*.

⁸⁶ Daniel SANTAMARIA. *La religiosidad popular argentina*. Buenos Aires, 1991. pp. 157-158.

sudan⁸⁷. El vínculo establecido entre la comunidad, la imagen, su historia, los milagros, el establecimiento de las tumbas de los cofrades dentro de la capilla expresaba una relación profunda con la imagen y un intento de apropiación de la misma⁸⁸. Las diferentes sociedades de Hispanoamérica, y dentro de ellas, especialmente los grupos aborígenes, se aferraron fuertemente a esta nueva imagen de culto que les resultaba, en cierta forma, familiar; y congregados, por ejemplo, en cofradías colaboraron en este proceso⁸⁹.

El fervor mariano del siglo XVII, reactivado en parte, como reacción frente a la Reforma Protestante⁹⁰, se expandió en América vigorosamente; la Iglesia, con la colaboración de la Corona, se ocupó de difundirlo y fortalecerlo. Lo hizo a través de Bulas y Breves pontificios, fiestas concepcionistas, coronaciones de imágenes, y con la participación de las universidades en la propagación del culto y la protección del misterio mariano, la constitución del dogma de la Inmaculada y el *voto de sangre*⁹¹. Las diferentes órdenes regulares actuaron vivamente en la implantación del culto a las diferentes advocaciones marianas, los franciscanos preferían a la Inmaculada Concepción, como ellos los Jesuitas eran concepcionistas (pero también se inclinaban ante Nuestra Señora de Loreto), los Mercedarios preferían a Nuestra Señora de la Merced, los Betlemitas a Nuestra Señora de Belén y los Dominicos a la Virgen del Rosario⁹². Es muy interesante ver la cuestión de las rivalidades entre las diferentes órdenes y su reflejo en la competencia entre el apoyo a una u otra advocación. Pero, por cierto, todos ellos cumplieron un papel clave a la hora de arraigar las nuevas costumbres religiosas contando, como con uno de sus recursos principales, con la veneración a la imagen de la Virgen.

Mientras que los seculares fundaban ciudades, puertos, villas y cabildos bajo la protección de una imagen en particular, los clérigos regulares enseñaban la doctrina y disciplinaban a los aborígenes en las prácticas católicas. El uso del Rosario, como

⁸⁷ Serge GRUZINSKI. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, 1991 p. 246.

⁸⁸ S. GRUZINSKI. *La colonización de lo imaginario...* op. cit. p. 246.

⁸⁹ S. GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* op. cit. 186.

⁹⁰ Sobre la cuestión de la Contrarreforma hay un apartado denominado: "El espíritu, la razón y la Virgen Madre", en: Elisja SCHULTZ VAN KESSEL. "Virgenes y madres: entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna", en: DUBY y PERROT. *Historia de las mujeres*. v. 5. Taurus. Madrid, 1993.

⁹¹ VARGAS UGARTE. *Historia del culto de María...* op. cit. pp. 127-141.

⁹² VARGAS UGARTE. *Ib.* Tomo I. Capítulos V y VI. También: Estela BARBERO. *María en América*. Lumen. Argentina, 1993. Capítulo V, y Capítulo XIV. pp. 136-138.

instrumento didáctico en la enseñanza de la nueva fe, se convirtió en el ejercicio predilecto de los Padres Dominicos⁹³. Como hemos mencionado, la advocación mariana de Nuestra Señora del Rosario ha sido la favorita de los dominicos (junto con su patrón Santo Domingo de Guzmán) y sabemos de enfrentamientos con los franciscanos ante la reacción de los dominicos que no querían cumplir con lo estipulado en bulas papales y disposiciones de obispos para la exaltación de la advocación de la Inmaculada Concepción⁹⁴. Estas rivalidades terminaron, por ejemplo, en Lima, con la adhesión de los Dominicos a las festividades de dicha advocación.

Las fiestas, la liturgia, las procesiones y romerías, espectáculos del poder y del carácter sagrado de la Iglesia, contribuyeron a crear un consenso entre las sociedades hispanoamericanas en las que prendió el cristianismo, superando las barreras étnicas y sociales. Por ejemplo, en México, en el siglo XVIII un observador veía que, alrededor de una efigie, se organizaba toda una textura social, cultural, afectiva y material⁹⁵.

Lo cierto es que estas poblaciones se fueron volcando hacia el culto mariano desplazando, en cuanto su preferencia, incluso al culto del Señor Sacramentado. De hecho, la cristiandad latinoamericana suele definirse a sí misma, en su conjunto como “el Continente de María”, puesto que los santuarios marianos son los más abundantes.

Hemos visto que para el caso español, los santuarios constituyen el espacio sagrado donde el creyente se contacta con la divinidad y donde se concentra, y desde el cual se expande, el fervor popular a una advocación en particular. El proceso por el cual surge un santuario reconoce ciertos patrones⁹⁶; en general deviene de la piedad de algunos miembros de la localidad y se sacraliza con el reconocimiento eclesiástico de un milagro, de una aparición, etc., se adorna y legitima con la presencia de alguna reliquia⁹⁷, las más de las veces obsequiada por el Papado, lo mismo que las indulgencias otorgadas para quienes visitaren el santuario y realizaren determinadas prácticas

⁹³ VARGAS UGARTE. *Ib.* pp. 35-38.

⁹⁴ VARGAS UGARTE. *Ib.* pp. 125-126 y 132-135.

⁹⁵ Ver en: S. GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* op. cit. p. 188.

⁹⁶ Para una definición de *santuarios*, y un comentario sobre los orígenes más frecuentes ver : Stéfano de FIORES y Salvatore MEO. *Nuevo diccionario mariológico*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1988. pp. 1820-1849.

⁹⁷ FIORES y MEO. *Nuevo diccionario mariológico...* op. cit. p. 1833.

devotas, elementos que influyen en la ampliación y difusión de su fama, y que contribuyen a su riqueza.

Milagros, hallazgos y apariciones también constituyeron piedras fundamentales para la erección de los santuarios americanos. Entre ellos, los más famosos surgieron muy tempranamente: el santuario de Guadalupe (Tepeyac, México, 1531), Nuestra Señora de Copacabana (Alto Perú, 1583), Luján (Río de la Plata, 1631), Nuestra Señora del Rosario de Limá (Perú, 1560), Nuestra Señora de las Mercedes (Perú, 1615, Patrona desde 1730), Nuestra Señora de Guadalupe (Perú, 1560) y Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá (Nueva Granada, 1586). Estos se consolidaron a lo largo del siglo XVII, especialmente, y del siglo XVIII. La enumeración de las advocaciones marianas y sus santuarios que aparecen mencionados en la sola obra de Vargas Ugarte, rondaría las 39 advocaciones para Perú, 29 en el actual Ecuador, 29 para la actual Colombia, 23 en la actual Bolivia, 16 en la actual Argentina, 14 en el actual Chile y 12 en México. Estas cifras sólo reflejan una muestra arbitraria escogida por el autor de la *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más Celebrados*.

Describir sumariamente las tradiciones sobre cada una de estas devociones y santuarios desbordaría los límites y se alejaría de los propósitos de nuestro trabajo, pero si creemos que es necesario señalar que estas tradiciones reproducen patrones semejantes a las apariciones marianas peninsulares, con las lógicas adaptaciones al escenario americano, vinculadas a la presencia de diversos grupos étnicos, y sincretismos, inseguridad generada por cercanía de la frontera con *indios infieles*, etc. Según las tradiciones locales, la Virgen solía aparecer ante pastores, indios o gente simple, señalando el lugar elegido por ella para la erección de la ermita o del santuario, los obispos actuaban reconociendo y legitimando la aparición y los subsiguientes milagros. El culto se consolidaba dando cierto carácter especial a la localidad en la que se fundó el santuario, normalmente en postas o cerca de caminos, y alrededor de aquél se conformaba un creciente poblado. Las cofradías, muchas veces compuestas especialmente por aborígenes, dieron brillo al culto y fomentaron prácticas religiosas integrando las influencias occidentalizantes en un complejo cultural que incluía elementos de raíz precolombina.

El ejemplo, por excelencia, del vigoroso desarrollo del culto mariano en Hispanoamérica, es el de Nuestra Señora del Guadalupe del Tepeyac, en México. El estudio de esta tradición religiosa ha sido seriamente abordado en la historiografía sobre

México colonial e independiente, por sus implicancias sociales y políticas. Lafaye, Nebel, Gruzinski, Brading (en un capítulo de su obra *Orbe Indiano*) han analizado el surgimiento, desarrollo e integración de la devoción guadalupana en el proceso de gestación de la identidad nacional mexicana: una identidad criolla y, a la vez, mariana.

“En la segunda mitad del siglo XVI a la imagen franciscana, que se dirigía prioritariamente a los indios, la sucedió una imagen que explotaba el milagro y trataba de reunir en torno de intercesores comunes a las etnias que componían la sociedad colonial; españoles, indios, mestizos, negros y mulatos. La efigie milagrosa de la Virgen de Guadalupe es el arquetipo de esta imagen nueva, manierista y después barroca. Aleñtado desde el decenio de 1550 por el arzobispo, el culto fue lanzado definitivamente en 1648 por el clero de la capital. La imagen barroca (...) sacralizaba la tierra en que había aparecido y sostenía la afirmación de un *protonacionalismo*”⁹⁸.

También Alberro se ha referido al culto a la Virgen en la construcción de un *mito federador guadalupano*⁹⁹. Mito que se habría impuesto como “señuelo” atrayendo a los criollos en su búsqueda de definición identitaria y que terminó por imponerse, luego, sobre los mexicanos. Esta autora ha analizando el peso de las pervivencias de la religiosidad prehispánica (observable en la vigencia simbólica tunal-águila) y cómo se fue acomodando a las figuras occidentales (María y San Juan Evangelista). La continuidad de los símbolos aztecas se fusionó con el cristianismo generando un complejo simbólico nuevo y dinámico¹⁰⁰. En este proceso de “continuidad, asimilación, recuperación y renovación del conjunto simbólico del complejo tunal/águila”¹⁰¹ la figura del águila es asimilada como un elemento de la visión de San Juan¹⁰² y, por consecuencia, se la asocia a la nueva figura de María, en su versión apocalíptica: esa fue la clave del texto de Miguel Sánchez.

Alberro destaca que la imbatible popularidad del culto a la Inmaculada, llevó a asociar el águila con la Mujer Apocalíptica, y a reforzar una permanente presencia del

⁹⁸ S. GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* op., cit. pp. 112-113.

⁹⁹ Solange ALBERRO. “La Iglesia como mediador cultural en la Nueva España, siglos XVI-XVII: La recuperación del complejo simbólico del águila y el nopal”, Berta ARES, Serge GRUZINSKI. *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: EEHAA, 1997. pp. 409-411. 393-414.

¹⁰⁰ Solange ALBERRO. “La Iglesia como mediador cultural en la Nueva España, siglos XVI-XVII: La recuperación del complejo simbólico del águila y el nopal”, op. cit. pp. 393-414.

¹⁰¹ Solange ALBERRO. *Ib.* p. 410.

¹⁰² En la visión de Juan, la bestia (dragón/serpiente escarlata de siete cabezas) ataca a la Mujer que huye delante de ella con la ayuda de las alas de la gran águila, otorgadas por Dios. Ver más detalles del

águila. En otros autores, las asimilaciones continúan, llevándonos a la recuperación de la diosa Tonantzin en su nueva representación de cariz mariano.

La obra de los intelectuales en México (Miguel Sánchez y su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* que data de 1648; la *Primavera Indiana* de Sigüenza y Góngora, en 1662; sus *Glorias de Querétaro*, 1680; *Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María Nuestra Señora de Guadalupe*, de Luis Becerra Tanco, 1675), incluyendo el gran impacto provocado por Sor Juana Inés de la Cruz (llamada el Fénix Mexicano) consagrada a Dios y respetada como una joya mexicana; reflejaron el fervor mariano y contribuyeron a su expansión y arraigo en la conciencia criolla¹⁰³ como uno de los elementos clave en su constitución.

Hay quienes han ido más allá de la cuestión de la conformación de la conciencia criolla mexicana asociada al culto a la Virgen de Guadalupe buscando, además, su relación con la constitución de un rol femenino en México. Para Evelyn Stevens el marianismo es, de alguna manera, el culto de la superioridad espiritual femenina. Por tal razón el marianismo sería la otra cara del machismo latinoamericano, enraizado en la cultura ibérica y desarrollado durante el período colonial¹⁰⁴. Esta cuestión fue retomada por Silvia Arrom en las conclusiones de su trabajo sobre la mujer en México, 1790-1857¹⁰⁵. La perspectiva de Jeanette Rodríguez, sobre el mismo fenómeno, se opone a la interpretación de que Guadalupe sería un modelo de servilismo y sufrimiento femenino. Ella interpreta el símbolo guadalupano como un catalizador de liberación y poder en manos de la mujer mexicana¹⁰⁶.

En conclusión, podemos decir, que el marianismo ha prendido fuertemente en la cultura latinoamericana, y que a atravesado por un proceso original respecto del europeo, hundiéndose sus raíces en el pasado colonial en un contexto de conformación de una sociedad sumamente compleja, donde han intervenido elementos puramente

Apocalipsis en el Apéndice Documental de esta Tesis.

¹⁰³ David BRADING. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. 1991. pp. 375-394.

¹⁰⁴ Evelyn P. STEVENS. "Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America". En: Ann. PESCATELLO (Comp.) *Female and Male in Latin America: Essays*. Pittsburgh, 1973.

¹⁰⁵ Silvia M. ARROM. *The woman of Mexico City, 1790-1857*. Stanford University Press. California, 1985. *Passim*.

¹⁰⁶ Jeanette RODRIGUEZ. *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. University of Texas Press. Austin. U. S. A., 1994. *Passim*.

vinculados a la tradición hispánica del milagro, las apariciones y los santuarios, y elementos gestados en el seno de las estrategias de las comunidades aborígenes en las que se implantó. Esto ha tenido consecuencias sociales y políticas: nuevas formas de organización (inclusive nuevas corporaciones), de construcción de una nueva identidad (local y nacional), de consolidación económica (en torno a la riqueza generada en torno a los santuarios), etc.

En el Río de la Plata, la muy desigual presencia de una tradición cultural aborígen influyó de forma diferente al resto de Hispanoamérica, pero los patrones de surgimiento y expansión del culto a la Virgen, en términos generales, se mantuvieron.

4. La Virgen en el Río de la Plata colonial

“He visto estatuillas de la Virgen María en fanales de vidrio, en varias casas. Las he visto en las farmacias, posiblemente con el objeto de que impartieran su bendición a las medicinas. He visto tales objetos en las casas pobres; la lujosa estatua y el cuarto pobre y miserable formaban un notable contraste.”

UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825.*
Hyspamérica Ediciones. Bs. As, 1986. p.119

En cuanto a las más antiguas referencias sobre un hallazgo mariano en el espacio del Río del Plata encontramos a la Virgen del Valle, en su advocación de la Pura Concepción, que fue hallada en una gruta en el actual territorio de Catamarca en 1623.¹⁰⁷ Un vecino la llevó a su casa y levantó una capilla. En 1640 ya había peregrinaciones a su santuario. Hacia 1678 el Gobernador menciona la devoción que le tenía toda la provincia: Al parecer, gran cantidad de personas preferían vivir cerca de su santuario, tal es así que abandonaron la ciudad de San Juan Bautista de la Rivera para poblar el Valle junto a la Virgen, hasta que finalmente se dispuso de manera oficial su mudanza por Real Cédula dictada en Madrid, el 16-9-1679. En junio de 1683 se fundó la nueva ciudad denominada San Fernando del Valle de Catamarca. Este es el caso más antiguo del que tenemos noticia, y el más parecido al de Luján.

En el Paraguay, hacia 1628, se instala una imagen de la Virgen en Asunción. En 1631 hubo una invasión de indios Abipones en Santa Fe que habrían sido vencidos gracias a la influencia de Nuestra Señora de los Siete Dolores.

Los indios entraron

“con rapiñas y muertes en las estancias de Los Manantiales. El sargento mayor salió bajo la lluvia, tras los indios. Una densa niebla le permitió, a él y a su tropa, aniquilar a sus enemigos”¹⁰⁸

¹⁰⁷ Para una análisis de corte antropológico sobre la Virgen del Valle, ver: Ana María LORANDI y Ana Edith SCHAPOSCHINK. “Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca” En: *Journal Société des Américanistes*. 1990. Vol. 76. También hay algunas referencias al culto de la Virgen del Valle en: J. C. ZURETTI. *Nueva historia eclesiástica argentina*. Buenos Aires, 1966. p. 128.

¹⁰⁸ Cayetano BRUNO. *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo V; Buenos Aires, 1968. p. 120-121.

Desde 1626 hubo, en la provincia de Santa Fe, un cuadro con la imagen de la Señora de la Pura Concepción. A partir del año 1636 sería famoso por haberse producido un milagro ante numerosos asistentes, autoridades locales, civiles, eclesiásticas y militares: el lienzo con la imagen de la Señora de los Milagros comenzó a “sudar” copiosamente por más de una hora.¹⁰⁹

En el año 1638 arriba al puerto, tras una terrible tormenta en la ciudad de Santa Fe, una barca desmantelada que contenía una imagen de Nuestra Señora de la Concepción, inexplicablemente salvada.¹¹⁰

Hasta 1647 dos fueron las imágenes de la Virgen que concentraban la devoción porteña de Buenos Aires: Una de ellas fue la Virgen del Carmen, favorita de los Carmelitas y venerada en la Catedral, y la otra fue la del Rosario, fomentada especialmente por los Dominicos.

En la misma década comienza a arraigar en Buenos Aires y alrededores, el culto a Nuestra Señora de Luján.¹¹¹

En 1656 ya existía en las Corrientes, el santuario de Itatí¹¹². La Virgen de la Merced, “Patrona Auxiliadora” de la ciudad de Corrientes, era considerada -ya en 1660- como la causante de la eliminación de plagas de gusanos, langostas y otras pestes¹¹³. También en Corrientes, la Virgen del Rosario, por los años 1661-67, era considerada como responsable del fin de una sequía.¹¹⁴

El 13 de septiembre del año 1692, durante un terremoto, se encontró caída al pie del altar mayor a una imagen de la Virgen en Salta que tenía el rostro hacia arriba (mirando al sagrario) y que no había sufrido daño alguno. El suceso fue considerado un milagro y a partir de entonces se conmemora esa fecha con festejos.¹¹⁵

Entre 1720 y 1770 ingresaron, por compra, distintas representaciones de la Virgen. Durante la primera mitad del siglo XVIII las imágenes marianas solían ser de origen español; luego, a partir del la segunda mitad del siglo XVIII, se hicieron

¹⁰⁹ C. BRUNO. *Ib.* p 121-125. También se puede consultar: ZURETTI. *Nueva Historia...* op. cit. p. 129.

¹¹⁰ C. BRUNO. *Historia de la Iglesia...* op. cit. p. 125-126.

¹¹¹ C. BRUNO. *Ib.* p. 129-133.

¹¹² C. BRUNO. *Ib.* p. 139. También en: ZURETTI. *Nueva Historia...* op. cit. p. 129.

¹¹³ C. BRUNO. *Historia de la Iglesia...* op. cit. p. 139.

¹¹⁴ C. BRUNO. *Historia de la Iglesia...* *Ib.* p. 139-140. Y también: ZURETTI. *Nueva Historia...* op. cit. p. 129.

¹¹⁵ J. C. ZURETTI. *Nueva historia...* op. cit. p. 129.

comunes otras imágenes (las del niño Jesús y los ángeles), que fueron ingresadas desde Nápoles.¹¹⁶

En la década de 1620 nos parece advertir el inicio de la expansión del culto a la Virgen María en el Río de La Plata.

Luisa Accati sostiene que el siglo XVII fue un tiempo en el que la Iglesia Católica, identificándose con la imagen de la Madre-Virgen de Cristo, se difunde (a nivel mundial) asociada a ese tipo de veneración en un marco de rivalidades entre católicos y protestantes; en el cual "...la defensa de las prerrogativas de la Virgen coincide con la defensa de las prerrogativas de la Iglesia y los sacerdotes"¹¹⁷.

Esto parece tener confirmación en el hecho de que el papa San Pío V prohibiera enseñar o predicar públicamente contra el misterio de la Concepción, fomentando su culto de manera oficial y censurando todo tipo de discusión acerca de la veracidad del misterio. El papa Gregorio XV fue aún más allá, extendiendo esta prohibición inclusive, a las conversaciones privadas.¹¹⁸ Como no había sido suficiente con todas estas directivas, el rey Felipe IV y casi todos los obispos españoles y sus cabildos instaron al papa Alejandro VII a aplicar el 8 de diciembre de 1661 la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* sobre el misterio de la Inmaculada Concepción, fomentando su culto de manera oficial y censurando todo tipo de discusión pública o privada acerca del culto y de la veracidad del misterio "...de cualquier modo que fuere, directa o indirectamente, bajo ningún pretexto, aún el de examinar si tal misterio es definible"¹¹⁹, bajo pena de privación e inhabilidad perpetua para predicar, enseñar e interpretar las divinas Escrituras, y tener voz activa o pasiva en las elecciones, etc. Este fue otro intento de remediar las *malas* interpretaciones del culto a la Virgen María.¹²⁰

El 6 de marzo de 1662 el mismo rey que solicitara la bula, Felipe IV, dictó una real cédula aplaudiendo la medida papal y ordenando una función solemne de acción de gracias en la capilla real, al igual que para los Consejos y preladados de la Corte, así como

¹¹⁶ Adolfo RIBERA y Héctor SCHENONE. *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. UBA. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Buenos Aires, 1948.

¹¹⁷ Luisa ACCATI. "El padre natural, entre símbolos dominantes y categorías científicas", en: *Anuario del IHES*. V. Tandil, 1990. p. 92.

¹¹⁸ C. BRUNO. *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo V; Buenos Aires, 1968 pp. 130-133.

¹¹⁹ *Bullarium Romanum*, t. XVI, *Augustae Taurinorum*, 1869, pp. 739-742. Citado en: C. BRUNO. op. cit. p. 132. Se puede ver esta bula en una transcripción tomada directamente del Archivo, en el Apéndice Documental de esta Tesis.

¹²⁰ C. BRUNO. *Historia de la Iglesia...* op. cit. pp. 131-133.

los arzobispos, obispos y cabildos eclesiásticos y seculares de todos los reinos de España, para que hiciesen demostraciones especiales en honor de la Virgen en el misterio de la Inmaculada Concepción.¹²¹

Esta real cédula fue dirigida al presidente y oidores de la Audiencia Real fundada en la ciudad de la Trinidad y puerto de Buenos Aires, y ordenaba que se llevarán a cabo, en toda su jurisdicción, demostraciones de culto a María con la mayor solemnidad posible.¹²²

Luego, en julio de 1664, veremos como en el Río de la Plata el obispo, la Real Audiencia y el cabildo secular actuaron juntos en función de avivar y celebrar oficialmente el culto a la Inmaculada Concepción, a través de homenajes, fiestas, juegos, además de todo el ceremonial específico de la Iglesia¹²³.

El 15 de mayo de 1693 el papa Inocencio XII, a instancias de Carlos II de España, extendió a todo el orbe católico (mediante un breve dado en Santa María la Mayor) el oficio, misa y octava de la Inmaculada Concepción.¹²⁴

Como ya hemos mencionado, Luisa Accati señala que: "...la devoción mariana goza en los países católicos de una expansión acentuada y manifiesta en el curso del siglo XVII."¹²⁵ Más adelante, la misma autora se refiere sintéticamente a las razones de oportunidad política que en el siglo XVII inducen a la Iglesia a acentuar la metáfora de "Iglesia como Madre-Virgen" acercando los méritos de la Madre a los del Hijo, es decir: María como Corredentora. Esta situación favorecería al grupo de sacerdotes católicos que se constituirían, a diferencia de los pastores del protestantismo, en un grupo moralmente superior a los laicos, mediando como la Madre María, entre los hombres y Dios. En los países protestantes la Virgen, como figura sagrada, y el celibato de los sacerdotes, pierden privilegios espirituales. Para los católicos el sacerdote¹²⁶ sigue siendo un casto mediador¹²⁷, como María.

¹²¹ C. BRUNO. *Ib.* p. 132.

¹²² C. BRUNO. *Ib.* pp. 133-134.

¹²³ En el Apéndice Documental de esta Tesis se pueden ver en detalle las disposiciones tomadas por el Papa y el Rey para favorecer el culto a María.

¹²⁴ C. BRUNO. *Ib.* p. 133.

¹²⁵ ACCATI. "El Padre Natural..." *op. cit.* p. 92.

¹²⁶ ACCATI. *Ib.* p. 93

¹²⁷ ACCATI. *Ib.* p. 95.

Pero volvamos un poco al inicio del culto mariano, específicamente, en el Río de La Plata.

Para el período anterior a la difusión del culto de María, la conquista del amplio territorio estaba aún en sus comienzos. Y respecto de la particularidad del culto a la Virgen de Luján, podemos decir que se trata de una de las más tempranas advocaciones en el Río de la Plata y la Gobernación del Tucumán. De hecho, no encontramos referencias previas a milagros entre las imágenes representadas en Buenos Aires, donde sabemos que las hubo desde mucho antes de su venida del Brasil. Para el resto del territorio mencionado, sólo aparecen comentarios sobre los milagros de la imagen de la Virgen del Valle de San Fernando de Catamarca.

En el caso de la Virgen de Luján, quizás el hecho de haber sido uno de los primeros iconos a los que se le atribuyeron milagros, pudo haber favorecido su culto por una rápida difusión en un ámbito regional aún despoblado de imágenes consideradas milagrosas.

Recordemos que toda la gente que entraba o salía de la ciudad portuaria de Buenos Aires hacia el norte debía pasar obligatoriamente por Luján. La receptividad en el interior habría estado condicionada por las creencias populares en la “Santa Madre Iglesia”, y su posición cada vez más firme respecto a la Inmaculada Concepción, confirmada mediante la intervención del rey español y la bula papal que hemos mencionado.

Las mismas pautas de apariciones de la Virgen en España se reiteran en los casos de apariciones de imágenes de la Virgen en América. Estas imágenes eran expuestas ante la heterogénea sociedad colonial. Lo más importante debió haber sido la *función* del milagro. Y en ese sentido creemos que la mecánica de apariciones de la Virgen, entre las cuáles la de Luján fue una de las primeras en el Río de la Plata, respondió bastante coherentemente a dichos patrones, por ejemplo: la presencia de anomalías en la conducta de los bueyes (indicando la presencia sobrenatural); la cualidad de sanar a los enfermos atribuida al icono, pese a lo tardío de su aparición, dado que se produjo en América, y por ende, iniciado el siglo XVII, prácticamente inaugurando la ocupación de nuevos territorios y en el marco de otras apariciones del mismo tipo, y no sólo para el área rioplatense, también para el resto de Hispanoamérica.

Recordemos el caso de la Virgen de San Fernando del Valle de Catamarca, apenas anterior al de Luján: allí tenemos un icono recuperado de una gruta por manos de un español hacendado, que habría de convertirse en su propietario y “protector”, quien trasladó a la imagen a sus tierras dando origen allí a un nuevo poblado. Una historia bastante parecida a la de Ana de Matos y a la que nos referiremos en detalle más adelante.

En otras palabras, los conquistadores peninsulares y sus descendientes que accedieron no sólo a las riquezas locales, sino que eran portadores de las tradiciones católicas españolas, podrían haber constituido los agentes promotores del culto mariano en la colonia, contenidos, además, en el clima de ideas sensible a la Contrarreforma y a la posición de las autoridades religiosas y políticas frente a la difusión del catolicismo y la mediación de la Virgen. Lorandi y Schaposchnick, para el caso catamarqueño, suponen que un clima de crisis influyó favoreciendo el arraigo y la difusión del culto mariano, en un contexto de tensión en las relaciones sociales de ciertos grupos étnicos, frente al traumatismo de la conquista, sumado el temor social producido por la inestabilidad de vivir en zonas fronterizas y de reciente ocupación, expuestos los pobladores a posibles enfrentamientos¹²⁸. Este marco de *desprotección* social fertilizaría el campo -como se advierte también en España- para el arraigo del culto a la *mediadora* ante Dios.

El tiempo iría consolidando esta devoción a través de una serie de ritualizaciones -el traslado oficial, las peregrinaciones, la exhibición de los exvotos, los rezos y pedidos colectivos con participación del cabildo, y las sucesivas mejoras del santuario para albergar mas gente y “adecentar” el culto-, en una oleada expansiva de divinidad y religiosidad.

Por otra parte, en este tipo de procesos los hombres han tendido a atribuir a las imágenes deseos, elecciones y sentimientos *humanizándolas*, en cierto sentido, paralelamente a una “condensación simbólica”¹²⁹, entendiéndolo por tal la concentración en el ícono de la *virtud*, la *gracia*, el *favor divino*, los *efluvios benignos*, etc. Es decir, parecería que, por ejemplo en el caso de las traslaciones, los íconos *eligen* el sitio para la erección de su santuario, o bien manifestasen dolor y congoja (las vírgenes que lloran,

¹²⁸ A. LORANDI y A. SCHAPOCHNIK. “Los milagros de la Virgen del Valle...” op. cit.

¹²⁹ Carlos PRAT i CARÓS. “Los santuarios marianos en Catalunya: Una aproximación desde la etnografía”, en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ (Comps.). *La religiosidad popular*. Vol.

sudan o sangran), así como en otras circunstancias las imágenes manifestarían su alegría, sonriendo. Este proceso de humanizar a las imágenes no estaría desvinculado a la costumbre de vestir las, cambiarlas y enjuagarlas (típico del siglo XVIII) como a las personas, frente al hieratismo de las imágenes de los primeros santuarios. Dialécticamente, los hombres vinculados con el icono absorben un poco de ese halo de prodigio que lo rodea, modificando su *status* en la sociedad, legitimando su imagen social con un creciente prestigio. Es el caso del intermediario a partir del hallazgo, de los sacerdotes del santuario, los sacristanes, capellanes, patronos, de los vecinos del santuario, etc. "quienes pretenden apropiarse del poder que *como símbolo-talismán* ancestral el icono posee por sí mismo"¹³⁰.

III. *Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 242.

¹³⁰ Joan PRAT I CARÓS. "Los santuarios marianos en Catalunya: Una aproximación desde la etnografía", en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRIGUEZ (Comps.). *La religiosidad popular*. Vol. III. *Hermandades, romerías y santuarios*. Anthropos, Barcelona, 1989. p. 243.

5. Alrededor de una *imagen*: los vecinos y el santuario de Luján

“Es la Virgen de Luján la primera Fundadora de esta Villa.”

Inscripción en la rayera enjoyada de la imagen
desde principios del siglo XIX.

En la actual localidad de Luján (Provincia de Buenos Aires) existe una basílica nacional que alberga una imagen de la Inmaculada Concepción de la Virgen. María, en su advocación lujanense, concentra la devoción de gran parte de la población de la Argentina e, inclusive, de católicos de otros países. La Virgen de Luján ha sido declarada patrona de Argentina, Uruguay y Paraguay. Los actos y rituales que se celebran durante las conmemoraciones que corresponden al almanaque mariano atraen enormes peregrinaciones y también, limosnas para el santuario. Esta fuerte devoción popular tiene orígenes en los milagros atribuidos a la imagen desde tiempos coloniales y que han sido transmitidos hasta nuestros días a través de la tradición.

En el presente apartado se pretende revisar algunas de las fuentes más conocidas sobre los orígenes del culto a la Virgen de Luján pero desde una perspectiva muy diferente de la producción historiográfica tradicional realizada en general, por sacerdotes. Esos trabajos se encuentran fuertemente marcados por la vocación de resaltar que fue “la Virgen de Luján, la primera fundadora de esta Villa” (como reza el adorno con potencias que lleva la imagen desde el siglo XIX) y, también, que se trata de un poblado de antiguas raíces católicas y en consecuencia, de un foco difusor de la fe. Por consiguiente, esa producción escrita ensalza los orígenes milagrosos del culto local y del poblado, acentuando los aspectos pretendidamente excepcionales de la tradición lujanense y desatendiendo, como contrapartida, una perspectiva comparativa que inscriba este fenómeno en el conjunto de las manifestaciones relacionadas con el culto mariano en diferentes regiones.

Por cierto, el extenso abanico temporal sugerido por las mismas fuentes nos sitúa en un terreno inestable desde el punto de vista historiográfico, causado por la escasez de estudios sobre la campaña bonaerense en el siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, sobre todo para los temas vinculados a la Iglesia y a las formas de religiosidad.

Precisamente por ello, una aproximación a la cuestión del culto mariano comenzando por sus orígenes coloniales, contribuirá a disminuir esa carencia.

Analizaremos básicamente las dos versiones escritas más antiguas de la historia de la Virgen de Luján. Se trata de dos fuentes que consideramos centrales en la transmisión del discurso tradicional. Hemos aplicado un enfoque comparativo respecto del modelo narrativo de otras tradiciones marianas de raíz española (inclusive de origen medieval), buscando los elementos constitutivos, la existencia o no de patrones comunes, la configuración de una red espacial y una trama social alrededor de la imagen y su santuario.

5.1. Dos versiones del milagro

Las primeras crónicas del milagro de la Virgen de Luján consisten en recopilaciones realizadas por sacerdotes de testimonios transmitidos oralmente de generación en generación.

Las más antigua de ellas fue escrita en 1737, por el R. P. Fr. Pedro Nolasco de Santa María¹³¹ de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes, y fue hecha como declaración ante el Juez Comisionado Fr. Nicolás Gutiérrez, Provincial de la Orden de Predicadores.

La segunda de ellas fue escrita por el franciscano Antonio Olivier entre 1760 y 1770 y editada en 1812¹³² por el capellán Felipe José Maqueda.¹³³

¹³¹ Archivo Basilica Nacional de Luján (ABNL) "Declaración hecha por los años de 1737, ante el Juez Comisionado, Fr. Nicolás, Provincial de la Orden de Predicadores, por el R. P. Fr. Pedro Nolasco de Santa María, de la real y militar orden de Nuestra Señora de las Mercedes, persona de mucha autoridad y Maestro de su Orden, sobre el origen y Milagros de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Luján"; también en Jorge María SALVAIRE (sacerdote de la Orden de S. Vicente de Paul), *Historia de Nuestra Señora de Luján: su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto*. Tomos I y II. Buenos Aires, 1885. Apéndice Documental B, pp. 13-15.

¹³² ABNL. "Noticias sobre el origen de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Luján, su Santuario y su culto, sacadas del Libro que en 1737, mandó fornar el Comisionado del Cabildo Eclesiástico, Sede Vacante, Dr. D. Francisco de los Ríos y Gutiérrez, y dadas á la estampa en 1812, con aumento de noticias posteriores, por el devoto Capellán de Nuestra Señora de Luján, D. Felipe José de Maqueda", en Jorge SALVAIRE. *Historia de Nuestra Señora de Luján...*, Apéndice Documental A. pp. 3-12. También se la puede ver en el Archivo Histórico de Luján como: *Historia Verídica del origen, fundación, y progreso del Santuario de la Purísima Concepción de N. Sa. de la villa de Luxan; con Novena á la Ssma. Virgen*. Dispuesta por el R. P. Fr. Antonio de OLIVER, Misionero Apostólico del orden de San Francisco y dada á luz por el Presbítero D. Felipe José MAQUEDA, tierno devoto de María Ssma. en su sagrada imagen de Luxan. Buenos Ayres; Imprenta de los Niños Expósitos. Año de 1812.

1737: La primera versión

Fray Santa María cuenta que, gracias al fluido comercio entre Buenos Aires y Brasil, un portugués vecino de Córdoba, hacendado en Sumampa, pidió a un paisano del Brasil que le trajera una imagen de la Virgen para la capilla de su hacienda. Le remitieron dos encajonadas por separado, por barco y luego por tierra en un carretón. El conductor se detuvo a orillas del río Luján en propiedad de otro portugués llamado Rosendo. A la mañana siguiente, cuando quisieron partir, los bueyes quedaron inmóviles. Al descargar la carreta los bueyes la movieron con facilidad. Volvieron a cargarla con ambos cajones y nuevamente quedaron detenidos. Las personas de la estancia, que habían ido a despedir a los de la caravana, preguntaron qué cosa llevaban esos bultos y el conductor respondió que se trataba de lo mismo que traía desde hacía varios días: dos imágenes de la Virgen. Entonces procedieron a probar quitando del carretón una de las cajas. El carretón seguía sin moverse. Trocaron los cajones y la carreta se movió. Los presentes interpretaron que una de las imágenes quería quedarse en ese pago, de manera que la caravana siguió su camino hacia Sumampa, tras haber dejado a orillas del río de Luján, una imagen de la Concepción que permaneció muchos años en la estancia de Rosendo en “un oratorio muy corto y muy venerado en todo el pago”¹³⁴.

Aquel estanciero destinó un negro llamado Manuel al cuidado de la imagen, quien la alumbraba permanentemente. Tras la muerte del dueño, la estancia quedó despoblada. Muchos devotos y romeros acudían al oratorio movidos por los milagros de la imagen. Como la estancia no tenía dónde albergarlos, Ana de Matos pidió la imagen de la Virgen para llevarla a su hacienda en las orillas del mismo río de Luján. Con el tiempo se produjo un breve litigio entre los herederos de Rosendo y Ana de Matos por la propiedad de Manuel; éste fue a la ciudad a alegar que su amo anterior le había dicho varias veces que él solamente era esclavo de la Virgen y consiguió que se resolviera el litigio a su favor. De esta manera, el negro Manuel se quedó en la capilla de Ana de Matos acompañando a la imagen como su sacristán.

¹³³ Maqueda fue, además de Capellán del Santuario, el mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario en Luján. Cfr. ABNL. “Libro de Constituciones y Elecciones de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario en Luján”. Ver, por ej., registros del año 1792.

¹³⁴ ABNL. “Declaración hecha por los años de 1737...”; Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental B. p.14.

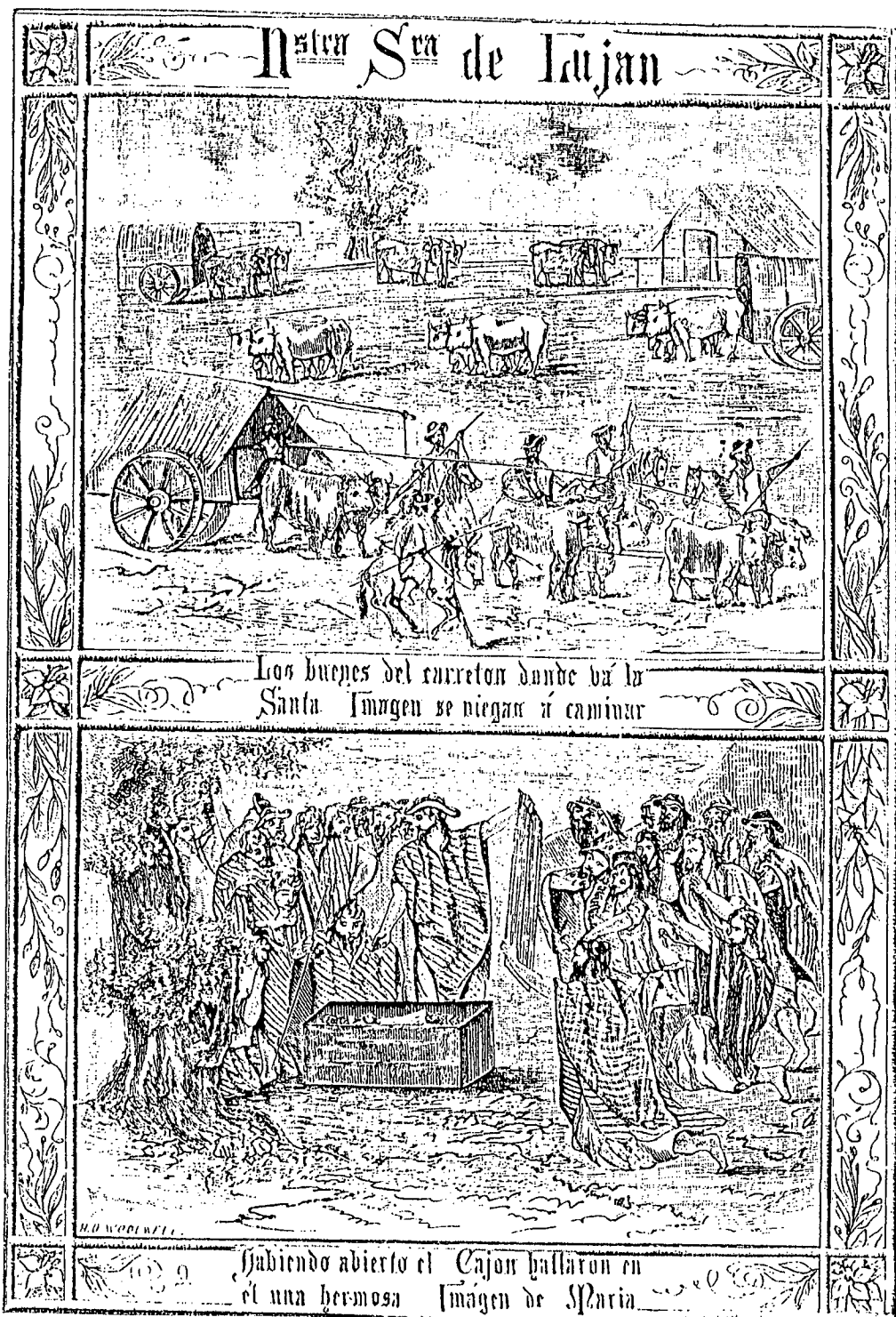


FIGURA 13. Dos escenas que representan el milagro de Luján.

Reproducción de grabados antiguos, editados en 1885 (junto con los relatos de 1737 y 1760-70) por el sacerdote Jorge Salvaire, promotor del actual edificio del santuario de la Virgen de Luján.

Fray Santa María declara haber conocido a Manuel personalmente, cuando ya éste era muy anciano. Según su relato, Manuel trataba con mucha familiaridad a la imagen que representaba a la Virgen. El esclavo reprendía a la imagen cuando algunas mañanas ésta aparecía llena de rocío y con abrojos en el vestido “por salirse sin necesidad de su nicho, pudiendo obrar maravillas desde allí”.

Don Pedro de Montalbo, un clérigo presbítero de Buenos Aires, acudió a una novena dedicada a la Virgen. Muy cerca del templo cayó víctima de un ataque de la enfermedad que lo afectaba, quedando aparentemente sin vida. El negro Manuel le *ungió* el pecho con el aceite de la lámpara de la Virgen, y el clérigo sanó. Entonces el esclavo le anunció que la Virgen le había dicho que deseaba que Montalbo fuera su capellán. Éste se desempeñó fervorosamente en el cargo, haciendo que la fama de la Virgen de Luján llegara del pago a la ciudad y hasta provincias remotas, “pues de todas partes acudían enfermos a buscar su medicina”¹³⁵. Instituyó la fiesta a la Virgen nombrando por mayordomo a Manuel Casco de Mendoza¹³⁶ y se dio inicio a la fábrica de la capilla en unas tierras que donara Ana de Matos.

Fray Santa María dejó registrados una serie de milagros atribuidos a la Virgen de Luján: sanaciones de distintos tipos de enfermedades, recuperación de prendas robadas, niños salvados de tempestades por mano de la Virgen. Los *ex voto* manifestaban públicamente el agradecimiento de los fieles ante la mediación de María y, también, representaban los motivos y las circunstancias de la intervención de la Virgen en favor de los suplicantes. De tal modo que piernas y brazos de plata o cera, pinturas acerca de personas salvadas durante graves accidentes, grilletes de cautivos liberados, entre otros objetos, tapizaban las paredes del santuario.

1812: La segunda versión

La segunda crónica escrita sobre el milagro y la historia de la Virgen coincide en gran parte con la anterior, pero trae el agregado de otras noticias posteriores realizado por el franciscano Olivier, entre los años 1760 y 1770. Como hemos anticipado, esta segunda versión fue publicada luego, en 1812, por el capellán de la Virgen de Luján, don Felipe José Maqueda, sin demasiadas alteraciones. La nueva versión contiene

¹³⁵ ABNL. “Declaración hecha por los años de 1737...”; Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental B. p.15.

¹³⁶ Cfr. Archivo General de la Nación (AGN), Sala IX 48-9-4, t. 65 p. 77.

información que no figura en la que acabamos de resumir y da cuenta no sólo del tiempo transcurrido sino de la transformación de algunos elementos que conformaron la primera versión del fraile Santa María.

Entre la nueva información consignada figura, además, otro argumento esgrimido por Matos para solicitar el cambio de lugar de la imagen: su estancia estaba más cerca de la ciudad de Buenos Aires que la de Rosendo; también se señala que la porción de tierra donada por Ana de Matos para la capilla distaba “cuatro o cinco cuabras” de su estancia¹³⁷. Rosendo, el anterior propietario de la imagen, accedió con facilidad a su venta convencido de que los romeros le robaban parte de sus ganados, y a cambio de la imagen recibió de Matos “no menos de 200 pesos”¹³⁸, dato que no consta en la versión anterior.

La segunda versión publicada por Maqueda señala una serie de hechos milagrosos vinculados al traslado de la representación de la Virgen: Ana de Matos la colocó en “un cuarto decente” hasta que se levantara un oratorio más prolijo, pero la imagen desapareció tres veces, encontrándola siempre en su antigua “capilla de Oramás”¹³⁹, como si aquella hubiere regresado “sin recurso alguno humano”¹⁴⁰. Matos, desconsolada y temerosa de que la Virgen castigase su porfía, no se atrevió a traerla por tercera vez y dio parte a los cabildos eclesiástico y secular de Buenos Aires. Para entonces la imagen ya era famosa en la ciudad de Buenos Aires, por los repetidos milagros sucedidos ante quienes la invocaban, razón por lo cual

“fue fácilmente creída dicha doña Ana, cuando vino a dar parte del suceso a los superiores eclesiástico y secular. Confirieron entre sí el caso el Ilmo. Sr. Obispo, don Fray Cristóbal de la Mancha y Velazco, y el Gobernador de esta Provincia, el señor don Andrés de Robles, y resolvieron sería conveniente que ambos fueran a cerciorarse mejor de este portento, y a trasladar la Santa Imagen a la hacienda de la dicha doña Ana Matos, en donde los vecinos de Buenos Aires pudiesen hacer con menos incomodidad sus romerías. A los señores Obispo y Gobernador siguieron varios personajes de ambos Cabildos, con un sin número de la gente vulgar,

¹³⁷ ABNL. “Noticias sobre el origen de la Santa Imagen... 1812”; Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental A. pp. 5 y 8.

¹³⁸ ABNL. “Noticias sobre el origen de la Santa Imagen... 1812”; Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental A. p. 5.

¹³⁹ La capilla de Oramás (sucesor de Rosendo) estaba ubicada sobre el Camino Viejo. Sabemos que a la altura de la actual localidad de Pilar.

¹⁴⁰ ABNL. “Noticias... 1812”, Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental A. p. 5.

dirigiendo todos su camino a la estancia de Oramás. Bien informados sobre la verdad del suceso, levantaron en andas la milagrosa imagen, y formando una devota procesión en que todos iban a pie y muchos enteramente descalzos se encaminaron a la casa de dicha doña Ana.”¹⁴¹

A este traslado se sumaron los soldados de la Guardia cercana. Al llegar a la casa de Ana, instalaron la imagen en un altar levantado en una sala. El obispo autorizó que allí se celebrase misa. Las ceremonias y las misas solemnes duraron tres días festivos; a partir de entonces la imagen no volvió a irse de allí. Entre las posibles razones para la permanencia de la estatuilla de la Virgen en casa de Matos, estaría la decencia con que esta vez se realizó el traslado, o bien porque en esta oportunidad acompañó a la imagen su esclavo Manuel¹⁴². El narrador se inclina a favor de este último argumento y, según lo que se aporta en esta versión, Manuel era un negrito angoleño de ocho años, que habría venido con el mismo conductor de la carreta que trajo los bultos desde Brasil. Respecto del posterior litigio sobre la propiedad de Manuel, se habría resuelto cuando Ana de Matos le pagó al heredero de Rosendo unos cien pesos por el esclavo.

En esta versión se menciona la semejanza entre el vínculo de la Virgen de Luján con el negrito, y el de Nuestra Señora de Guadalupe con el indio Juan Diego. El narrador destaca que en ambos casos, las imágenes representan a la Concepción y que ambas se valieron de estos seres “simples”:

“...Nuestra Señora de Guadalupe, que también es de la Concepción, y se venera en su cerrito distante una legua de la ciudad de México, así también quiso valerse de este cándido negro para propagar los cultos de la Imagen de Nuestra Señora de Luján, distante doce leguas de la ciudad de Buenos Aires.”¹⁴³

Maqueda hizo hincapié en la extremada familiaridad del esclavo en el trato con la imagen de la Virgen, e intentó explicar recurriendo a comparaciones, las “salidas” de la imagen:

¹⁴¹ ABNL. “Noticias... 1812”, Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental A. pp. 5-6.

¹⁴² Maqueda apunta que ya en la ermita de Rosendo se había elegido a un negrito esclavo para que atendiese la imagen de la Virgen. “... se destinó un negrito de poco más de ocho años, llamado Manuel, natural de Angola, de rara candidez y simplicidad para que cuidara el culto de la Santa Imagen. Había venido con el conductor que fue de las Sagradas Imágenes”

¹⁴³ ABNL. “Noticias... 1812”, Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental A. p. 7.

“...No extrañe el crítico estas salidas de la Imagen, ni menos que en su vestuario se encontraran cadillos, abrojos, polvo o barro. No es esta la primera imagen de la Virgen Santísima de quien se leen semejantes portentos; y dejando por ahora varias, hablaré sólo de una de quien hace memoria el Reverendo Padre Fr. Agustín de Sta. Maria en su *Santuario Mariano*. Dice este autor, que en la Catedral de Lisboa, se venera una imagen o Simulacro de la Virgen con el título de Nuestra Señora la Grande, la cual imagen por sentencia del Juez Eclesiástico, estuvo antes colocada en la Iglesia parroquial de San Pablo, y que un día a otro, se pasó a la Catedral por sí misma o sin que impulso humano tuviese concurso alguno a este tránsito, y lo mas admirable, al parecer, por sus propios pies, porque en la fimbria de la túnica talar que viste, se hallaron no pocas manchas de barro de las calles, con algunos de aquellos insectos que suelen criar los lodazales. ¿Quién duda que, tanto la Imagen de Nuestra Señora la Grande, como la Imagen de Nuestra Señora de Luján, serían llevadas de un lugar a otro por manos de los Santos Ángeles? (...) lo cierto es que el negro Manuel, con los cadillos, y abrojos, barro y polvo, que sacudía del vestido de la Virgen obraba maravillas.”¹⁴⁴

A la muerte del esclavo Manuel se le hallaron en depósito 14000 pesos de limosnas que devotos y peregrinos habían ofrecido para el culto. Con ese dinero se fundaron las haciendas de ganados que poseería el santuario.

Matos estableció en su donación de tierras, una cláusula acerca de que la imagen no debía salirse de los términos de la cuadra que había otorgado para levantarle una capilla y le donó un cuarto de legua de su propia estancia río abajo para albergar las limosnas en ganado que los devotos ofrecían a la Virgen. La construcción de la capilla comenzó en 1677 y se concluyó en 1685. Don Pedro Montalbo, fundó hacia el final de su vida una capellanía en favor de la Virgen por 1400 pesos de principal, los que impuso sobre la casa de don José Bolaños para que rindiesen setenta pesos anuales a quien fuere capellán. Montalbo había difundido el culto celebrando anualmente, y con toda solemnidad, la fiesta de la Inmaculada Concepción el día 8 de diciembre. Vecinos de Buenos Aires y también de provincias muy remotas iban al santuario en romería, a buscar remedio a sus males. Con esto empezó a poblarse aquel pago¹⁴⁵.

¹⁴⁴ ABNL. “Noticias... 1812”, Jorge SALVAIRE. Ib. Apéndice Documental A. pp. 7-8.

¹⁴⁵ ABNL. “Noticias... 1812”, Jorge SALVAIRE. Ib. Apéndice Documental A. p. 9.

Con el correr de los años muchos devotos pasaron por el templo. Quien más se destaca en la historia de Luján durante el siglo XVIII es don Juan de Lezica y Torrezuri, un importante comerciante vizcaíno que venía desde Perú, donde residía. Agradecido a la Virgen por la sanación de su enfermedad, le prometió al capellán Vejarano auxiliarlo económicamente en la mejora del templo. Aunque pensaba irse de vuelta a España, Lezica se estableció en la ciudad de Buenos Aires y, tal como lo había hecho antes en Yungas (Alto Perú), se hizo cargo de la obra de Luján en 1754.

En ese año fray Francisco Plaza, prior provincial de la Orden de los Predicadores de Santo Domingo, colocó la piedra fundamental del santuario. El sucesor del obispo Arregui, el obispo Cayetano Marcellano y Agramont, nombró a Lezica como *síndico procurador ecónomo de la fábrica*. Colocaron la imagen de la Virgen en su camarín el día 8 de diciembre del año 1763. Este traslado se hizo con asistencia de mucha gente del clero, comunidades religiosas y gran concurso del pueblo de Buenos Aires, "...que en devota procesión, llevaron por toda la plaza el Santísimo Sacramento bajo de Palio a la sagrada Imagen Santísima en hombros de los sacerdotes..."

"...Uno de los que fomentaron con su actividad la fábrica de este templo, fue el Capellán Dr. don Carlos José Vejarano, auxiliado por el Síndico Lezica, en cuyo poder los fieles depositaban las continuas y copiosas limosnas que ofrecía la piedad de los fieles, y con conocimiento de entrambos se expedían a favor de la piadosa fábrica, como lo manifiestan los libros de cuentas, en los cuales hay constancia, que de las limosnas gratuitas y productos de la estancia de la Santísima Virgen, se gastaron en su Templo 57398 pesos y cuarto reales.(...)"¹⁴⁶

Lezica aumentó la estancia comprando más terrenos y llegó a herrar en ella hasta 5000 cabezas de ganado. También mejoró las viviendas de los capellanes del santuario e hizo algunos cuartos de alquiler de la pieza que servía de capilla interina, cuando destruyó la vieja. También realizó un puente sobre el río con licencia del rey, a beneficio de aquella fábrica. El producto del pontazgo quedó a beneficio del santuario por doce años. Luego pasó al cabildo de la villa de Luján, organismo creado a instancias del título de *Villa* que Lezica obtuvo para el poblado que se había reunido en torno al santuario de la Virgen.

¹⁴⁶ ABNL. "Noticias... 1812", Jorge SALVAIRE. Ib. Apéndice Documental A. p. 11.

5.2. La imagen y la Virgen

“SIMULACRO: Imagen hecha à semejanza de alguna cosa venerable, ó venerada. Lat. Simulacrum. Vale también aquella especie, que forma la phantasia de lo que en sueños se representa. Lat. *Phantasma*.”

RAE. *Diccionario de la lengua castellana*. Ed. Joachin Ibarra. Madrid, 1780

El culto mariano de Luján emergió en pleno siglo XVII y se desarrolló alrededor de una pequeña estatua, o *simulacro*¹⁴⁷, que representa a María en su advocación de la Inmaculada Concepción. Se trata de una pieza realizada en barro y mide, apenas, 38 centímetros de altura. Es de escaso valor artístico y proviene, como muchas otras en esa época, del Brasil. Su cabello es largo, moreno y suelto; tiene las manos unidas sobre el pecho en gesto de oración, y su vestido se compone de una túnica encarnada y un manto azul con estrellas blancas. A sus pies están la clásica media luna y las cabezas de cuatro querubines con alas desplegadas.

Esta imagen-objeto, como diría J. Baschet, fue descubierta según la tradición en una situación de milagro, por gracia de su propia voluntad. En ese sentido, pese a que su creación fue realizada por manos humanas (no se trata, lo mismo que todas las imágenes de culto en Buenos Aires, de una imagen *acheiropoiética*¹⁴⁸), y se logra dotarla de cierto carácter sagrado en función de esa posterior alteración del orden natural. El reconocimiento formal de su relación con la divinidad vendrá recién cuarenta años después del hallazgo, cuando el obispo de Buenos Aires la consagre ritualmente. Por cierto, las mismas tradiciones lujanenses dan información acerca de la función para la que había sido diseñada: la devoción privada en una capilla del interior del Tucumán, propiedad de un hacendado portugués.

Seguramente se constituyó en objeto de culto antes de ser consagrada. Con el tiempo se fue destacando su poder vinculado al milagro¹⁴⁹ y su función pasó de ser imagen-objeto de devoción privada a constituirse en una representación cargada de eficacia simbólica, destinada al culto público.

¹⁴⁷ Tomamos el término *Simulacro* porque, además, es la palabra usada por los mismos sacerdotes que recuperan la tradición lujanense para referirse a la estatua que *representa* a la Virgen.

¹⁴⁸ Las imágenes *acheiropoiéticas* son aquellas cuyo origen es atribuido totalmente a manos sobrenaturales, o bien fueron iniciadas por artesanos y terminadas milagrosamente.

¹⁴⁹ “*Milagro*: Obra divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura contra el orden natural”. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). *Diccionario de la lengua castellana*. Ed. Joachin Ibarra. Madrid, 1780.



FIGURA 14. *Imagen original de Nuestra Señora de Luján.*
Basilica Nacional de Luján.

Esta fotografía fue realizada por Carlos Lucero en 1904, antes de que la estatua fuera encerrada en el actual estuche de plata que está por debajo de los vestidos con que suele mostrarse en público, con el propósito de prevenir el desmoronamiento de su arcilla.

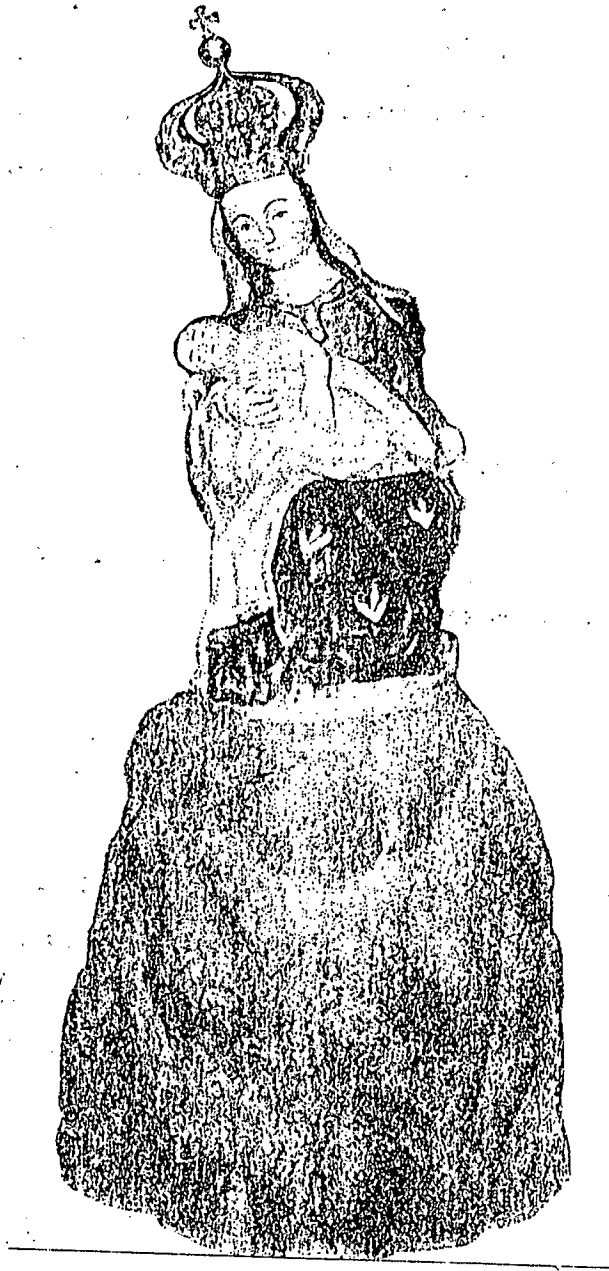


FIGURA 15. *Imagen original de Nuestra Señora de Sumampa.*
Santuario de Sumampa. Santiago del Estero.
Fotografía realizada por Espíndola-Lucero. El pedestal ha sido agregado posteriormente a la estatua.

Si pretendemos analizar la consolidación del culto lujanense a la Virgen, sería conveniente referirnos, primero, a una escala muchísimo más amplia que es la del crecimiento del culto mariano en general a través de los siglos, proceso de consolidación donde la devoción lujanense se inscribe apenas como un episodio.

En cuanto al proceso más general del culto mariano, sabemos que la Virgen fue tomando un lugar cada vez más preponderante respecto del que ocupaba en las Escrituras, donde apenas se la menciona en pocos pasajes (Anunciación-Encarnación, Visitación, Huida, Bodas de Canáa, Pasión de Cristo).

Las discusiones sobre su propio nacimiento en relación a la herencia del Pecado Original así como los debates y herejías acerca de la virginidad antes, durante y después del parto, han hecho de este personaje un sujeto cuyo perfil ha sido oficialmente delineado por la Iglesia: María fue escogida por la voluntad divina desde su nacimiento, eximida de culpa, y dentro de su cuerpo se daría la Encarnación del Mesías. La resolución de la Iglesia acerca de la consagración del Dogma de la Inmaculada Concepción cerró los debates acerca de su nacimiento (y concepción) sin Pecado Original recién en el año 1854.

El cuerpo de María ha sido visto como un continente, un lugar consagrado en virtud de su incorruptibilidad: “la cerradura de la puerta del templo de Dios, nunca fue corrompida”¹⁵⁰, mencionada muchas veces como *Hortus conclusus* (“Jardín Cerrado”¹⁵¹), y por lo tanto la representación alude a esa excepcionalidad como espacio sagrado donde se produjo el milagro fundante del cristianismo: La Encarnación del Hijo de Dios, uno de los principales Misterios del Cristianismo.

La advocación de la Inmaculada Concepción, representación emblemática de la Virgen que ha alcanzado gran popularidad de la mano de las órdenes religiosas (franciscanos y jesuitas, particularmente) y de la corona española, ha dado origen a múltiples y variadas devociones locales. En el imperio español se difundió

¹⁵⁰ Esta afirmación data del siglo VII, y fue esgrimida por San Ildefonso, Obispo de Toledo, quien defendió la virginidad mariana frente a las blasfemias y herejías judaizantes. Cfr. José MADDOZ, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera. Estudio y edición crítica de la Vida de San Ildefonso y de la traducción del tratado “De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infideles”, por el Arcipreste de Talavera*. Madrid, 1943.

¹⁵¹ “*Hortus conclusus*: Motif fréquent des gravures et des tableaux du XV e siècle, le hortus conclusus est le jardin clos qui symbolise la virginité de la Vierge. Il est assimilé au jardin du Paradis et rapproché, exceptionnellement, du jardin courtois”, en: Maurice DAUMAS. *Images et sociétés dans l'Europe moderne. 15e-18e siècles*. Armand Colin. Paris, 2000. p. 202.

enormemente y cada una de ellas goza, en su área de influencia, de un culto particular en torno a su imagen.

La imagen de la Virgen en su advocación lujanense constituida en objeto de culto concentra, según los relatos analizados y la posterior tradición, la cualidad de representar una Virgen limpia de culpas y elegida como primer vehículo corporal de la encarnación de la palabra divina.

La complejidad del estudio de los tres vértices de un triángulo que relaciona la *imago*, la sociedad y el sujeto que ha producido dicha imagen¹⁵², abre un campo que no podemos recorrer enteramente en los términos del presente trabajo, especialmente por las dificultades de establecer información sobre el artista que produjo la estatua en cuestión.

En términos teóricos se puede afirmar que la imagen ha sido creada para aludir a una idea de mujer elegida y sin mácula. Una mujer pura y digna de ser esposa celestial, de aspecto añorado, ajena al contacto carnal, dotada de inocencia y candidez, y con la que se pretende transmitir una idea de suavidad y misericordia. Es la representación del prototipo de ideal femenino y, al mismo tiempo, es la portadora de la prueba del poder de Dios en relación a que su encarnación entre los hombres se haría en el seno de esta mujer. Por cierto, la representación de la media luna alude a la imagen de una “Mujer del Apocalipsis” que se advierte en la Biblia y en la que se ha querido leer un vaticinio de la persona de María, y que ha sido retomada frecuentemente por la iconografía.

En este objeto material, en esta imagen, también se encuentran los dos sentidos del concepto de *representación* tal como se entiende para las sociedades de Antiguo Régimen¹⁵³: es, por un lado, la representación que muestra una ausencia (la efigie, bajo la forma de un *simulacro*, muestra una Virgen ausente), y por otra parte es la exhibición metafórica de una presencia ante la vista de los fieles, que tiene un sentido simbólico y amerita la veneración correspondiente¹⁵⁴.

Dentro del vastísimo conjunto de las representaciones marianas la imagen de la “Pura y Limpia Concepción” de Luján habría “manifestado su voluntad” de quedarse en

¹⁵² Jean-Claude SCHMITT. “La culture de l’imago”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51 Année, n° 1. Janvier-février, 1996.

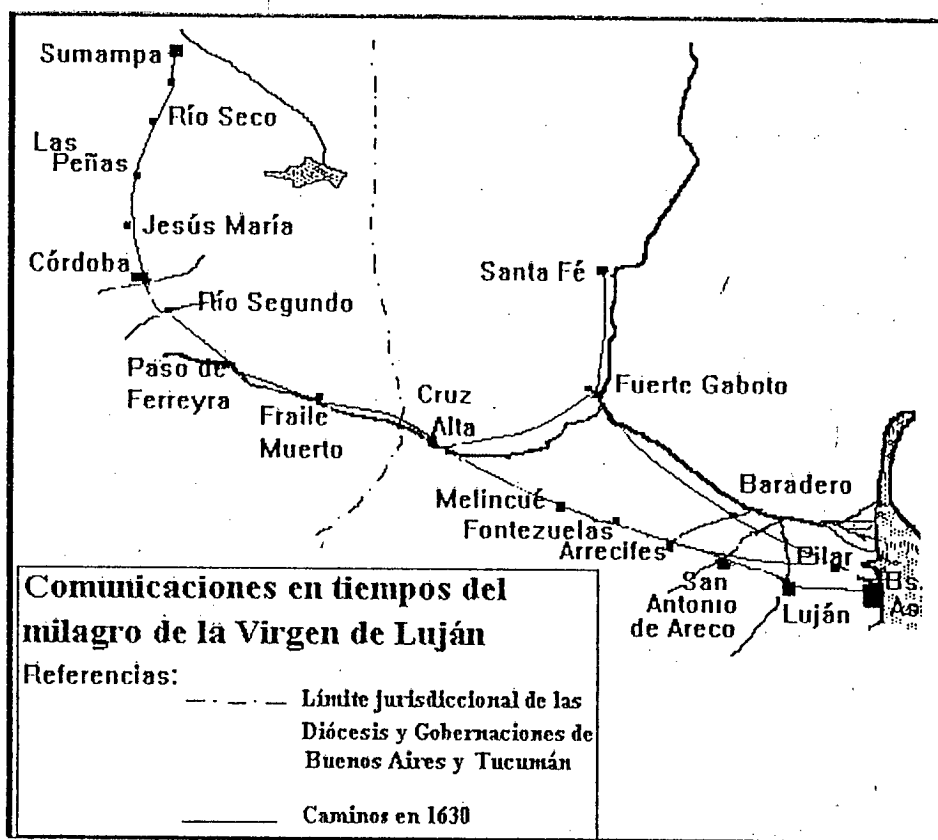
¹⁵³ Roger CHARTIER. *El mundo como representación. Estudio sobre historia cultural*. Gedisa. Barcelona, 1994. p. 58.

¹⁵⁴ Roger CHARTIER. *El mundo como representación... Ib.* p. 57.

los campos de un portugués (Rosendo) y éste le habría dedicado la primera ermita, junto al Camino Viejo al norte, en reconocimiento a sus milagros y para darle culto.

5.3. Una imagen que sigue a la ruta oficial

El Camino Real o Viejo comunicaba la ciudad de Buenos Aires con el norte y con Cuyo. Había sido descubierto por Rodrigo Ortiz de Zárate en 1586 y fue clausurado en 1663¹⁵⁵. La estancia de Rosendo estaba asentada a la altura de la actual localidad de Pilar, sobre el Camino Real que iba al norte y a Cuyo; actualmente pasa sobre él la Ruta Nacional N° 8. Esa posición había favorecido el culto de la Virgen. Pero una vez oficializada la nueva ruta, el Camino Real o Nuevo, las estancias asentadas sobre el Camino Viejo perdieron importancia, entre ellas, la de Rosendo.



MAPA 1. Caminos en tiempos del milagro de Luján

¹⁵⁵ Una copia del documento referido al descubrimiento de dicho camino se puede ver en la Biblioteca Nacional, en la Colección García Viñas. Buenos Aires, tomo CXLIX.

Como ya se ha mencionado, una vecina de Buenos Aires, hacendada en Luján (sobre el Camino Nuevo) llamada Doña Ana de Matos y Encinas, decidió comprar la imagen de la Virgen. Esta mujer era oriunda de Córdoba y descendiente de una de las familias fundadoras de aquella ciudad¹⁵⁶. Era viuda del sargento mayor Marcos de Sequeira¹⁵⁷, quien en su testamento había prescrito que los bienes de su propiedad irían a manos de su madre, de quien se desconocía el paradero en Andalucía, y si su madre hubiere fallecido corresponderían a su esposa Ana¹⁵⁸, o en su defecto dichos bienes pasarían automáticamente a la Compañía de Jesús¹⁵⁹.

En su viudez Ana de Matos fue, por muchos años, amante de don Tomás de Rojas y Acevedo, un importante comerciante porteño exiliado por contrabandista, que tuvo contactos con españoles notables y con la corona de Portugal. A este sujeto se le atribuye la paternidad de los tres hijos naturales de Matos¹⁶⁰.

De hecho, según posteriores testamentos y acciones legales, vemos como los hijos de Ana y Tomás, aunque llevaban el apellido materno, eran públicamente reconocidos como hijos de Tomás de Rojas. Por tal motivo, Ana de Matos tenía una dudosa fama entre sus contemporáneos, razón adicional para proteger en su casa a una imagen de la Inmaculada Concepción. Incluso, en la actualidad, el sacerdote Presas al narrar la historia del milagro de Luján, inscribe a doña Ana en una nómina de personas que habrían sido redimidas de sus pecados por gracia de la Virgen. Entre ellos figura el contrabandista y capitán de navío (Andrea Juan) que trajo la imagen del Brasil, el comerciante negrero y contrabandista don Bernabé González Filiano (uno de los dueños de la estancia donde sucedió el primer *milagro*, en Pilar), y la "licenciosa" doña Ana de Matos. Todos fueron personajes centrales de los primeros años del culto de María en Luján. Recordemos como, según la tradición popular, el negro Manuel reprendía a la Virgen por salirse de su nicho por las noches en busca de los pecadores que bien podría redimir desde su altar.

En 1670, Doña Ana de Matos habría decidido rescatar a la imagen de su estado de descuido y preservarla de posibles ataques de los indios, levantándole una capilla con

¹⁵⁶ AGN. Sucesiones. Leg. 7.145. "Sucesión de Lázaro Matos y Encinas".

¹⁵⁷ Según el Expediente Matrimonial del año 1630, cuya copia existe en el ABNL.

¹⁵⁸ AGN. Sala IX. 48-4-4; fs. 27 y 293. "Testamento de Marcos Sequeira".

¹⁵⁹ AGN. Sala IX. 48-4-4; fs. 27 y 293. "Testamento de Marcos Sequeira".

mayores comodidades, para la imagen y para los peregrinos que acudían a rendirle culto, ya que en la estancia de Rosendo no contaban con cuartos ni hospedajes. Entre las razones aducidas para su traspaso por el administrador de esta estancia, cura de la Catedral de Buenos Aires, se menciona el hecho de que los novenantes y romeros asaltaban al ganado de la hacienda¹⁶¹. Tras breves negociaciones, Ana de Matos compró la imagen en no menos de 200 pesos¹⁶². El detalle de esta compra y su valor no aparece mencionado en la primera versión de 1737, y sí en la que fue publicada en 1812. Ana de Matos se llevó la imagen a su casa, en su estancia en Luján, y la Virgen desapareció tres veces de la improvisada ermita. En dos oportunidades fue a buscarla a la estancia de Rosendo y regresó con ella. La tercera vez, Ana no se atrevió a hacerlo por miedo a que “la Virgen castigase su porfía” y dio parte al cabildo secular y al eclesiástico de Buenos Aires.

Según la información obtenida de la documentación, la representación de la Virgen ya era conocida en la ciudad. Por otra parte, y como hemos ido señalando, Matos era una importante vecina porteña, viuda de un ex-cabildante (un hombre de importante patrimonio); mantenía contactos con los miembros de la familia de su amante (desterrado por contrabandista) que era hijo de don Pedro de Rojas y Acevedo y nieto de uno de los más acaudalados comerciantes porteños y procurador de la ciudad, el portugués don Diego de Vega¹⁶³. En otras palabras, entre sus conocidos había varios miembros capitulares. Es probable que la presencia de Ana de Matos en la vida social porteña, junto con sus actividades comerciales influyeran en el éxito de su gestión respecto de ambos cabildos.

Dentro del grupo de individuos vinculados a los primeros tiempos del culto a la Virgen advertimos la presencia de más de un contrabandista relacionado con don Juan de Vergara, dueño virtual del cabildo porteño durante la primera mitad del siglo

¹⁶⁰ Estos hijos de Matos no fueron reconocidos como legítimos por parte de Rojas. Ellos aparecen en la sucesión de Matos. AGN. Sucesiones. Leg. 8.121

¹⁶¹ El poder firmado por Diego Rosendo al maestro Juan de Oramas Filiano (su medio hermano), consta en el AGN. Sala IX. 48-5-7, folio 69.

¹⁶² Para más datos acerca de esta compra de la imagen, ver J. A. PRESAS. *Dona Ana de Matos (la dama que con la Virgen fundó Luján) 1615-1698*. Morón, 1990. p. 32 y J. A. PRESAS. *Nuestra Señora de Luján, estudio crítico-histórico, 1630-1730*. Buenos Aires, 1980, p. 131.

¹⁶³ Don Diego de Vega estuvo vinculado a Juan de Vergara en las “arribadas forzosas” de esclavos y otras mercaderías durante el primer cuarto del siglo XVII. R. de LA FUENTE MACHAIN. *Los portugueses en Buenos Aires. Siglo XVII*. Madrid, 1921. p. 173.

XVII¹⁶⁴. Ellos también se desempeñaron como cabildantes dentro de la misma institución, algunos en cargos obtenidos por Vergara en 1617, en Potosí. Dichos cargos fueron comprados por un precio bastante bajo, lo que nos habla de las favorables influencias de las que gozaba este líder político, quien también era un conocido contrabandista y cuyo origen portugués no le impidió, ni a él ni a su grupo, acceder al control del cabildo. Tanto Vergara, como Rosendo, Trigueros, Barragán y Melo (hacendados en Luján), eran de origen portugués y habían desplazado, en cierta medida, al grupo tradicional de los descendientes de los primeros fundadores de la ciudad. No tardaron en estrechar lazos con el próspero don Diego de Vega, sospechoso “en las cosas de la fe”¹⁶⁵.

5.4. Ana de Matos y el traslado

Hacia 1671, con la presencia de autoridades oficiales civiles y religiosas, entre las que se contaron la del Gobernador del Río de la Plata, don José Martínez de Salazar, y la del obispo Cristóbal de la Mancha y Velasco, más la presencia de numerosos vecinos porteños y locales, se realizó el traslado formal de la imagen hasta la casa de Ana de Matos, y fue depositada allí con honras, hasta que se terminara una capilla que se estaba construyendo¹⁶⁶. En 1684 el Licenciado don Pedro de Montalbo comenzó a trabajar en la construcción del templo, mientras que la fama de hacedora de milagros de la imagen continuó expandiéndose.

A pesar de toda la atención que le brindara a la imagen de la Virgen en su advocación de Luján, Ana de Matos en su primer testamento pidió ser enterrada junto a su esposo¹⁶⁷, “...en la Iglesia del Seráfico Patriarca San Francisco con el hábito y mortaja de su Orden, y mi sepultura sea en la capilla Mayor...”¹⁶⁸. Ana era una vecina

¹⁶⁴ Contrabandistas como, por ejemplo, el hacendado Rosendo y González Filiano.

¹⁶⁵ Sobre Vergara y sus redes políticas ver: Jorge GELMAN. “Cabildo y local. El caso de Buenos Aires en el siglo XVII. En: *HISLAVI*, Nro. 6. 2º semestre. Lima, 1985.

¹⁶⁶ Respecto de la procesión en la que se trasladó a la imagen a la casa de Ana de Matos ver: J. A. PRESAS. *Nuestra Señora de Luján...* op. cit. pp. 96-97; y J. A. PRESAS. *Doña Ana de Matos...* op. cit. pp. 33-36.

¹⁶⁷ Por disposición testamentaria de su esposo a Ana de Matos se le imponía no contraer segundas nupcias como condición para preservar la fortuna heredada de éste, además debía ser enterrada junto a él. J. A. PRESAS. *Doña Ana de Matos...* op. cit. p. 26 y p. 52. Testamento de 1643. AGN. Protocolos notariales, IX. 48-4-4, fs. 55 y 289.

¹⁶⁸ AGN. Protocolos notariales, IX. 48-8-4 f. 109.

devota de la Virgen del Carmen, de la ciudad porteña. Pero tal vez otros motivos habrían incidido también en su preferencia por la sepultura en la ciudad. Tanto el difunto Sequeira como Ana de Matos eran miembros de la Tercera Orden Franciscana, en la ciudad de Buenos Aires.

Consideramos que intereses complementarios a las convicciones religiosas de Ana de Matos, vinculados a la obtención de prestigio habrían podido sumarse a actitudes religiosas; la visión respecto de los negocios, aunque bien distinta de la actual, no sería ajena a una persona relacionada con el mundo comercial porteño, con las actividades ganaderas de las vaquerías en la campaña y el abasto de la ciudad. Las tierras de Ana de Matos eran ricas en ganado, estaban sobre el Camino Real, es decir, la ruta nueva y oficial, paso obligado a Perú y Chile, y a unas 12 leguas del puerto: un lugar ideal para convertirlo en un espacio de poder local, que sirviera de apoyo a la acción de una vecina con participación económica y a la vez política.

Ana de Matos figuró entre los principales licitadores para el abasto a la ciudad¹⁶⁹. Rivalizó y acabó superando a uno de los más importantes hacendados: don Miguel de Riglos. En aquel momento, la hacienda de Doña Ana de Matos alcanzaba entre las 4000 y 5000 cabezas. Ella se hizo cargo del abasto de la ciudad¹⁷⁰.

Esto nos provee algunas pistas referidas a la situación de Ana de Matos respecto al poder porteño, pero podemos preguntarnos acerca del por qué del traslado de la imagen a Luján. Probablemente porque, en primer lugar, Ana de Matos poseía tierras allí. No habría sido conveniente llevar la imagen a la ciudad, donde los espacios religiosos estaban ocupados por antiguas imágenes, que si bien no eran famosas por hacer milagros, concentraban, desde tiempo atrás, la devoción de vecinos y habitantes y eran auspiciadas directamente por distintas órdenes religiosas. Era corta la distancia que mediaba entre la estancia de Rosendo sobre el Camino Viejo (en la actual localidad de Pilar), hasta la estancia de Matos sobre el Camino Nuevo (en la actual localidad de Luján). El cambio en la oficialidad de esa antigua ruta habría incidido en la decadencia de las estancias sobre ella asentadas y que pertenecían a vecinos porteños hacendados en la campaña circundante a la ciudad. Por cierto, entre aquellos hacendados del

¹⁶⁹ AGN. "Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires", t. XIV, 321; t.XV, 191, 196, 201,276, 278, 290 y 406.

¹⁷⁰ AGN. "Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires", t. XIV, 321 (en abril y mayo de 1678).

Camino Nuevo se habría dado lugar a una nueva etapa de promoción del culto, de lo que ahora denominamos Luján.

En general, la presencia de laicos como agentes promotores de la religión católica adquirió diversas manifestaciones como cuerpo. Tanto en España como en las Indias las hermandades, cofradías y terceras órdenes constituían un ámbito donde los personajes más destacados de la sociedad reforzaban su encumbramiento, su imagen, aumentando su prestigio mediante la difusión de sus acciones en la beneficencia y la colaboración con la religión oficial y con la Iglesia. También la institución de capellanías implicaba una enorme dosis de prestigio para quien las otorgaba. La persona que elegía constituirse en patrón de una capellanía lo hacía, muchas veces, con el propósito de construir o ampliar un templo, o dar educación religiosa a un futuro sacerdote de su familia.

La participación en actividades religiosas constituyó una estrategia clave para la construcción y reforzamiento de una imagen social prestigiosa, sumamente efectiva en la sociedad hispanocolonial. Una oportunidad de obtener prestigio y con éste una buena dosis de poder social, consistía en tratar de estar cerca, proteger y fomentar el culto popular de una imagen sagrada como lo era, para fines del siglo XVII, la ya bastante famosa representación de la Virgen de Luján. Acompañar esa imagen, iluminarla y vestirla no sólo eran muestras de devoción y respeto hacia lo que el icono representaba, sino un privilegio restringido a ciertas personas que reunían los méritos para estar cerca de ese objeto que, además, tenía el poder sanar a los enfermos y era la mediadora por excelencia entre la gente y Dios.

Durante los siglos XVII y XVIII, según los diccionarios de la Real Academia Española, un milagro se definía como “Obra divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura contra el orden natural”¹⁷¹. El milagro era una *prueba* del poder, a la vez que *legitimaba* el *uso* del poder. En el caso de la imagen mariana, la prueba de su representación divina también consistía en la capacidad para obrar milagros. Las narraciones de éstos eran aceptadas por el común de la gente. Ante el hecho milagroso aparecieron las primeras manifestaciones del culto. Una buena manera de consolidar ese culto habría sido oficializarlo, mediante la obtención de su reconocimiento por parte de

¹⁷¹ Esta definición que mencionamos corresponde a una edición de fines del siglo XVIII, pero es congruente con otras ediciones anteriores. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). *Diccionario de la lengua castellana*. Ed. Joachin Ibarra. Madrid, 1780.

las autoridades religiosas y civiles. Ana de Matos gestionó ese reconocimiento dando parte a los cabildos de los tres hechos sobrenaturales vinculados a la imagen en cuestión (las traslaciones). Confirmó su propiedad sobre el objeto milagroso declarando de qué manera lo habría obtenido (por compra) y consiguió el reconocimiento de esta propiedad y participación tutelar sobre la imagen, acción que cristalizaba con la donación de la cuadra para la capilla y la suerte de estancia¹⁷², al fijar la cláusula de que nunca sería trasladada la imagen de la Virgen a otros parajes, cláusula que sería reiterada, luego, en su testamento¹⁷³.

Una vez realizado en traslado a orillas del río de Luján (en su emplazamiento actual), el mayordomo a cargo de la atención de la imagen y sus fiestas durante treinta años fue el capitán don Manuel Casco de Mendoza¹⁷⁴, vecino de la ciudad de Buenos Aires, hacendado en la zona de Luján y miembro de una importante familia local¹⁷⁵.

Se comenzó la construcción del nuevo templo. Este fue levantado varias veces. Comenzó a construirse en 1677 y se concluyó en 1685, bajo la administración del Capellán Pedro Montalbo, clérigo que había sido Presbítero en Buenos Aires y que fue el primer capellán oficial del Santuario desde 1685 hasta 1701. Este capellán hará uno de los primeros y más grandes legados testamentarios a la Virgen, que consistió en 1643 pesos y 4 reales, en ganados, atahona e inmuebles, los cuales fueron vendidos por el siguiente capellán de la Virgen, don Bernardino Verdún, e impuestos a censo perpetuo para con sus créditos aumentar dicha Capilla¹⁷⁶.

Durante el siglo XVII, el edificio dedicado a la Virgen habría sido diminuto y muy rústico, con el correr del tiempo y luego de numerosas reformas se lo reinició totalmente bajo la dirección de algunos de sus capellanes. Hecho con materiales de dudosa solidez y sin contar con demasiados conocimientos arquitectónicos, a pesar de

¹⁷² AGN. Protocolos notariales, IX 49-2-9, fs. 25-25v.

¹⁷³ AGN. IX 48-8-4; fo. 109 y sigs; IX 49-2-9, fo. 24 y sigs.

¹⁷⁴ Ver estos datos sobre Casco de Mendoza en la donación de un esclavo realizada a la imagen por doña Ana Hernández en 1693, viuda de Luis García, citado en Juan A. PRESAS. *Estudio crítico-histórico...* op. cit. p. 285. En ese documento se mencionan dichos datos de Casco en virtud de que él tomó posesión del esclavo en calidad de mayordomo de la Iglesia e Imagen de Luján. El documento se encuentra en AGN. Sala IX. 48-8-1. tomo 54, p. 348.

¹⁷⁵ Casco se casó dos veces, y en su segunda unión tuvo una hija (elegida como heredera universal) quien se casó con el Capitán Felipe de Castro, vecino de la ciudad; y tuvo, también, otro hijo bastardo llamado Juan Casco de Mendoza quien heredó sólo 200 pesos y la ropa del capitán, como reconocimiento. Ver su testamento en AGN. Sala IX. 48.8.1, tomo 54, p. 348.

¹⁷⁶ Testamento del Lic. Pedro Montalbo. Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice documental. pp. 16-17.

las buenas intenciones de su promotor, el obispo Arregui, hubo de desplomarse. Hacia mediados del siglo XVIII se encontraba casi en ruinas cuando arribó a Luján don Juan de Lezica y Torrezuri quien se ofrecería como encargado (posteriormente titulado síndico ecónomo del santuario de la Virgen) para llevar adelante la fábrica del nuevo templo y colaborar con la obra que llevaba adelante el capellán Vejarano.

5.5. Lezica y Torrezuri y la consolidación del santuario

El siglo XVIII fue la época de consolidación del santuario de la Virgen de Luján. Para entonces la imagen ya era bastante famosa, pero fue durante ese período que se difundió notablemente y la organización en la recolección de limosnas (en las regiones, por ejemplo, de Cuyo y Tucumán, tanto como en la campaña de Buenos Aires) así lo comprueba. Hemos detectado la presencia de limosneros registrados en los libros de cuentas de la fábrica del santuario que partían en sus empresas hacia el interior portando insignias que acreditaban su condición para pedir y recibir limosnas¹⁷⁷. Ellos estaban habilitados para percibir, en compensación por su colaboración, un tercio de los bienes y dineros recogidos¹⁷⁸.

5.5.1. El santuario

La gestión de don Juan de Lezica y Torrezuri fue muy fecunda. La fábrica del Santuario demandó una notable inversión que alcanzó los 57.398 pesos plata de 7 y un cuarto reales correspondientes a las entradas de limosnas y productos de la Estancia. Esta información proviene de una declaración del síndico sucesor de Lezica y Torrezuri: su hijo, don Juan José Lezica y Alquiza (quien fuera miembro del cabildo porteño, como su padre, pero hacia los años de la Revolución de Mayo).

El templo levantado por Lezica y Torrezuri fue inaugurado el 8 de diciembre de 1763. Los gastos insumidos en la construcción del templo fueron rápidamente

¹⁷⁷ ABNL. "Libro en el que corren las cuentas de la Fábrica del Templo de la Virgen de Luján y su Estancia".

¹⁷⁸ ABNL. "Libro en el que corren las cuentas de la Fábrica del Templo de la Virgen de Luján y su Estancia".

recuperados¹⁷⁹ gracias a abundantes limosnas, donaciones de todo tipo, ventas de productos, e ingresos por el cobro de servicios religiosos prestados. El monto percibido en virtud de los derechos pagados por los matrimonios, por año, en 1772 fue de 236 pesos, de la que se apartaba una cuarta parte que correspondía al obispado. En 1773 el monto de los derechos por casamientos fue de 245; y en 1774 de 204 pesos. Se trata de sumas nada despreciables, sobre todo si consideramos que sólo eran *una parte* de los servicios prestados, y que su importe equivalía alrededor de un cincuenta por ciento de lo que se venía percibiendo en calidad de pontazgo hasta hacía muy poco tiempo. Éste iba de los 350 pesos en 1770 a los 450 pesos en 1771, años en los que el santuario lo recogió por última vez. Luego pasó a propios del cabildo, por Real Cédula.

Volviendo específicamente a los registros de matrimonios, encontramos que podemos cuantificar la presencia de forasteros en los registros de matrimonios de Luján. Este sector alcanzó el 21% del total de los 1401 cónyuges registrados entre los años 1776 y 1810, es decir: 302 individuos¹⁸⁰. Pero la amplísima mayoría, alrededor de un 90%, habrían sido varones llegados a Luján en busca de trabajo, los cuales se habrían casado con mujeres locales¹⁸¹. Respecto del origen de los esposos migrantes, la Intendencia de Buenos Aires (conformada por entonces por las actuales provincias de Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes y la ciudad de Buenos Aires) aportó un 35%. El interior de Córdoba del Tucumán (Córdoba, San Luis, Mendoza, San Juan y La Rioja) un 24.2%. Y, finalmente, la Intendencia de Salta del Tucumán (compuesta por Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca y Salta) aportó un 19.2%. El resto llegaron de España y Portugal: 10.9%; de la Intendencia del Paraguay: 4% y de la Capitanía de Chile y Brasil: 3.6%.¹⁸²

Constan en el Archivo de la Basílica de Luján las uniones registradas recién unos cuarenta años después que los bautismos y las defunciones. Es decir, éstos últimos figuran en los libros parroquiales de Luján desde 1731, mientras que los matrimonios figuran entre los libros de la parroquia de La Merced (en la ciudad de Buenos Aires) hasta 1771, año en que se empiezan a anotar en la villa. Cabe aclarar que la publicación

¹⁷⁹ Según el hijo del Síndico Don Juan de Lezica y Torrezuri, llamado don Juan de Lezica y Alquiza, su padre "...gastó en su sindicatura de la fábrica y demás 57.398 \$ y 7,5 reales de las entradas de limosnas y productos de la Estancia". Jorge SALVAIRE. op. cit. pp. 62-65.

¹⁸⁰ María T. TARTAGLIA y Claudio TUIS. *Aportes demográficos para la historia lujanense. Parte I*. PAYS. Luján, 1993. pp. 100-103.

¹⁸¹ María T. TARTAGLIA y Claudio TUIS. *Aportes demográficos...* Ib. pp. 106 y 110.

¹⁸² María T. TARTAGLIA y Claudio TUIS. Ib. pp. 103-104.

de la boda, y la averiguación del estado civil de los cónyuges, especialmente de los varones (principales inmigrantes en Luján), eran trámites que llevaban algún tiempo (al menos tres días distribuidos en un lapso relativamente corto), por lo que no es muy probable que hayan venido fieles forasteros, de paso por la villa, específicamente a casarse en Luján. Hemos revisado los registros parroquiales de matrimonios en busca de velaciones de forasteros y hemos constatado que casi no participan de dichos registros¹⁸³.

Desde el año 1771 figuran en el *Libro de Matrimonios de la Villa de Luján* los aranceles percibidos por las ceremonias y las misas nupciales; en dicho año estos aranceles iban desde los 13 pesos con 5 reales habituales, hasta los 4 pesos con 6 reales para la “gente de color”¹⁸⁴. A medida que pasan los años, y a pesar de lo dispuesto en una visita al curato, los matrimonios suelen registrarse con derechos de 12 pesos. Por otra parte, los matrimonios aparecen como ingresos en las contabilidades (al menos, desagregados y especificados como tales) recién a partir de 1809, durante la gestión del sacerdote Argerich¹⁸⁵.

Contamos por lo menos con dos inventarios (editados en 1885 por el Padre Salvaire, uno de 1737 y otro de 1802) que describen con detalle los objetos que formaban parte del santuario (aunque no nos brindan tasación de los bienes enumerados): imágenes, telas, joyas, cálices, instrumentos litúrgicos, lámparas de plata y doradas, coronas, etc.; y también descripción de las salas y dependencias del santuario y la estancia. Estos objetos se conservaron en gran parte hasta la expoliación que se produce en 1822, habiendo perdurado durante la *Anarquía del año 1820*.

Desde el siglo XVII la importancia y la riqueza del santuario de la Virgen se fueron extendiendo. Podemos decir que estas transformaciones por las que pasó el santuario sucedieron de la mano de la expansión de su fama

“...esparcida no sólo en estas provincias inmediatas, sino también por las demás de este Reino del Perú, por tierra y por mar, pues en sus peligros la invocan los navegantes que

¹⁸³ ABNL. *Libro de Matrimonios de la Villa de Luján, 1771-1816*.

¹⁸⁴ ABNL. *Libro de Matrimonios de la Villa de Luján, 1771-1816*.

¹⁸⁵ ABNL. *Libro de cuentas de la fábrica del Santuario y la Estancia de la Virgen*.

transitan de Europa a este puerto de Buenos Aires”¹⁸⁶.

de manera que muchos marineros rioplatenses y de la península se encomendaban al patrocinio de la Virgen de Luján, y efectuaban limosnas en agradecimientos a mediaciones de ésta durante las tormentas en alta mar. Para una época posterior a la afirmación recién comentada encontramos mención de un navío paquebote botado al agua en España¹⁸⁷, en 1730 (según Salvaire), denominado “Nuestra Señora de Luján”. Hay pruebas de su existencia, entre otras,¹⁸⁸ en las Actas del cabildo de Buenos Aires, fechadas en agosto de 1744.

Encomendarse a la Virgen antes de realizar un viaje por mar o dar gracias por la protección atribuida a una devoción en particular en momentos de peligro, era una costumbre muy arraigada en la sociedad medieval hispana pero, también, lo fue durante la modernidad. Los numerosos exvotos vinculados a los riesgos padecidos por los marinos (en general en santuarios españoles costeros como Almería, Chipiona, Santa María, Utrera, etc.) brindan testimonio de la creencia popular en la mediación de una advocación y el agradecimiento a la misma a través de un objeto¹⁸⁹.

Presas ha recopilado una serie de documentos que atestiguan la atracción ejercida por el santuario lujanense sobre los pobladores de zonas muy alejadas. Un ejemplo fue la llegada a Luján de una carreta cargada con ofrendas en finos trabajos sobre telas y encajes traída por una dama de Santa Fe, con motivo de una novena a la Virgen, en 1719.¹⁹⁰

Otras pruebas de la gran extensión de la devoción a la Virgen de Luján las encontramos en la creación de poblados y villas bajo su advocación en regiones tan lejanas como la “villa de Luján” en Mendoza (originada a principios del siglo XVIII, muy cerca de la ciudad)¹⁹¹; un pueblo denominado “Luján” en las llanuras de Atacama

¹⁸⁶ J. A. PRESAS. *Historial del Luján-Mariano, 1630-1992*. Buenos Aires, 1993. p. 29.

También en el documento de la Visita Canónica de 1737, el Dr. Francisco de los Ríos menciona la difusión de los milagros de la Virgen de Luján. En: Jorge SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice documental.

¹⁸⁷ J. A. PRESAS. *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico...* op. cit. p. 320.

¹⁸⁸ AGN. Sala XIII, 43-2-12 *Libro Menor de Real Hacienda*, tomo 23, foja 66. pp. 72, 74-75, 85, 99, 105 y 117. Y en AGN. Sala IX, 30-8-6, Comerciales, leg. 1. exp. 1. p. 190 y sigs.

¹⁸⁹ Salvador RODRÍGUEZ BECERRA. “Formas de la religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico”, en: *La religiosidad popular. I Antropología e Historia*. Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (Comps.). pp. 123-134. Anthropos. Editorial del Hombre. Barcelona, 1989. p. 132.

¹⁹⁰ J. A. PRESAS. *Estudio...* op. cit. p. 291.

¹⁹¹ J. SALVAIRE. op. cit. T. II. pp. 313-314.

(Chile, desconocemos la fecha)¹⁹²; en El Pintado (en la Banda Oriental) se levantó en 1779 una capilla dedicada a Nuestra Señora de Luján: en 1805 se la erigió en parroquia y en 1809 se trasladó la imagen (actualmente conocida como “Virgen de los Treinta y Tres Orientales”) y el poblado a la actual Florida¹⁹³; y también existe una parroquia llamada “Nuestra Señora de Luján de la Villa Prima”, en la actual provincia de Catamarca (al parecer, de mediados del siglo XIX)¹⁹⁴.

En relación a la importancia que fue adquiriendo el Santuario, advertimos que desde Roma, en 1719, el Papa Clemente XI decide conceder la primer indulgencia plenaria “...a la Capilla pública de la Santísima Virgen María, llamada de Luján, situada en la campaña de Buenos Aires, en las Indias”¹⁹⁵.

El obispo de Buenos Aires fray Pedro de Fajardo (quien ya visitara el santuario en 1722 y dejara constancia de ello en las instrucciones dadas en el Libro de Bautismos) dijo el 27 de enero de 1728 que “Luján en los días de fiesta parece una ciudad”, refiriéndose a los peregrinos y romeros que acudían al santuario a visitar a la imagen de la Virgen.

En una carta fechada en 17 de abril de 1730 (en Colonia) un devoto llamado Manuel Botto de Zaverdo dona a la Virgen de Luján un manto y pollera para la imagen, además de oro y velas de media libra y encarga a que lleven al santuario estos objetos prometidos a la Virgen. Este documento es un ejemplo más del alcance espacial del culto a esta imagen.¹⁹⁶

El cabildo eclesiástico de Buenos Aires, en sede vacante, y en virtud de lo crecido del poblado que rodea al santuario, decide fundar en esa zona un curato, con el acuerdo del gobernador Bruno Mauricio de Zavala. El cabildo eclesiástico decreta, en 23 de octubre de 1730, la creación de la parroquia de Nuestra Señora de Luján,

¹⁹² J. SALVAIRE. op. cit. T. II. pp. 316-317.

¹⁹³ Esta imagen de la Virgen de Luján del Pintado será conocida, a partir de 1825, como la “Virgen de los Treinta y Tres Orientales”. Se puede consultar Tomás SANSÓN. “La piedad mariana en Uruguay”, en *La religiosidad popular en Uruguay; perspectiva histórica y situación actual*. Mimeo. Montevideo, 1992-1993. Y también Tomás Sansón. *Contribución para una historia de la piedad mariana en Uruguay: evolución y características*. Mimeo. Montevideo, 1994.

¹⁹⁴ J. SALVAIRE. op. cit. T. II. p. 318.

¹⁹⁵ Esta indulgencia plenaria lleva fecha del 5 de diciembre de 1719 y está citada en el texto de Mons. J. A. PRESAS, *Historial del Luján-Mariano*. op. cit. p. 29. Se puede ver la transcripción de esta indulgencia en el Apéndice Documental de esta Tesis.

nombrando como primer párroco al doctor José de Andújar. De esta forma la comunidad de fieles se constituía establemente alrededor de una iglesia bajo el cuidado pastoral de la autoridad del obispo o prelado, se confiaba esta atención a un presbítero con título de párroco o de administrador parroquial, el cual podía ser ayudado por uno o más vicarios parroquiales, llamados tenientes de curas. En lo que hace a las parroquias en general, estas solían denominarse curatos, y estaban regidas por curas o rectores. Allí se administraban oficialmente los sacramentos.

Los capellanes siguieron actuando en relación al santuario de la Virgen de Luján, apoyando la gestión económica de los curas. Una capellanía consistía en un vínculo establecido por una persona que segregaba parte de sus bienes para la manutención o congrua sustentación de un clérigo, que se obligaba por ello a celebrar un número de misas por el alma del fundador, o de su familia, o a cumplir otras cargas litúrgicas. De esta forma el fundador, en vida o mediante su testamento, se aseguraba su derecho como patrono para poder de designar al cura capellán que luego de la muerte del patrono, celebraría misas para salvaguarda de su alma, lo que consistía en una especie de “compra” de la gloria eterna, o procuraba (en algunos casos) el “blanqueo” de fortunas usurarias. Además constituía una modalidad de propiedad privada por la que los personajes importantes aseguraban una mejora en la posición de algún miembro de su clan (designándolo capellán) y el mantenimiento de un contrato entre el fundador y la Iglesia en la que ésta saldría como garante del cumplimiento de las intenciones de aquél¹⁹⁷. Las capellanías eran concursadas. Aquellos curatos (o simplemente pagos, como Luján en el siglo XVII) que eran más ricos o interesantes por alguna razón, eran los más codiciados y los más disputados entre los postulantes. Un cronista señala la abundancia de capellanías del Santuario de Luján, lo que nos habla claramente de la importancia de éste, y del interés de cierto grupo social por vincularse al culto en Luján.

Muchas de las visitas de obispos, gobernadores¹⁹⁸ realizadas desde fines del siglo XVII, y luego de virreyes¹⁹⁹, estuvieron relacionadas con su paso por el camino a

¹⁹⁶ ABNL. *Autos obrados contra el Dr. Rendón y Cardona sobre su administración*, folio 14 v.

¹⁹⁷ Para ampliar este punto de vista: TERUEL GREGORIO DE TEJADA. *Vocabulario...* op. cit. pp. 63-69.

¹⁹⁸ Entre las visitas de Gobernadores podemos señalar las de los años 1656, 1678, 1709, 1713, 1718, 1738, 1752, 1789, etc. J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. II. pp. 219-235.

¹⁹⁹ Entre las visitas de Virreyes podemos señalar las de los años 1735 (el Virrey del Perú), 1789, 1799, 1801, 1806. J. SALVAIRE. *Ib.* T. II. pp. 219-235.

seguir rumbo al norte o a Chile, cuando iban a recibir nombramientos para nuevos cargos. Allí se detenían para agradecer y para pedir protección. Por ejemplo, José Peralta, designado para un cargo en la Diócesis en el año 1741, pasa y “hace mansión en el santuario”²⁰⁰.

Aunque Salvaire no menciona visita alguna del obispo de Santa Cruz de la Sierra en el Alto Perú, don Andrés de Vergara y Uribe, nos hace saber que este deja en su testamento un donativo de 1500 pesos para la fábrica del Santuario de la Virgen de Luján²⁰¹.

Respecto de la importancia que fue adquiriendo el santuario, vamos a citar algunas visitas, comentarios y medidas papales de reconocimiento.

El obispo Marcellano y Agramont, en el año 1753 escribió:

“...es tiempo de tratar del culto y veneración que se merece una Imagen tan devota y respetuosa, que ha llenado de prodigios y milagros en todos tiempos esta Ciudad y los partidos del Río de la Plata, y aún de las inmediatas del Tucumán y Paraguay, y ha sido el objeto de mayor devoción en nuestros antecesores y nuestro Venerable e Ilustre Cabildo”²⁰²

En 1756 el Papa Benedicto XIV concedió una indulgencia plenaria al santuario en la festividad del 8 de diciembre. Otra referencia acerca de la presencia episcopal en el santuario corresponde a José Antonio Burzaco, quien en 24 de febrero de 1760, se postrara a los pies de la imagen de la Virgen, cuando regresara de la ciudad de Arequipa (en el Perú), en donde había recibido la consagración episcopal. En agosto de 1764 el obispo de Córdoba, don Manuel Abad e Illanes, y el obispo de Arequipa, don Diego Salguero y Cabrera, de paso por Luján, cuando marchaban a sus diócesis, deciden detenerse en el Santuario durante cuatro días²⁰³. Monseñor Presas dice, basándose en documentos editados por Salvaire, que Manuel Antonio de la Torre inspeccionó el santuario de Luján y celebró allí una misa de pontifical el 1.º de enero de 1765.

En 1771, desde Roma, el Papa Clemente XIV, faculta al santuario para que allí se celebre misa votiva de la Inmaculada Concepción en varios días.

²⁰⁰ J. A. PRESAS. op. cit. p. 44.

²⁰¹ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. II. p. 212.

²⁰² Comentario escrito fechado en 16 de octubre de 1753. Citado en: J. A. PRESAS. op. cit. p. 44.

²⁰³ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. II. p. 212.

Otra visita importante al santuario fue la de fray Sebastián Malvar y Pinto, quien después de recorrer la zona de las Misiones, llega a Luján en 1778 y deja su anillo pastoral como obsequio a la Virgen. Algo similar hizo su sucesor, Manuel de Azamor y Ramírez quien en 1795 “quitóse su cadena de oro y la donó a la Virgen”²⁰⁴. En 1780 el obispo de Buenos Aires acompañó a orar al santuario de Luján al obispo de Córdoba, quien luego siguió su camino, mientras que el porteño regresó a su diócesis²⁰⁵. En 1782 los obispos de Arequipa y Huamanga desembarcaron en Buenos Aires, luego pasaron por Luján y encomendaron al amparo de la Virgen sus viajes y sus diócesis²⁰⁶.

El Papa Pío VI favoreció a Luján con distintos privilegios e indulgencias, en los años 1782, 1786, 1792 y 1796.

En 1794 el obispo de Córdoba se detiene en el santuario de Luján (como en el futuro hicieran otros obispos de la misma ciudad mediterránea) y administra el sacramento de la Confirmación²⁰⁷. También el obispo Benito Lué y Riega, el 26 de agosto de 1803, pasó “expresamente a visitar el santuario de la Virgen de Luján”²⁰⁸.

No sólo tenemos referencias de Luján y su santuario a través los documentos escritos por autoridades de la Iglesia. También existen diarios de viajeros que narran el paso de éstos por la villa. Entre ellos, Concolorcorvo hacia 1770, don Félix de Azara en 1796, Alexander Gillespie en 1806, y otro inglés: William McCann, en 1847.

Azara hizo una descripción de la imagen y la Iglesia de Luján, tras su visita del 22 de marzo de 1796:

“Se venera en la Villa de Luján una efigie de Nuestra Señora de la Concepción, cuya altura no pasa de media vara, ni en lo material tiene recomendación. Sin embargo se reputa de milagrosa, y por eso le hacen muchas visitas y ofrendas los peregrinos de Buenos Aires, Santa Fe y el Tucumán (...) La Iglesia es de adobe, y se concluyó en 1763.”²⁰⁹

²⁰⁴ J. A. PRESAS. op. cit. p. 45.

²⁰⁵ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. II. p. 212.

²⁰⁶ J. SALVAIRE. *Ib.* T. II. p. 213.

²⁰⁷ J. SALVAIRE. *Ib.* T. II. p. 213.

²⁰⁸ J. A. PRESAS. *Ib.* p. 45.

²⁰⁹ Félix de AZARA. En: Pedro DE ÁNGELIS. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomo VI, 61, Buenos Aires, 1910.

Azara dice que la imagen era trasladada hacia el Perú, cuando en realidad iba rumbo al Tucumán. Como otros cronistas, Azara confunde el destino de la imagen con el rumbo hacia el que partía el Camino Viejo, es decir: Chile y el Alto Perú. Es interesante destacar que, aparentemente, el viajero no parece demostrar convencimiento alguno acerca de los milagros de Imagen. Es muy sugestiva la visión de Azara acerca de la villa como un poblado insignificante.

En noviembre de 1847 William McCann pasó por Luján dejando una rica descripción del culto²¹⁰:

“Poco después de entrado el sol, llegamos a la Villa de Luján. En la mañana siguiente visité la Iglesia. El Párroco estaba celebrando la misa y asistían algunas mujeres, arrieros y carreteros. En esta Iglesia se guarda la venerada Imagen, sobre la cual se cuenta la siguiente tradición: Llevaban en cierta oportunidad de Buenos Aires a Chile, por el camino a través del País, dos imágenes en talla de la Virgen, cuando de pronto, el carro donde viajaba una de ellas empezó a encontrar obstáculos en el camino, y al fin se rompió en las proximidades del río Luján. Este accidente fue considerado milagroso, creyéndose que la Virgen se rehusaba a cruzar la corriente. Entonces resolvieron erigir una Iglesia en la márgenes del arroyo. Más tarde se levantó un magnífico edificio, consagrado a la misma devoción, que costó setenta mil pesos plata, y *empezaron a llegar las ofrendas, procedentes de todo el País. Estas ofrendas consisten en objetos de oro y plata, y simulan brazos, manos y otros miembros, emblemas de los beneficios que los creyentes han creído alcanzar con sus votos.* La Imagen se encuentra en el centro del altar mayor mirando hacia la nave de la Iglesia; pero cuando se trata de presentarle una ofrenda, el sacerdote le hace girar hacia el camarín. Lllaman así a una capillita colocada tras el altar, donde la Virgen puede ver a los donantes y sus ofrendas. *Los exvotos de las gentes pobres consisten generalmente en cirios que se encienden en honor de la Imagen. Además, cuarenta a cincuenta capellanías están vinculadas al Santuario y los ingresos provenientes de donaciones pías superan a los de la Catedral de Buenos Aires.*”²¹¹

Evidentemente, McCann estaba impresionado por la devoción mariana en Luján. Centra en ella la descripción de su visita a la villa. Aunque hay algunas diferencias en

²¹⁰ William McCANN. *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, año 1847. Traducido por José Luis Busaniche. Buenos Aires, 1939.

su interpretación de la historia tradicional: el destino de las carretas con las imágenes, lógica confusión para un viajero inglés, ya que el camino viejo conducía a Chile; y presenta algunas divergencias respecto a la detención de la carreta. Se trata de una descripción interesante y enriquecedora, puesto que su comentario acerca de los diferentes exvotos según las clases sociales y formas del ritual para recibirlos, corresponde a la situación vista personalmente por el viajero en la Iglesia. Es allí donde probablemente los elementos de su narración resultan más útiles para nuestra interpretación. A través del relato de McCann, vemos cómo a mediados del siglo XIX el culto a la Virgen de Luján estaba muy consolidado: Atraía devotos y ofrendas; a cambio de éstas, la *imagen* brindaba atención, “miraba” a los fieles, y concentraba un enorme caudal monetario en capellanías que “superaban a la Catedral de Buenos Aires”. Todo ello a pesar de que ya en 1822 se había producido una expropiación que había mermado los bienes de la Iglesia de Luján, y por lo que podemos suponer, habría mermado en algo su antiguo brillo.

Entre las principales funciones del Santuario se encontraba la de asistir a los fieles de la campaña de Buenos Aires.

Pero sin duda, lo que destacaba a este templo de los del resto de los de la campaña, era la presencia de una imagen de la Virgen María a la que se le atribuían muchos milagros, como por ejemplo, curaciones individuales y colectivas en épocas de pestes, eliminación de sequías, rescate de cautivos²¹², poner freno a malones que amenazaban la villa. Especialmente el malón de 1780, que llegó a las puertas de la villa cobrando numerosas víctimas en las estancias cercanas, mientras que una densa niebla, atribuida a la Virgen, espantó a los indios salvando a la villa²¹³, etc. Por la asignación de esta cualidad protectora, la Virgen de Luján goza del título de “Protectora de los cristianos contra el azote de los indios infieles”. Venía gente de todas partes a venerar a dicha imagen, a pedir favores, a untarse (para sanar de sus enfermedades) con el aceite de las lámparas que alumbraban el altar de la imagen y, por supuesto, a entregar ofrendas. Entre éstas había velas, diferentes objetos de valor, joyas, y numerosas representaciones de piernas, brazos -alegorías de miembros humanos milagrosamente sanados-, carretas, caballos recuperados, etc. Representaciones realizadas tanto en

²¹¹ William McCANN. *Viaje a caballo...* op. cit. pp. 162-163. La cursiva es nuestra.

²¹² El más célebre es el del Padre J. Salvaire (en el último cuarto del siglo XIX) quien, en agradecimiento a la Virgen de Luján, dedicaría el resto de su vida a promover el culto.

cuadros como en esculturas, algunas de ellas en oro y plata. La presencia de estas representaciones nos consta por las crónicas de mediados del siglo XVIII y por el inventario de 1737. Ya a fines del período abarcado en nuestro estudio los inventarios no evidencian la permanencia de muchas de éstas, pero con posterioridad se renovaron, puesto que McCann da cuenta de su existencia para el año 1847, cuando visitara Luján²¹⁴. No obstante, Salvaire -a fines del siglo XIX- señala que ya no existían dentro del templo este tipo de exvotos.²¹⁵

5.5.2. La estancia

La estancia de la Virgen permaneció casi 140 años en manos de la Iglesia, puesto que empezó a conformarse con las primeras donaciones efectuadas en el año 1680, hasta que durante el gobierno de Martín Rodríguez, y por inspiración de su ministro Rivadavia, se realizó la expropiación de los bienes del Santuario, exceptuando los propios del ejercicio religioso²¹⁶. Con posterioridad a dicha expropiación se produjo una subdivisión²¹⁷ y la venta de las tierras de dicha propiedad. El 15 de mayo de 1832 el gobierno provincial ordenó el fraccionamiento del terreno y el reparto en suertes de 108 chacras entre los vecinos que quisiesen dedicarse a la labranza, fijando algunas cláusulas y un pago anual de 10 pesos para mantenimiento del templo²¹⁸. En momentos en los que se produce el mencionado fraccionamiento, la estancia tenía una extensión territorial de aproximadamente 8 Km. de largo por 8 Km. de ancho, (9000 varas de frente por 9000 varas de fondo, es decir 6400 has.) formado casi un cuadrado perfecto, asentada de frente sobre una de las márgenes del río Luján, siendo una de las propiedades más extensas y mejor ubicadas respecto de las rutas, de las que encontramos en la zona.

Las primeras tierras habían sido donadas para conservar las limosnas en ganado que le hicieren a la Virgen. Hasta el año 1731 los sucesivos capellanes del Santuario se

²¹³ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. II. p. 315.

²¹⁴ W. McCANN. *Viaje...* op. cit. pp. 162-163.

²¹⁵ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit.

²¹⁶ Expropiación por decreto de Rivadavia, del 1ro. de julio de 1822.

²¹⁷ Miguel Emilio RAVIGNANI. *Desarrollo agropecuario y social en el partido de la Villa de Luján durante la segunda mitad del siglo XIX*. Inédito. pp. 21-26. Luján, 1988.

²¹⁸ Miguel Emilio RAVIGNANI. *Desarrollo agropecuario y social...* op., cit. pp. 21-26.

hicieron cargo de la administración de la estancia. Ellos despachaban a los mendicantes y a los limosneros que recorrían la campaña, e incluso, Córdoba, Mendoza, la Banda Oriental y otros lugares por los que iban en empresas particulares, con permiso y emblemas de las autoridades del Santuario, para efectuar la solicitud y recaudación de limosnas. Al regresar a Luján, podían, percibir un tercio del dinero o bienes recaudados como retribución por su colaboración²¹⁹.

Como ya hemos mencionado, a mediados del siglo XVIII la estancia llegó a contar con 5000 cabezas de ganado marcado²²⁰, siendo necesaria entonces cierta cantidad de mano de obra: peones y cuidadores.

Respecto del ganado arreado por los limosneros, parece que en cada viaje de regreso traían no menos de 50 ó 60 cabezas. Además, en los partidos bonaerenses de Las Conchas, Quilmes y Magdalena, los alcaldes de la Santa Hermandad remitían al Santuario aquellos ganados de marcas desconocidas que quitaban a los ladrones de haciendas²²¹. Tal abundancia impulsó, según Salvaire, la adquisición de más tierras para contener el ganado. Muchos de los cueros producidos en esa hacienda se vendían a los navíos de registro y con el dinero obtenido se sufragaban parte de los gastos de la fábrica del santuario²²².

La estancia de la Virgen tenía su lugar en el abasto de carne a la ciudad²²³. Se criaban vacas, ovejas, mulas, yeguas de vientre, caballos de trájín, etc. Advertimos en los registros del establecimiento el predominio de la actividad ganadera. La agricultura no llama la atención en las contabilidades, y las únicas referencias sobre trigo u otro cereal corresponden a registros de donaciones provenientes de los partidos bonaerenses de Matanza, Magdalena y Costa, y su posterior venta.

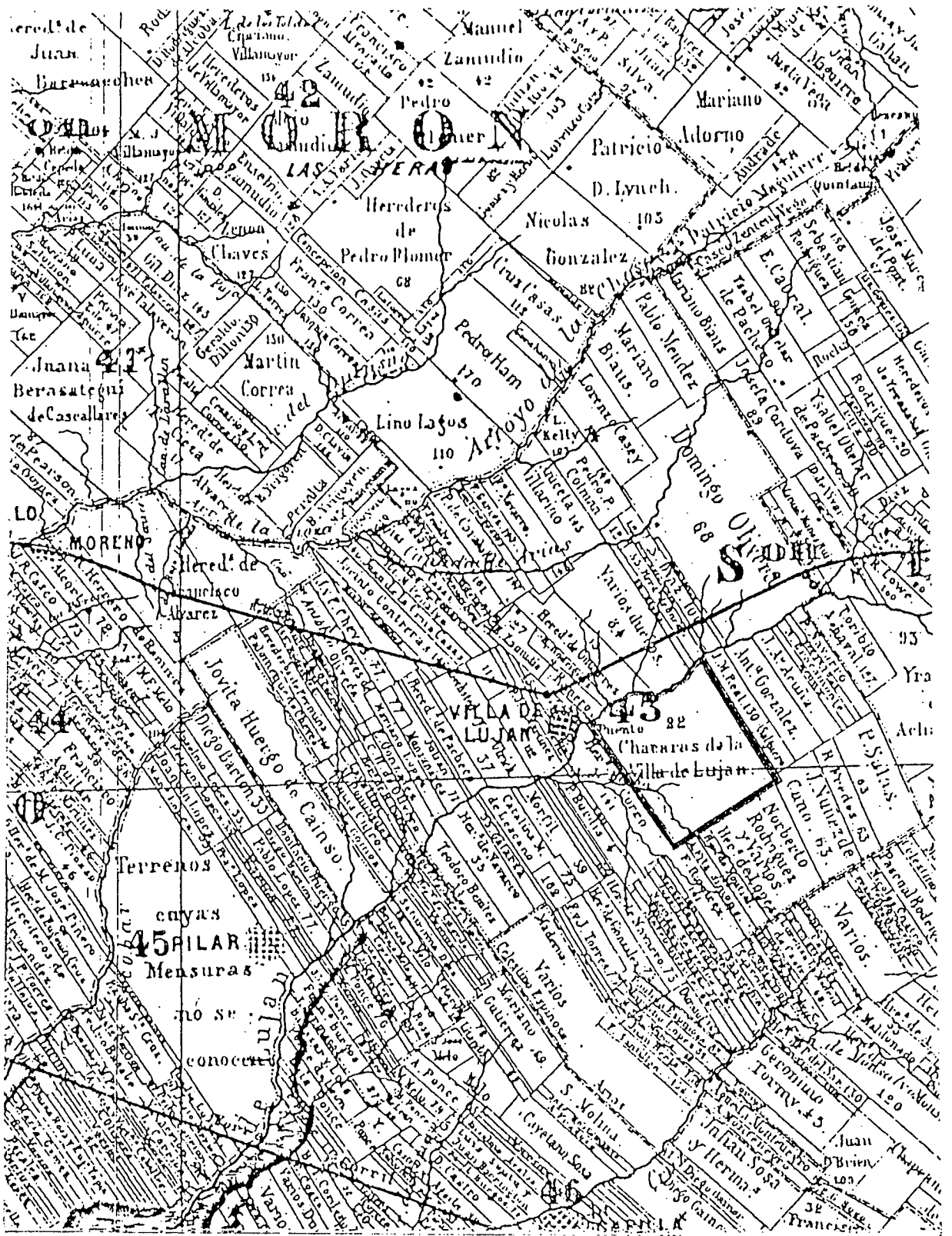
²¹⁹J. SALVAIRE. *Historia...* pp. 227-230.

²²⁰Afirmación de Pedro Nolasco de Santa María y de Juan José Lezica y Alquiza (hijo del Síndico Lezica y Torrezuri). Publicada por el Padre J. SALVAIRE. *Ib.*

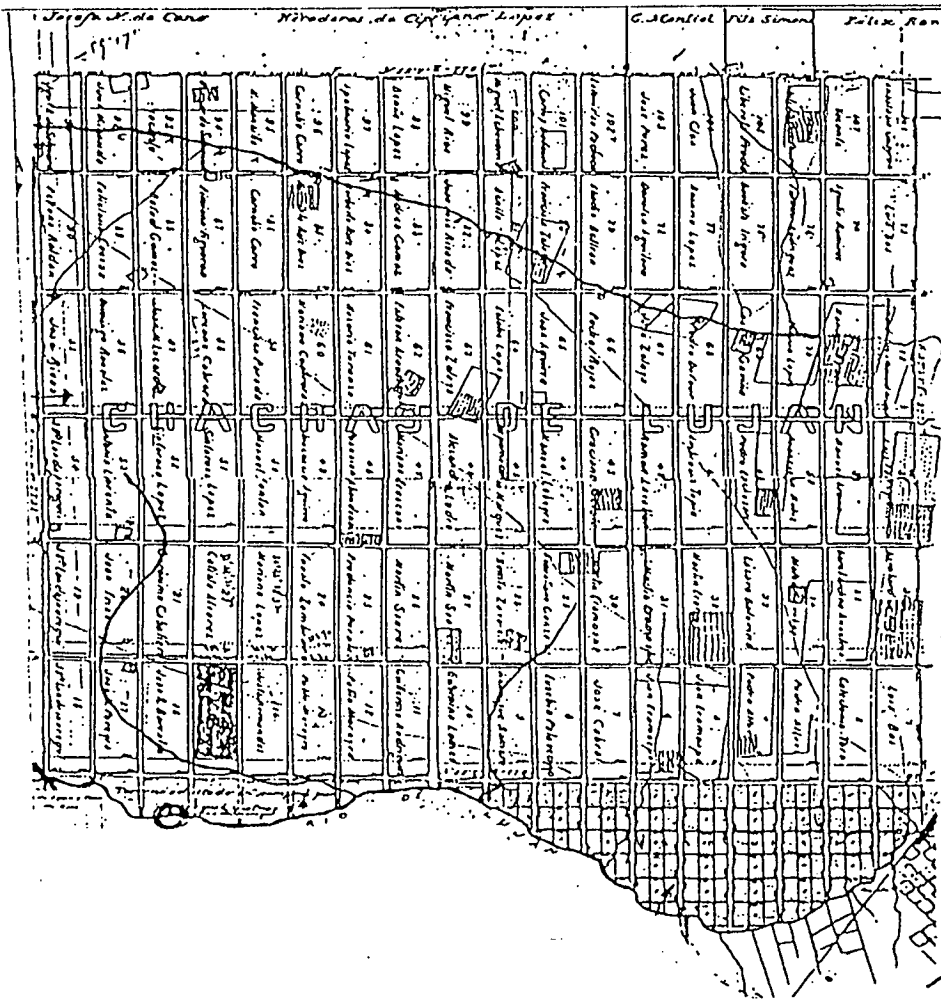
²²¹SALVAIRE. *Ib.* p. 224.

²²²SALVAIRE *Ib.* p. 225.

²²³Ya en un acta del *Libro de Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires* del año 1690 aparece la imposición de una semana de matadero al cura de Luján y su partido. Tomo II, p. 327 y siguientes. AGN. Sala IX. 27-7-7.



PLANO 1. Fragmento de la división catastral del partido de Luján y estancia de la Virgen (1864)
Ministerio de Obras y Servicios Públicos de la Provincia de Buenos Aires.
Dirección de Geodesia, La Plata.



PLANO 2. División en chacras y quintas de la antigua estancia de la Virgen (1865)
 Ministerio de Obras y Servicios Públicos de la Provincia de Buenos Aires.
 Dirección de Geodesia, La Plata.

5.5.3. La vida económica en el complejo

¿Qué tipos y cantidades de ganado figuran en los inventarios de la estancia?

Nos hemos propuesto una comparación entre la estancia del santuario y el establecimiento “típico” que establece Garavaglia²²⁴ (una estimación diseñada por el autor, sobre datos obtenidos de 300 inventarios de hacendados bonaerenses). Dicho establecimiento tendría una extensión media de 2.500 hectáreas. La superficie de la estancia del santuario era, como hemos dicho, de 6.400 hectáreas. El precio promedio de la vara en Luján sería de 2,13 pesos, el más alto de los cuatro poblados escogidos, seguido por Areco²²⁵.

Tabla 1. El ganado de la Virgen, según el inventario de 1737

Diferentes tipos de ganado	“Establecimiento típico” Cabezas de ganado	Estancia de la Virgen. Inventario del año 1737	Diferencia porcentual respecto del “establecimiento típico”
Vacas	790	987	+25
Bueyes	12	80	+567
Equinos	300	677	+126
Mulas	40	670	+1575
Ovinos	490	1220	+149
Total	1632	3634	+123

Fuente: elaboración propia, sobre datos obtenidos del *Inventario de la Estancia de la Virgen*²²⁶, y de J. GARAVAGLIA. “Las ‘estancias’ en la campaña de Buenos Aires...” op. cit.²²⁷

En el recuento de la hacienda de la estancia, ordenado por el cabildo de Luján con el objeto de realizar la entrega de los ganados al nuevo capellán y administrador, el sacerdote don Vicente Montes Caraballo, que había sido recientemente designado por el

²²⁴ Juan Carlos GARAVAGLIA. “Las estancias en la campaña de Buenos Aires. Los medios de producción (1750-1850)”. En: Raúl FRADKIN (comp.) *La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos (II)*. CEAL. Buenos Aires, 1993.

²²⁵ J. C. GARAVAGLIA. “Las estancias...”. op. cit. p. 194 y p. 129.

²²⁶ *Inventarios de 1737 y 1802 de la Estancia de la Virgen*, publicados en: J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental D y Apéndice Documental Q.

Virrey don Joaquín del Pino en 1802, encontramos ambigüedades referidas al número del ganado de la Virgen puesto que, con motivo de la extrema sequía de ese año, se encontraba afectado. Los expertos hacendados delegados por el cabildo lujanense (que eran cofrades del Rosario de la iglesia de Luján)²²⁸ se reunieron para contar las cabezas y plantearon que no era posible porque, de hacerlo, la mayor parte de los animales “moriría por la seca agolpados en los corrales”. Resolvieron soltarlos y posponer el recuento. En la fecha fijada para retomar la actividad consultaron al capataz de la estancia (que hacía nueve años que se desempeñaba en el cargo) acerca de cuánto ganado había herrado en el año anterior. Éste contabilizó unas 4500 cabezas, más lo de las de las tarjas que tenía reservadas y que manifestaría. Los hacendados estimaron que el total del ganado de la estancia ascendía a 16000 cabezas, y que el recibo por parte del cura entrante debía hacerse por esa cantidad de animales²²⁹. La sequía de ese año es corroborada por el estudio realizado por Tuis y Tartaglia. Referencias a esta crisis aparecen en el acta del 11-IX-1802, del Archivo del cabildo de Luján; también en el acta del 30-XII-1802 del mismo cabildo se pide un novenario para detener “la plaga y langosta”. En un acta del cabildo de Buenos Aires, la correspondiente al 3-IX-1802, figura una referencia a la “sequía y enfermedades”.²³⁰

Si suponemos que la estimación media confeccionada por Garavaglia es, aunque más no sea, apenas aproximada a la realidad encontramos que, en ambos inventarios, la hacienda del Santuario supera la del establecimiento típico.

De los propietarios de esclavos registrados en los libros parroquiales de Luján entre 1771 y 1815, encontramos que los principales han sido la Virgen de Luján (es decir, los administradores y curas del Santuario) y don Francisco Palomeque (y familia). Para dar algunas precisiones al respecto, hemos elaborado la Tabla 2, donde *sólo* nos proponemos ilustrar acerca de la preeminencia de algunos propietarios en materia de esclavos, a través del indicador de la cantidad de registros en los libros parroquiales de

²²⁷ J. C. GARAVAGLIA. “Las estancias...”, op. cit. p. 129 y sigs.

²²⁸ Los hacendados delegados por el Cabildo fueron Francisco Julián de Cañas, Carlos Tadeo Romero, José Gerónimo Colman, José Muslera (a ruego del capataz, don Silvestre Rodríguez). Firman también por el Cabildo: José Lino de Gamboa, Pascual Deibar, Juan Fernández, Patricio Peñalba, Martín Lobo. Ver J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. II. Apéndice Q. p. 191

²²⁹ J. SALVAIRE. *Ib.* T. II. Apéndice Q. pp. 188-191.

²³⁰ Ver: M. TARTAGLIA y C. TUIS. op. cit. p. 86. Referencias a ésta aparecen en el acta número 11-IX-1802, del Archivo del Cabildo de Luján; también en el acta del 30-XII-1802 del mismo Cabildo. En un acta del Cabildo de Buenos Aires, del 3-IX-1802, aparece mencionada esta sequía.

las tres series (bautismos, matrimonios y defunciones). Las cifras totales dadas en dicha Tabla no pretenden señalar la cantidad poseída por cada dueño, ya que un mismo esclavo puede aparecer mencionado hasta tres veces a lo largo del período escogido. De todas maneras, la reiterada aparición de ciertos propietarios estaría indicando su mayor peso.

En el año 1744, en oportunidad de realizarse el padrón de ciudad y campaña, el empadronador de Luján registró un total de 96 esclavos para toda el área de influencia de Luján (incluyendo lo que a partir de 1750 será jurisdicción de la parroquia de Pilar). En aquella oportunidad los principales propietarios de esclavos fueron: Barragán (9, Luján arriba); López Camelo (6, Pilar); Cheves (5, Pilar); Leguizamo (5, Pilar); Arias de Mansilla (4, Luján abajo a la Cañada de la Cruz); Vallejos (4, Rincón de la Cañada de Escobar); Martínez (3, Luján arriba a las Conchas) y Lobo Sarmiento (2, Luján).²³¹

Tabla 2. Principales propietarios cuyos esclavos aparecen registrados en los libros parroquiales entre 1771-1815

Propietario	Cantidad de esclavos registrados en diversos libros (las columnas no son excluyentes)		
	Bautizados Total	Casados Total	Difuntos Total
Virgen de Luján	31	12	20
Palomeque	22	14	20
Lobo	23	5	12
Méndez	13	8	12
González	10	9	10
Cheves	20	1	8
Rodríguez	13	5	10
Colman	14	2	7
Leiva	8	2	6
Maqueda	6	3	6
Irrazabal	9	-	6
Peñalba	9	-	6

Fuente: Elaboración propia, sobre los datos extraídos de los *Libros Parroquiales* de la Basílica Nacional de Luján (ABNL), años 1771-1815.

²³¹ Marta GOLDBERG. *La población de color en la región de Luján según el Padrón de 1744*, Mimeo, Córdoba, 1993. Cuadro 2.

La mayor concentración de esclavos, en 1744, se dio en zonas de estancia (Pilar y Luján abajo de la banda a la Cañada de La Cruz), en tercer lugar se dio en una zona de chacras (Cañada de Escobar abajo)²³². El santuario de la Virgen de Luján no apareció en el Padrón como uno de los propietarios de esclavos, pero sabemos por el inventario realizado en la estancia y en el templo mismo, en el año 1737, que la Virgen era propietaria de veintiséis esclavos: veintiún varones (de los cuales tres eran niños) y cinco mujeres (de las cuales sólo una era pequeña).²³³ Según el Padrón de 1744, para la zona que rodea al poblado de Luján, el promedio de esclavos por estancia era bastante menor que 1 (entre 0.2 y 0.5 esclavos por unidad productiva).²³⁴

Según la estimación realizada por Garavaglia en su trabajo sobre 300 inventarios de la campaña bonaerense, para el período 1750-1850, la media era de 4,38 esclavos por propietario²³⁵. Es decir, que el santuario y su estancia (ésta llegó a medir, en 1822, aproximadamente 8 km. de frente por 8 km. de fondo, albergaban a un número muy superior de esclavos a la media de las unidades productivas. No obstante, en el inventario que hemos mencionado y corresponde al año 1737, sólo cuatro esclavos aparecen explícitamente registrados como personal de la estancia lo que nos sugiere que tal vez el resto de los mismos fuera destinado a la asistencia dentro de la iglesia, en tareas de escaso prestigio, o como organistas y asistentes en la recolección de limosnas, o bien al cuidado de la alimentación del cura y sacristanes, además de la limpieza de las instalaciones, lo que implicaría que en caso de necesidad estacional de mano de obra se pudiera recurrir a algunos de ellos.

Hacia fines del año 1754 (en pleno inicio de las actividades de don Juan de Lezica y Torrezuri para reconstruir el templo), hallamos una serie de registros de compras de esclavos: fueron catorce varones y se pagó por ellos, en diferentes momentos, un total de 2.779\$. El precio promedio abonado por cada uno de los mismos fue de 198\$. A partir de 1763 encontramos registros de venta de varios esclavos, y en especial a fines de 1766, que se vendió un lote de seis esclavos. El precio de venta iba de 200 a 250\$ por pieza. Es decir, se recuperaba la inversión inicial y, durante esos años

²³² M. GOLDBERG. *La población de color...* op. cit. Cuadro I.

²³³ J. SALVAIRE, J. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental. Buenos Aires, 1885.

²³⁴ Salvo para la región censal de Luján arriba de la Cañada de la Cruz, donde había una media de 1.5 esclavos por estancia. Ver: M. GOLDBERG. *La población de color en la región de Luján...* op. cit.

²³⁵ J. C. GARAVAGLIA. "Las estancias...", op. cit.

de construcción del templo, se ahorraron algunos salarios. Paralelamente, se abonaron jornales a trabajadores contratados como albañiles, doradores y peones.

Con el paso de los años, continuaron los registros de gastos en ropas, telas y asistencia médica de los esclavos enfermos que permanecían al servicio del santuario.

La venta de los ganados y los cueros fue de gran importancia para la economía del santuario y la hacienda. Para el año 1757 la venta de ganados superó la cantidad de 1500 pesos (vale decir: 60% de los ingresos percibidos). También existió la venta otros productos y bienes provenientes de las limosnas, como el trigo de los poblados aledaños. Desconocemos la existencia de algún espacio destinado a la producción del cereal en las tierras de la Virgen²³⁶. Sólo en la donación de tierras a la Virgen, realizada por doña Ana de Matos en 1682, encontramos una referencia a la posible presencia de sementeras:

“hago esta donación para que puedan el Mayordomo o Mayordomos de la Capilla dicha Santa Imagen hacer las sementeras y lo demás que fuere del útil y conveniencia para la conservación y aumento de este Santuario...”²³⁷

a pesar de ello no aparecen en los registros contables, en ninguno de los dos inventarios, ni hay otras señales que indiquen que dichas sementeras se hubieren realizado. En el inventario de la estancia que corresponde al año 1737, encontramos diez azadas, once palas, dos cavadores (todos de hierro), junto con dos horquillas de hierro para atizar el fuego de los hornos (puesto que había adoberas que producían para la reconstrucción del templo), tres picos y dos escoplos de la atahona y varias piedras voladoras²³⁸. Y en cuanto a la atahona, en ningún documento que conozcamos dice que procesara cereal producido en la estancia.

En los registros de ingresos observamos ventas de objetos obtenidos por limosna, como por ejemplo: azúcar²³⁹ y ponchos²⁴⁰. La compra de cal, entre otros materiales, refleja su uso en la construcción del templo durante el período de

²³⁶ Contamos con los registros de venta de harinas a don Pedro del Pino, por 112 pesos en 1755, a 4 pesos la fanega. Respecto del trigo, el mismo comprador pagó por 41 fanegas la suma de 123; el trigo cotizaba 1 peso la fanega en 1770. ABNL. *Libro de cuentas de la Fábrica...*

²³⁷ Donación que consta en: AGN. Sala IX. 49-2-9, tomo 86, pp. 24 y siguientes.

²³⁸ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental D. p. 34.

²³⁹ El azúcar figura en los registros de 1760, aproximadamente, a 4 pesos la arroba. ABNL. *Libro de cuentas de la Fábrica...*

²⁴⁰ Estos ponchos eran vendidos, por ejemplo, a 3 pesos con 4 reales cada uno, en el año 1775. ABNL. *Libro de cuentas de la Fábrica...*

administración de Lezica. Junto con los novillos²⁴¹, las vacas son los animales cuyas ventas son más frecuentes.

También los esclavos fueron vendidos como mercancías a compradores de lugares muy alejados²⁴². Aparentemente esta mano de obra esclava permitió ahorrar algunos de los salarios necesarios para la construcción del nuevo santuario bajo la administración de Lezica, ya que fueron adquiridos muchos esclavos en 1754, y vendidos en gran proporción durante los primeros años de la década de 1770. Respecto del pago de salarios, estos correspondieron al trabajo de los peones contratados por días o temporadas, para la fábrica del templo. Los registros consignan diferentes tipos de trabajos (artesanales, por ejemplo: doradores, orfebres, etc. y no calificados: albañiles, peones solamente), y por tal motivo vemos distintas retribuciones.

Había esclavos empleados como peones en la estancia, otros en calidad de conductores de carretas del santuario (detectamos cinco carretas buenas y cuatro viejas en el inventario de 1737)²⁴³, bajo la autoridad de un capataz al que se le pagaron en el año 1802 alrededor de 120 pesos. Ese capataz llevaba esos transportes hacia alejados lugares en busca de materiales para la fábrica. Varios salarios fueron pagados para empleados como albañiles, carpinteros y en toda clase de oficios, en la fábrica del santuario²⁴⁴. Hemos detectado en los registros de cuentas la presencia de esclavos negros y mulatos, especializados en actividades vinculadas a la prestación de servicios religiosos, organistas, músicos y sacristanes.

El alquiler de un cuarto, propiedad del santuario, ubicado en una esquina reportó pocos pero estables dividendos. Otra importante fuente de ingresos para los curas y administradores del santuario fue el cobro del derecho de pontazgo. Esto consistía en un impuesto que debían abonar aquellas personas que quisieran cruzar el río a la altura de la villa de Luján, único paso habilitado por Real Cédula. Su monto ascendía a 2 pesos

²⁴¹ Entre los principales compradores de novillos (a 3 \$ con 4 reales cada uno en 1757) encontramos a Ignacio Aberastury. ABNL. *Libro de cuentas de la Fábrica...*

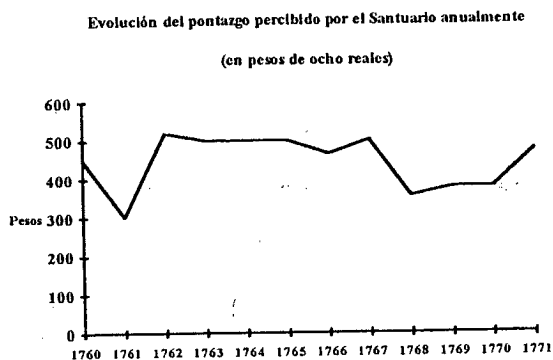
²⁴² Por ejemplo, algunos esclavos fueron remitidos a: Montevideo (Antonio, vendido en 300 pesos en 1775). En 1753 se abonan, con alguna demora, 750 pesos por tres esclavos negros remitidos para su venta a Santiago de Chile (ver J. A. Presas. *Estudio...* op. cit. p 283). El esclavo Pedro fue despachado a Chile, por 333 pesos en 1763. Manuel fue enviado (por vicioso) a Potosí, al hermano del síndico Lezica y Torrezuri, en 1754. No sabemos a cuánto se vendió, pero había sido adquirido en 200 pesos. ABNL. *Libro de cuentas de la Fábrica...*

²⁴³ Además de las 9 carretas del santuario, en el inventario de 1737 aparece una canoa. J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental D. p. 34.

²⁴⁴ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. pp. 225-226

por carreta cargada o por 10 mulas. El síndico, don Juan de Lezica y Torrezuri, gestionó ante la Corona la creación de este puente.

Gráfico 1. Evolución anual del pontazgo

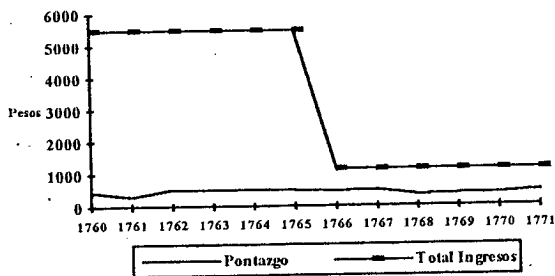


Dicho puente se hizo con fondos de su administración, razón alegada para recuperar los gastos mediante la concesión de la recaudación. Esta se fijó, en un principio, por diez años. Luego el rey dispuso que se extendiera por un lapso de doce años, período en el que el santuario gozaría de la misma. Luego, pasaría a la administración del cabildo de Buenos Aires.

Gráfico 2. Pontazgo e ingresos anuales

Con la creación del cabildo de la villa de Luján, este impuesto pasó a formar parte de sus propios. El líquido que obtuvo, primero el Santuario y luego el cabildo, no era nada despreciable. De hecho, el ayuntamiento debía pagar al rey, cada quince años, una contribución de 900 reales como obligación contraía al acceder al título de villa. En relación a esta cantidad de dinero, el pontazgo representaba una suma importante.

Evolución del pontazgo percibido por el Santuario anualmente
en relación con el total de los ingresos anuales estimados



En lo que al santuario respecta, aparentemente el peso del pontazgo en el conjunto de los ingresos se incrementó en términos relativos a partir de 1766²⁴⁵, lo que

²⁴⁵ ABNL. Libro de cuentas de la Fábrica...

estaría vinculado a que, para ese año, el templo ya habría sido concluido. Por tal razón, la recepción y la búsqueda de limosnas seguramente habrían disminuido de intensidad, ya que tendrían menos necesidad de solventar gastos. Como consecuencia de esto, se habría dado ese mayor peso sobre el total.

En cuanto a los ingresos, sólo figuran limosnas obtenidas en pesos o bien los importes de los cueros, ganados, y otros objetos recibidos y luego vendidos. Es decir, el saldo entre gastos e ingresos está subestimando (omitiendo) un caudal de capital que provenía de limosnas y donaciones que no eran recibidas en metálico, sino en telas, alimentos, cera, instrumentos litúrgicos, de los que una parte podría haber sido consumida dentro de la unidad, o amortizada por el uso, sin que se registrara la baja y, por otro lado, no se toman en cuenta aquellos bienes, como el ganado, que se reproducirían y que sólo saldrían parcialmente a la venta.

La unidad tenía una gran capacidad para operar, que se manifestaba en los enormes gastos que podía enfrentar. Asimismo, tenía una gran potencialidad para crecer.

De hecho, la diferencia a favor de los gastos entre los años 1759 y 1765, no significaba, necesariamente, que el complejo estuviera afectado por dificultades financieras sino que, en la medida que se podían permitir más gastos suntuarios (mejoramientos en el templo, en los altares, aumento del número de esclavos al servicio del santuario, etc.), eran realizados.

Respecto de la simple diferencia entre el total de ingresos y egresos en pesos, ésta señala el saldo a favor del síndico, quien financió la construcción del templo durante la fase 1754-1765, que es el momento de gran crecimiento edilicio. Esta fase se desarrolló al mismo tiempo que la consolidación del poblado en villa.

Cabe preguntar cuáles serían los motivos por los que un síndico financiaba los gastos de la fábrica, siempre mayores que los ingresos. Es probable que distraer esos fondos de su peculio le brindara algún tipo de reaseguro frente a otras operaciones, o bien le permitiese disponer de la liquidez temporaria de las cuentas de la fábrica. Tal vez esas razones se combinaran con una ventaja de tipo extraeconómico, proveniente de convertirse en protector y acreedor de una institución socialmente tan importante como el santuario de la Virgen. Esto bien podría ser una pauta común respecto de otro tipo de participación social vinculada al culto. Tanto las capellanías como las donaciones y también la actividad en las Cofradías y Hermandades acarrearán más gastos

económicos que ganancias, pero también constituían un aval crediticio y político, de resultas que un individuo respetable (o uno de sus herederos) vinculado a este tipo de participación podía, más que otros, acceder a créditos favorables, cargos burocráticos o políticos y a un matrimonio con una mujer perteneciente a alguna familia rica e influyente.

Hemos dicho más arriba que estos gastos constituirían inversiones en el sentido de la construcción de un *status* social prestigioso, tan caro a los intereses de las sociedades preindustriales.

Pero a partir de la década de 1820 las cosas comenzaron a cambiar y el Gobierno no aceptó de la misma manera que lo hacía en tiempos coloniales el manifiesto ejercicio del poder que ostentaban la Iglesia y los actores sociales estrechamente vinculados a ella. La nueva legislación cercenó, como en casi todo el resto de América Latina durante el siglo XIX, la injerencia de la Iglesia en la economía:

“Las instituciones piadosas (...) quedan obligadas a rendir algún servicio público que contribuya a la comunidad o al sostén de la moral, y en todo caso al progreso y a la civilización del país que las adopta; (...) estos principios movieron al Gobierno a instruirse de cuál era el objeto y servicio del Santuario llamado de Luján, cuál era el estado de sus bienes y rentas y cuál era su administración. Lo que ha comprobado es que *no rinde servicio alguno, y que no tiene más objeto que el culto de una imagen*, que es precisamente la patrona de la Iglesia establecida en una parroquia, a la que corresponde anualmente una cantidad de emolumentos superior a casi todas las parroquias de la campaña...”²⁴⁶

El texto del decreto de expropiación de los bienes del Santuario de Luján da cuenta de este giro de la sociedad posterior a la Independencia. La hacienda del santuario fue la primera propiedad eclesiástica subastada tras la expropiación. Tasada en 12.408 pesos fue vendida a don Sebastián Lezica (nieto de don Juan de Lezica y Torrezuri²⁴⁷) en 11.110 pesos, el 12 de septiembre de 1822²⁴⁸. La finca ubicada en una

²⁴⁶ Texto que antecede al decreto de expropiación de los bienes del Santuario de Luján. Buenos Aires, julio 1 de 1822. DEPARTAMENTO DE GOBIERNO, REGISTRO OFICIAL, LIBRO II-RECOPIACIÓN DE LEYES Y DECRETOS, 1ra. parte. p. 371. Citado en: J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental R. p. 192. La cursiva es nuestra.

²⁴⁷ E. UDAONDO. “Don Juan de Lezica y Torrezuri...” op. cit. p. 72.

²⁴⁸ El pago por la hacienda fue establecido del siguiente modo: 5110 pesos al contado, 3000 pesos a los tres meses, el resto a los seis meses. Ver: Guillermo GALLARDO. “La venta de los bienes eclesiásticos en Buenos Aires” en *Archivum*. Tomo III, Cuaderno 2. Julio-dic. 1945. Buenos Aires. p. 352.

esquina frente a la plaza de Luján, que era propiedad del santuario y que estaba destinada al alquiler, fue rematada en 1829²⁴⁹.

5.5.4. La villa de Luján: Fundación y límites de su jurisdicción

Hemos observado que el poblado de Luján se inició alrededor de la pequeña capilla que se instalara en tierras donadas por Ana de Matos en 1671. Con posterioridad ese pequeño núcleo se fue transformando hasta constituirse en cabecera de partido. El 23 de octubre de 1730, en el contexto de la fundación de varios curatos, el cabildo eclesiástico de Buenos Aires funda la Parroquia de Luján. Por parroquia entendemos una unidad territorial elemental de la administración tanto civil como eclesiástica: civil, como centro de empadronamiento, de la fiscalidad y del reclutamiento de tropas; eclesiástica, como centro del registro de bautismos, matrimonios, defunciones y cumplimiento pascual, así como de recepción de diezmos y primicias²⁵⁰.

Para ver los límites de la parroquia de Luján en el momento de su creación citamos un fragmento del dictamen del cabildo:

“En cuarto Curato se erige el pago de Luján, en todo el territorio que comprende de una y otra banda de su Río; asimismo con parte del Pago del Río de las Conchas, que comprende toda la otra banda de él hasta el dicho de Luján; y los feligreses que el referido Pago contiene con la parte del mencionado de las Conchas constan de la razón firmada del Dr. don Francisco Javier Rendón y se le asigna a este Curato por Parroquia propia la Capilla denominada Nuestra Señora de Luján, con declaración que las Capellanías que obtiene no están ligadas a dicho Curato”²⁵¹.

Los límites parroquiales del Curato de Nuestra Señora de Luján

“...fueron bien amplios y definidos. Al norte, el río Paraná; al sur, el río Salado; al este, el río Las Conchas, y al oeste

²⁴⁹ G. GALLARDO. “La venta de los bienes eclesiásticos...”. op. cit. p. 352.

²⁵⁰ Definición extraída de Manuel TERUEL GREGORIO DE TEJADA. *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Ed. Crítica. Barcelona, 1993. pp. 298-299.

²⁵¹ Fragmento del dictamen del Cabildo citado en: J. A. PRESAS, J. A.. *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico. 1630-1730*. Buenos Aires. 1980. p. 202

se extendía hasta muy cerca de esta banda de la Cañada de la Cruz, como lo prescribía el Cabildo Eclesiástico, al crear en las misma fecha el Curato de Areco. Pero por lo visto, su jurisdicción política y civil se extendió mucho más por la parte del oeste, ya que de hecho llegaba, hasta el río de Areco”²⁵²

Ya en tiempos de la creación del Curato comenzaron los litigios. Algunos vecinos de Las Conchas se opusieron a su anexión al Curato de Luján, argumentando que era mucho más complicado asistir a la Iglesia y participar de los ritos en Luján que en la Iglesia de Nuestra Señora del Camino por la dificultad de vadear el río e, incluso, que estaban más próximos a la ciudad que a Luján. Las autoridades eclesiásticas desestimaron esos argumentos y señalaron que

“...no es creíble que semejante intención haya nacido de los sujetos espresados ni de los nominados, sino a influjo extrínseco, por conveniencia o aplauso particular, se manda con pena de excomunión (...) que ninguna persona de cualquier estado, calidad o condición, sea osado a inducir o persuadir a los feligreses de cualquiera de los curatos oír ni contravenir contra lo dispuesto en su erección...”²⁵³

Evidentemente había facciones en conflicto. Hasta 1730, las jurisdicción civil y política del territorio del Pago de Luján había dependido directamente de los alcaldes ordinarios de la ciudad, pero, si bien parroquialmente venía dependiendo de los curas párrocos de la catedral de Buenos Aires, el capellán ejercía prácticamente todos los derechos parroquiales²⁵⁴.

El 10 de octubre de 1755, el síndico Lezica y Torrezuri representando a un grupo de vecinos obtuvo rápidamente el título de villa para el poblado de Luján, el cual había solicitado formalmente sólo tres meses antes (el 5 de julio). El gobernador fijó claramente los límites de la jurisdicción que debía corresponder a la villa de Luján atendiendo a la extensión que solicitaran Lezica y Torrezuri y los vecinos del santuario :

“su jurisdicción y territorio ha de ser desde el Río de Las Conchas hasta el Río de Areco, y es porque son linderos permanentes, para quitar cualesquier con el tiempo, aunque el término del Curato de dicho Santuario sólo es hasta la

²⁵² J. A. PRESAS. Ib. p. 202

²⁵³ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental N.º p. 156.

²⁵⁴ Félix de AZARA, citado en: Fernando Enrique BARBA. “La erección de la Villa de Luján y el pleito jurisdiccional con el Cabildo de Buenos Aires”, en: *Revista de investigaciones y ensayos*. Nro. 31. p. 204

Cañada de la Cruz, que está 3 leguas más o menos acá de dicho Río de Areco; y por la parte del Sur todas las campañas que corresponden hasta las fronteras de los Indios Infieles que ha de defender dicha villa; y por el Norte hasta el Río de la Plata, que es regular término”²⁵⁵

El 14 de marzo de 1757 se le asignó a la villa de Luján una porción de territorio que iba desde el río de Las Conchas hasta el río de Areco, y desde el Paraná hasta la frontera con el indio. Esta asignación de tierras y la consiguiente creación de una nueva jurisdicción de 30 leguas, mermó la correspondiente al cabildo de Buenos Aires generando posteriores disputas por impuestos, límites y desconocimiento de autoridades por superposición. Esta situación conflictiva abre un interrogante respecto del problema central de nuestro trabajo. Sería interesante explicar cómo y por qué algunos vecinos porteños (encabezados por Lezica y Torrezuri) pujaron frente al centro de poder de la ciudad para obtener las prerrogativas de la nueva jurisdicción capitular.

Hemos mencionado más arriba que el 5 de julio de 1755 don Juan de Lezica y Torrezuri presentó al gobernador una nota en nombre de los habitantes de Luján, a los efectos de gestionar el título de villa a la población establecida en los alrededores del santuario:

“..habiéndose aumentado la población ... y haber edificado sus casas los sujetos que firman el citado poder formalizando sus edificios en forma de calles con plaza y demás lugares necesarios para la conformación de un lugar competente que pueda aumentarse con el tiempo y servir como de facto sirve de frontera para repeler las invasiones de los indios... todos pretendemos se haga formal población en el referido santuario y su territorio y se ratifique la que existe disponiéndose en conformidad de lo ordenado y mandado en las leyes... y que V. S. se sirva titular a la población con el nombre de Villa”²⁵⁶

En un artículo sobre la erección de la villa de Luján, el autor²⁵⁷ advierte la notable rapidez con la que don José de Andonaegui comisionó a Domingo González para que inspeccionara el pueblo y tomara conocimiento de las personas que habitaban el lugar. A mediados de agosto de ese año se realizó un censo de los vecinos lujanenses.

²⁵⁵ J. SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental M. p. 117.

²⁵⁶ Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (AHPBA), Sección Escribanía Mayor de Gobierno (EMG). Legajo 3 Nro. 84, f. 5 y 5 v.

²⁵⁷ Fernando Enrique BARBA. “La erección de la Villa de Luján...”, op. cit. p. 263.

Allí consta un total de 260 vecindados, de los cuales se interrogó a los cabezas de familias, que fueron 56, distribuidos en 50 casas. Sólo un par de éstas eran alquiladas. De los 56 jefes de hogar, 47 eran propietarios de las viviendas que ocupaban. Mientras que los restantes vivían, en general, en la casa de sus suegras, pero poseían terrenos aún sin edificaciones²⁵⁸. También había 7 tendejones de abasto con distintos géneros de ropas, tienda de comestibles, escuela (con 17 alumnos), 3 zapateros (uno de ellos con 3 oficiales), 2 carpinteros, 1 barbero y 1 sastre²⁵⁹.

Como podemos observar, se trataba de un pequeño núcleo poblacional. Realmente muy pequeño. Cabe preguntarnos acerca de cuáles serían los motivos por los que se da tan rápida y favorable respuesta a la solicitud del título de villa.

Esta situación favorable a las autoridades del cabildo de la villa duró algún tiempo, hasta 1783 cuando se suspendió a su cabildo, por un término que se extendió a cuatro años, como resultado de una larga serie de litigios entre las autoridades capitulares porteñas y lujanenses, entre otras cuestiones, por la injerencia de los alcaldes de hermandad.

Si bien la posición fronteriza nos hace suponer una capacidad de resistencia frente al avance indígena, por otra parte, don Félix de Azara nos dice a fines de 1800, en medio del pleito con Buenos Aires, que

“...los habitantes de Luján vivían sin formar Villa o población unida, ni la formarán en muchos años según lo persuade el observarse que en el día no tiene en mi juicio los Edificios y forma de Pueblo que se alegó tenía conforme a las leyes cuando pretendió el título de Villa medio siglo há, verdad es que creo se exageró entonces para facilitar la pretensión”²⁶⁰.

No obstante el testimonio solicitado a Azara, el conflicto fue resuelto favorablemente para el cabildo de Luján, por Real Orden en 1806, reconociendo los derechos y privilegios de la villa y prohibiendo al cabildo porteño nombrar alcaldes de hermandad en los distritos de Pilar, Areco, Cañadas de la Cruz y de Escobar.

²⁵⁸ J. SALVAIRE. *Historia...*, op. cit. p. 114.

²⁵⁹ F. BARBA. “La erección de la Villa de Luján...”, op. cit. p. 264.

²⁶⁰ Félix de Azara, citado en F. BARBA. *Ib.* p. 272.

5.5.5. Conflictos entre el cabildo de la villa y el de la ciudad

Como hemos dicho, rápidamente se iniciaron los conflictos con el cabildo porteño. En diciembre de 1755 (tan sólo dos meses y medio después de habersele concedido a Luján su título de villa) el cabildo de la ciudad acordó suspender las designaciones de los cabildantes de Luján, en función de que la jurisdicción que se le confirió a dicha villa era muy perjudicial para el ayuntamiento porteño y para los vecinos en particular,

“...por haber desmembrado tan excesiva parte de la de esta ciudad sin noticia ni citación (...) y si se le diera a cada Villa (...) como otras se imaginen, vendrá a quedar esta ciudad reducida a sólo su recinto que es una monstruosidad”²⁶¹.

En abril de 1756 el cabildo de Buenos Aires presentó un nuevo escrito fundamentando su postura, con el argumento de que no podía justificarse la erección de la villa para la defensa de Buenos Aires contra posibles ataques de los indios, puesto que Luján sola no podía hacerlo, ya que no estaba ubicada en la frontera²⁶². Agregaba que la nueva jurisdicción de Luján restaba a Buenos Aires un territorio que poseía desde su fundación misma, y que era

“...el más florido en las crías de los ganados vacunos, único alimento de la provincia...Hechos los de Luján dueños de esta jurisdicción, quien duda de que intentarán atajar las continuas providencias que este Cabildo está dando para que no se disminuyan los ganados, ni se vendan sino con equidad, y quedará expuesta esta ciudad a la dirección de aquella villa”²⁶³.

La más activa participación en la gestión por el título y derechos de la villa, la llevó adelante don Juan de Lezica y Torrezuri, quien habría sido cabildante porteño unos años antes, y que a partir de ahora sería procurador general y regidor perpetuo de la villa aunque, más adelante, volvería a tener participación en el cabildo de la ciudad.

²⁶¹ AHPBA, (EMG). f. 65 y 65v. Citado en: F. BARBA. Ib. p. 265.

²⁶² F. BARBA. Ib. p. 266.

²⁶³ AHPBA, (EMG). f. 101. Citado en: F. BARBA. Ib. p. 265.

Lezica hizo sus gestiones por la villa ante el Gobernador y el Virrey del Perú Conde de Superunda en 1756. Ambos estuvieron de su lado, aunque las disputas persistieron.

En 1770 el rey resuelve un conflicto entre los cabildos porteño y lujanense. Esta vez referido al uso del tratamiento de “ilustre y señoría”, que el ayuntamiento ciudadano consideraba usurpado por el de la villa. El rey zanjó la discusión a favor de Luján²⁶⁴.

En el mismo año Concolorcorvo pasa por Luján y deja algunos párrafos que ilustran el paisaje, las comunicaciones y el tamaño del poblado, además de resaltar la pequeñez de la villa:

“...de las dos rutas de carretas que salían de Buenos Aires a Lima, una llevaba a Luján a lo largo de 14 leguas, era la más común y estaba al oeste, que se dice por la capilla de Merlo, y la otra, a la banda del este, que llaman de las Conchas, por un riachuelo (...). Este camino es deleitoso y fértil en más de ocho leguas, con quintas y árboles frutales, en que abunda el durazno. También ganados hay muchos sembrados de trigo y maíz, por lo que de día se pastorean los ganados y de noche se cierran los corrales (...). El camino por Merlo es campaña de pastos, con infinidad de cardos. Por esta ruta hay a Luján 18 leguas, y porque hay de rodeo cuatro, por eximirse de los bañados de las Conchas siempre se elige aquel camino, que es el de los correos. Luján tiene título de Villa, con poco más de 60 vecinos, entre los cuales apenas hay dos capaces de administrar justicia, y así regularmente echan mano, para alcaldes, de los residentes en el pago de Areco. Su jurisdicción es de 18 leguas, que se cuentan desde el río de las Conchas hasta el de Areco. A la entrada de Luján hay un riachuelo (...) que en tiempos de avenidas cubre algunas veces el puente”²⁶⁵.

En 1783 el Virrey Vértiz suspendió al cabildo de Luján hasta 1787. En ese año el gobernador de Paula Sanz tomó una actitud algo confusa, puesto que el 28 de diciembre acordó a Luján permiso para nombrar alcaldes de hermandad y a los dos días concedió al cabildo porteño autorización para designar los alcaldes de Escobar y de Areco. Los reclamos del cabildo de Buenos Aires siguieron llegando a Virrey para que Luján no designase a los alcaldes de Pilar, Cañada de la Cruz ni de Areco. Un nuevo dictamen del fiscal en lo civil, durante abril de 1791, zanjó el tema de la jurisdicción favorablemente a Luján: a la villa se le reconocían los límites acordados en principio.

²⁶⁴ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. pp. 129-131.

²⁶⁵ CONCOLORCOVO. *El lazarillo de los ciegos caminantes*. Edición Emilio Carilla. 24. Textos

En el mismo mes el Virrey Arredondo ratificó que la ciudad no debía introducirse en los límites de la villa. A pesar de ello la superposición de alcaldes de ambos cabildos siguió produciéndose.

En 1790 se produjo el robo de unos documentos que acreditaban los títulos de la villa. Don Gaspar de Contreras, cabildante y cofrade de Nuestra Señora del Santísimo Rosario, solicitó la condena del obispo del Río de la Plata para los delincuentes. Las Censuras Generales fueron dispuestas y divulgadas por toda la jurisdicción del obispado. Finalmente se recuperaron los documentos²⁶⁶.

En 1791 el procurador general de la ciudad protesta ante el gobernador por la sentencia del Virrey en favor de Luján. En 1792 el Virrey vuelve a fallar a favor de Luján en la disputa que mantenía con el cabildo de Buenos Aires en relación a los términos de las jurisdicciones y a la elección de los alcaldes de hermandad.

En 1799 el virrey accedió a la solicitud del cabildo porteño y encomendó a Félix de Azara que diera su opinión sobre los límites que debía tener el cabildo de Luján. Don Félix de Azara pasó por Luján con la misión especial de informar acerca de dicha villa en los sucesos del litigio. Su informe del 21 de enero de 1800 fue favorable a la ciudad, y recomendó se restringieran los límites de influencia del cabildo de la villa. Y que si se le daba atención a las pretensiones de Luján otros poblados como Areco pronto aspirarían al título de villa con iguales derechos.

En el año 1806 una real cédula reconoció los derechos y privilegios de la villa, prohibiendo absolutamente al cabildo de Buenos Aires que se inmiscuyera en el nombramiento de alcaldes de hermandad y demás ministros correspondientes a Pilar, Areco, Cañada de la Cruz y Escobar²⁶⁷.

En el mismo año (1806) otro viajero describió la pequeñez de la planta urbana de Luján. Su nombre fue Alexander Gillespie²⁶⁸.

“...este lugar contiene más de 200 casas, de las que no más de tres son de altos, y las calles, si se merecen ese nombre, corren en ángulos rectos y son muy angostas. Las construcciones son de barro, pero la iglesia es hermosa, con

hispanicos modernos. Editorial Labor S. A. Barcelona, 1973. pp. 155-157.

²⁶⁶ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. pp. 136-140.

²⁶⁷ J. SALVAIRE. *Ib.* p. 149.

²⁶⁸ Alexander GILLESPIE. *Baenos Aires y el interior*. Biblioteca argentina de historia y política. Ed. Hyspamérica. Buenos Aires, 1986.

una especie de cúpula²⁶⁹ y por fuera semejante a las capillas de nuestro país. (...) Hay, además, un Cabildo que se convirtió en alojamiento del general Beresford y los oficiales que permanecieron en él. (...) No se veían ningún movimiento, aunque el lugar es de tránsito para el interior, y no había tiendas exceptuando las de vender licores y artículos de almacén. (...) Cerca del pueblo corre un río, sobre el cual se tiende un hermoso puente de madera, solamente utilizable en las crecidas del invierno, como que su lecho en tiempos normales tiene muy poca hondura”.²⁷⁰

Por las descripciones de los viajeros, consideramos que Azara tenía una impresión acertada acerca de la *densidad* poblacional de la villa. Esto parece llevarnos hacia otras posibles explicaciones del creciente reconocimiento obtenido por el poblado, o mejor, por los vecinos del poblado que gestionaron ante las autoridades el título de villa y la defensa de la jurisdicción durante los conflictos por límites con la ciudad.

Pero, a pesar de la controversia por la importancia de la villa, es evidente que este pequeño centro surgido alrededor del santuario fue adquiriendo importancia política más allá del ámbito local. Ahora analicemos, desde otra escala, la composición del núcleo histórico del poblado y su evolución.

La siguiente tabla nos muestra una imagen -aunque muy imprecisa y esquemática- de la evolución demográfica por la que pasó la región de Luján:

Tabla 3. Crecimiento de la población. Luján, 1726-1813

Año	Fuente	Población total
1726	Padrón a	687
1744	Padrón b	1578
1778	Cálculo Censo c	2158
1813	Censo d	2466

Fuentes: Elaboración propia, sobre información de padrones, resúmenes de censos y bibliografía.

a: Datos obtenidos de TARTAGLIA y TUIS. *Aportes demográficos para la historia lujanense. Ira. parte*. Ed. PAYS. Luján, 1993. p. 52. En el caso del dato acerca de la población de la villa, en 1778, TARTAGLIA y TUIS han realizado una estimación de 1000 habitantes.

b: Datos extraídos de GOLDBERG. Ponencia presentada en las Jornadas de Historia Económica, Córdoba, 1993. op. cit. TARTAGLIA y TUIS en su trabajo sobre registros parroquiales presentan una cantidad de personas, para la misma zona en 1744, muy menor: 1058 individuos empadronados, op. cit. p. 52. Desconocemos las razones de tan notable diferencia, pero nos inclinamos por las cifras de GOLDBERG quien se ocupó específicamente del Padrón de la zona que comprendía a Luján en 1744.

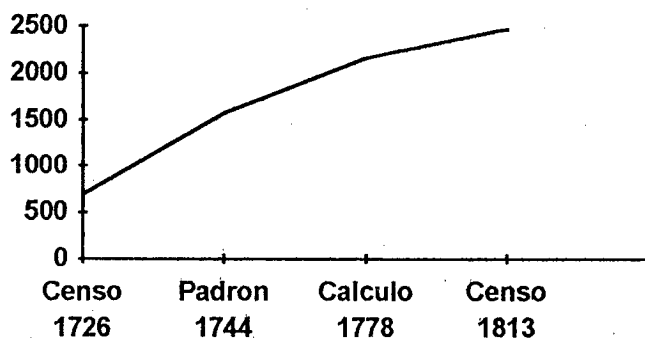
c: Datos obtenidos de TARTAGLIA y TUIS. *Aportes demográficos...* op. cit.

d: Datos obtenidos de TARTAGLIA y TUIS. *Aportes demográficos...* op. cit.

²⁶⁹ Gillespie señala que la cúpula de la capilla se veía en el camino por lo menos con cinco horas de anticipación a la llegada. GILLESPIE. *Buenos Aires y el interior...* op. cit. p 105.

²⁷⁰ GILLESPIE. *Ib.* pp. 101-107.

Gráfico 3. Población de Luján, 1726-1813



Fuente: Elaboración propia, sobre la Tabla 3

La dinámica de la población lujanense tuvo "...un crecimiento demográfico lento, irregular, con bruscas mutaciones, pero positivo"²⁷¹.

Recordemos que la proximidad de la frontera con el indio hizo, en varias oportunidades, que los malones y malocas influyeran provocando "altos picos de muertes", especialmente el malón de 1780. También las epidemias impactaron en la población.

5.5.6. Alrededor del Santuario

Sabemos por numerosos documentos²⁷² que el poblado de Luján se inició alrededor del santuario de la Virgen. Pero empieza a tener aspecto de poblado a partir de la 1730, aproximadamente. De hecho, la consolidación del poblado en villa la obtienen

²⁷¹ María TARTAGLIA y Claudio TUIS. *Aportes demográficos para la historia lujanense. Parte I*. PAYS. Luján, 1993. p. 109.

²⁷² Entre ellos los editados por J. SALVAIRE en el Apéndice Documental de su obra. Por ejemplo: La nómina de los fundadores de la Villa se inicia dando cuenta de los vecinos que se presentaron en el

los vecinos argumentando su notable crecimiento, hacia 1754, y haciendo solicitud a favor de que

“...se les haga merced de darles el título de Villa ó Lugar al expresado Santuario de Nuestra Señora de Luján, concediéndoles todos los privilegios y excepciones que por razón del tal título deba haber y gozar, como lo gozan otras iguales Villas o Lugares...”²⁷³

Pero en relación a todas las disputas mencionadas, y a la documentación demográfica, creemos que hacia 1750 Luján no era tan populosa como sostuvieron Lezica y Torrezuri y los vecinos lujanenses. Tal vez no lo era, pero ciertamente estaba ganando importancia en la campaña y su centro estaba conformado por el núcleo histórico del poblado: el santuario de la Virgen y los vecinos agrupados a su alrededor.

En apartados anteriores, en ocasión de comentar el culto mariano en España e Hispanoamérica, nos hemos referido muchas veces, a los santuarios como lugares sagrados institucionalmente reconocidos. Ellos concentraban poblaciones de número tan creciente como su importancia dentro de la región. Se constituían en ejes del paisaje y en núcleos culturales de atracción. Allí se concentraban peregrinaciones y gentes que deseaban vivir bajo la sombra protectora de la morada de la mediadora ante Dios. Ese halo de prodigio que los rodeaba fue percibido, de manera similar, por los habitantes de la campaña bonaerense. De esa forma muchos se avinieron a instalarse en la villa, e incluso el poder local se hizo eco de esa presencia privilegiada invocándola cada vez que una crisis ecológica o un peligro inminente desde la frontera con el indio, se extendió sobre la comunidad.

También don Juan de Lezica y Torrezuri, síndico de la fábrica y representante de los vecinos peticionantes, dijo en Buenos Aires que la población de Luján *era* la población del santuario...

“... Don Juan de Lezica y Torrezuri, vecino de esta Ciudad, por mí y en nombre de los vecinos y pobladores del Santuario de Nuestra Señora de Luján, y en virtud del poder que presento (...) digo que habiéndose aumentado la población de dicho Santuario, se han avecindado en él y edificado sus casas los sujetos que firman el citado poder, formalizando sus edificios en forma de calles, con plaza y

santuario con los títulos de propiedades aledañas a éste (1755).

²⁷³ J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. p. 114.

demás lugares necesarios (...) para que pueda aumentarse con el tiempo y servir como de facto sirve de frontera para repeler las invasiones de los indios infieles... todos pretendemos se haga formal población en el referido santuario y su territorio y se ratifique la que existe... y se sirve titular a la población con el nombre de Villa”²⁷⁴

Es evidente que el santuario constituyó un eje en la ordenación del espacio y un núcleo en la conformación del poblado. También es posible que realizando el rol central del mismo Lezica consiguiera darle mayor solidez a su petición, puesto que el prestigio y atracción del santuario y la imagen milagrosa influirían en la decisión política de la autoridad laica. Recordemos que el santuario es un espacio *inviolable, venerable y ritualizado*²⁷⁵.

Después de comentar el crecimiento general de la población y la polémica cristalización de los límites jurisdiccionales, conviene pasar a describir muy sintéticamente la composición del núcleo del poblado, es decir, de las propiedades del santuario de la Virgen.

Los padrones de 1726 y 1744²⁷⁶ también nos brindan información sobre las personas alojadas en casas y tierras que eran propiedad de la Virgen de Luján.

En cuanto a los habitantes de las propiedades de la Virgen, el empadronamiento efectuado durante el año 1726 y encargado por el cabildo porteño, muestra cinco unidades censales comprendidas dentro de los cuartos de la Virgen. Contamos un total de 18 individuos, de los cuales catorce eran varones, y de éstos sólo 3 eran menores. Suponemos, entonces, que once eran los varones en edad económicamente activa.

En 1744 el empadronamiento nos revela la presencia de mayor cantidad de gente asentada en los llamados “cuartos de la Virgen” -o viviendas alquiladas que estaban dentro del “patio” del santuario-. Suman 31 personas distribuidas en seis unidades censales, de las 31 personas sólo once eran varones en edad económicamente activa. De los jefes de unidades censales, uno era teniente y dos eran alférez. Cinco de los seis jefes de unidad eran propietarios de tierras, aunque vivían en los cuartos de la Virgen. Algunos de ellos tenían apellidos de importantes hacendados. Cabe remarcar que el

²⁷⁴ J. SALVAIRE. *Ib.* p. 115.

²⁷⁵ Juan DÍEZ DE TABOADA. “La significación de los santuarios”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ Y OTROS (Comps.). *La religiosidad popular. Vol. III. Hermandades, romerías y santuarios.* Anthropos., Barcelona, 1989. p. 269.

²⁷⁶ Ambos padrones fueron editados en: *Documentos para la Historia Argentina. Tomo X. Padrones de la Ciudad y Campaña de Buenos Aires (1726-1810).* Peuser. Buenos Aires, 1920-1955.

patio de la Virgen estaría situado en el centro histórico del poblado, siendo ésta una posición especialmente importante por sus implicancias sociales. Parece corroborar esta hipótesis el hecho de que las personas allí asentadas fueran, hacia 1744, propietarias de tierras fuera de estas unidades, y que al menos dos de esos jefes pertenecieran a familias poderosas locales. Evidentemente no estaban allí viviendo de su trabajo en la estancia de la Virgen. Es más probable que hubieren sido atraídos por las bondades de residir lo más urbanamente posible.

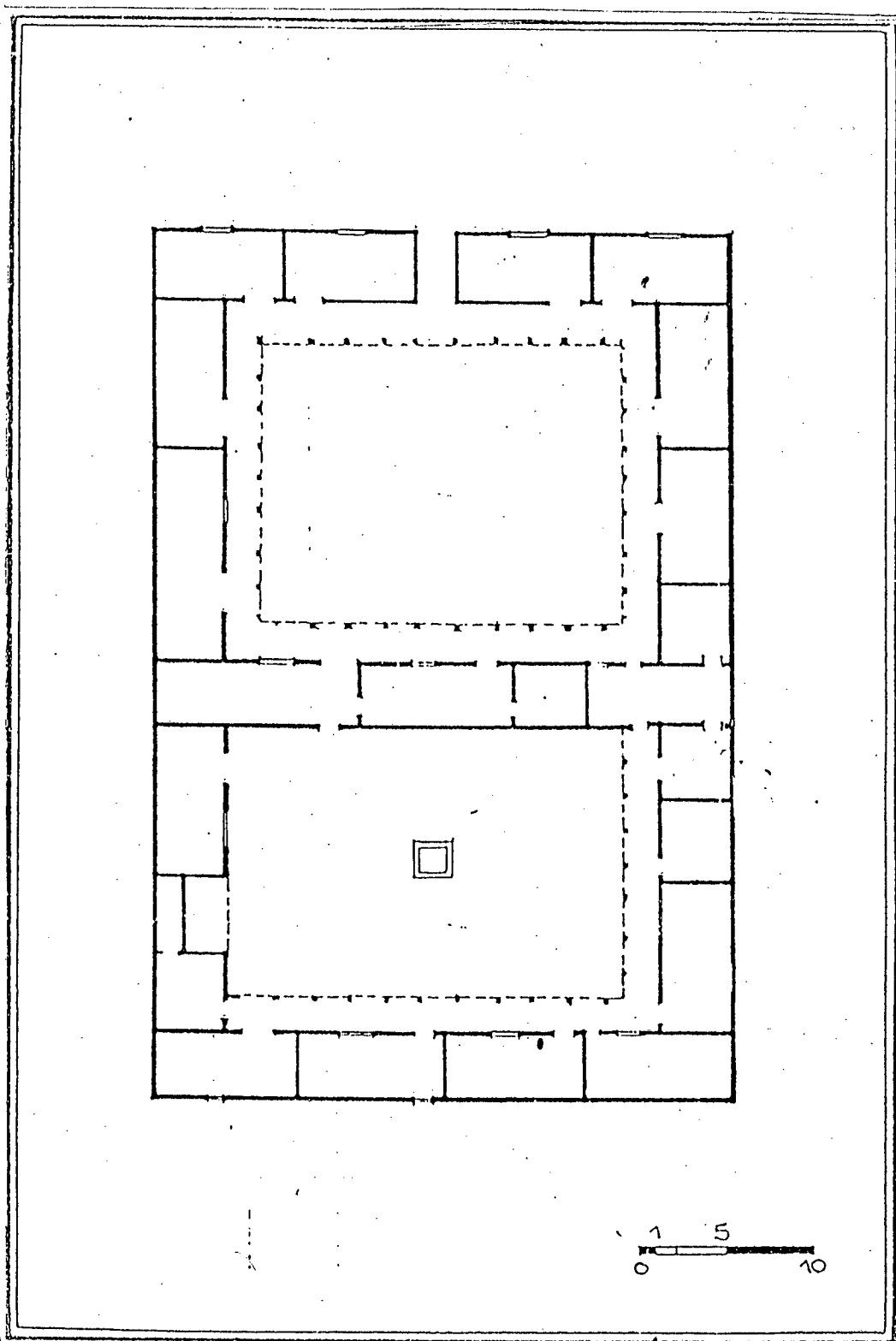
Esta preferencia por habitar en el centro no es extraña. Los vecinos porteños más acaudalados, dedicados a las actividades del gran comercio transatlántico (propietarios, además, de grandes estancias) residían en las inmediaciones de la antigua plaza de la ciudad.

En las sociedades de antiguo régimen esta conducta también es verificable. Nos referimos a que los miembros más destacados de la sociedad (la nobleza francesa, por ejemplo) se asentaban estratégicamente cerca del núcleo y cúspide del poder social: el rey²⁷⁷. En el caso americano colonial, aunque no había cortes al estilo europeo, lo más granado de la *élite* guardaba mucha similitud con esta pauta de comportamiento, ocupando un *lugar destacado en el espacio urbano*, así como un *lugar en el ámbito de los rituales* de la época: las procesiones, los actos del cabildo, las visitas de los altos representantes eclesiásticos, la llegada de nuevas autoridades virreinales, etc. generándose más de un conflicto por ocupar esos espacios físicos y simbólicos²⁷⁸. En la ciudad de Buenos Aires, don Lezica y Torrezuri (cuya fortuna llegó a ser la tercera entre los comerciantes más acaudalados) residía en la "... Calle del Cabildo", junto al templo de Santo Domingo.

La villa de Luján parece haber guardado cierta semejanza con lo dicho precedentemente. Las gestiones para el reconocimiento y el título se hicieron en el santuario, también en el empadronamiento se trasluce que los principales vecinos ocupaban habitaciones o vivían en las inmediaciones del santuario, adyacentes al centro histórico de la planta.

²⁷⁷ Norbert ELIAS. *La sociedad cortesana*. FCE. 1982, *passim*.

²⁷⁸ Para un inteligente análisis del reflejo de las desigualdades sociales en la teatralización religiosa colonial, se puede consultar: María Aparecida JUNQUEIRA DA VEIGA GAETA. "O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão de Corpus Christi na Capitania de Sao Paulo", en *Historia*. Sao Paulo, V. 13. Universidade Estadual Paulista. 1994.



PLANO 3. Viviendas del Santuario de la Virgen (1802)
ABNL. Carpeta N° 7, fo. 49.

5.5.7. Don Juan de Lezica y Torrezuri

El más destacado de los actores que resalta en la tradición sobre el culto mariano y el santuario de Luján durante el siglo XVIII fue, sin lugar a dudas, don Juan de Lezica y Torrezuri, quien aparece largamente mencionado en la segunda de las versiones presentadas, porque su accionar en Luján les permitió a los vecinos no sólo consolidar su santuario sino obtener, también, el título de real villa para su pequeño poblado.

Lezica ingresó a América y se estableció en Perú, hacia donde llevaba mulas desde Buenos Aires. Tenía experiencia en la construcción de fortificaciones y como síndico construyó varios templos. El primero lo levantó en Coripata (Valle de Yungas), donde tuvo una hacienda y plantación de coca. En uno de sus viajes Buenos Aires pasó por Luján y sanó de una enfermedad. Luego enfermó gravemente en Yungas y decidió volverse a España, previo asiento temporal en Buenos Aires. También se ocupó de representar a dos conventos de monjas de Córdoba en la ciudad de Buenos Aires²⁷⁹. En uno de sus viajes pasó, enfermo, nuevamente por Luján; allí volvió a curarse y prometió agradecerle a la Virgen. En 1748 se radicó en Buenos Aires, una vez allí fue regidor del cabildo de la ciudad (1750), regidor y defensor de pobres (1751-1752); en 1753 fue nombrado patrón y prefecto de la obra del templo de Luján; luego fue alcalde de primer voto en la ciudad (1754)²⁸⁰; por su eficiente y rápida gestión ante la Corona se lo nombró mayordomo y podatario de la villa de Luján y hizo levantar un puente sobre el río de Luján (1755)²⁸¹. Como alférez real perpetuo por el cabildo de la villa de Luján se hizo cargo de las fiestas por la proclamación de Carlos III (1760)²⁸²; terminada la obra del templo de Luján pasó a desempeñarse como síndico en la fábrica del convento de San Pedro Thelmo, de los Padres Dominicos en la ciudad de Buenos Aires (1763-1779); fue alcalde de segundo voto en la ciudad (1766), y capitán de la Compañía de Milicias (1766)²⁸³; regidor decano y alférez real de la ciudad de Buenos Aires (1774)²⁸⁴, también

²⁷⁹ AGN. Sala IX 31-3-8. L. 11; e. 224. Allí se puede ver a Juan de Lezica y Torrezuri, en 1781, como apoderado de las monjas catalinas de Córdoba.

²⁸⁰ AGN. "Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires", s. III. t. III. p. 334.

²⁸¹ Lezica y Torrezuri siguió ocupándose de dicho puente incluso a fines siglo. Archivo Estanislao Zeballos, Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires. "Acuerdos del Extinguido Cabildo de la Villa de Luján".

²⁸² Archivo Estanislao Zeballos, Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires. "Acuerdos del Extinguido Cabildo de la Villa de Luján".

²⁸³ AGN. IX 31-2-7. Justicia (1764-1767), e. 26; ff. 33v-34v.

fue encargado por el cabildo porteño para custodiar el real pendón (1775) aunque no formaba parte del cabildo en ese tiempo. También fue juez comisionario de la Real Audiencia (1776)²⁸⁵.

Lezica y Torrezuri participaba en la práctica religiosa a través de la Tercera Orden de Santo Domingo, en cuyo templo había lugar reservado para su tumba y las de su familia, al igual que en el templo de Luján. Ingresó como terciario en 1759²⁸⁶ y fue subprior en el mismo año y prior en el año siguiente²⁸⁷. También fue prior de la cofradía del Rosario en Buenos Aires (1757)²⁸⁸ y asimismo actuó en la Hermandad de la Santa Caridad de Jesús, en la ciudad, hacia el último cuarto del siglo XVIII²⁸⁹. Fue tesorero del Real Seminario hacia 1772, en dicho cargo recibía dinero por diezmos de granos desde Montevideo y Buenos Aires que luego giraba al Seminario²⁹⁰.

Si bien volveremos sobre el personaje de Juan de Lezica en la Tercera Parte de esta tesis, adelantamos algunas referencias sobre los retratos que lo representan.

En los cuatro retratos que se le realizaron aparece vestido con galas y los atributos de los caballeros (en alguno de ellos con el escudo familiar) y de los regidores. En tres de ellos figuraba la frase "*tria templa edificavit*". En dos de dichos cuadros aparecen, detrás de su persona, la reproducción de una o dos de las iglesias que ayudó a construir (la de Luján y la de Santo Domingo; se omite la de Coripata, Alto Perú)²⁹¹. Evidentemente, la imagen elegida por Lezica para pasar a la posteridad tuvo que ver con su rango social, con su catolicismo, con el esfuerzo y el celo que puso en la grandeza material de la Iglesia. Y esa fue la imagen social que perduró en el tiempo²⁹².

²⁸⁴ AGN. "Acuerdos del Extinguido Cabildo de Buenos Aires", s. III. t. IV. p. 8.

²⁸⁵ Cfr. Enrique UDAONDO. *Don Juan de Lezica y Torrezuri, estudio biográfico*. Buenos Aires, 1914; y Jorge CORTABARRÍA. "Don Juan de Lezica y Torrezuri. Actividades económicas y sociales de un gran comerciante del Buenos Aires de fines del siglo XVIII", en *Res Gesta*. Buenos Aires, 1987 y Jorge CORTABARRÍA. "La actuación lujanense de don Juan de Lezica y Torrezuri" en: *Actas de las Jornadas sobre Historia Rioplatense en el Periodo Hispánico*. Universidad del Museo Social Argentino. Buenos Aires- Colonia, 1993.

²⁸⁶ Archivo del Convento de los Dominicos, Buenos Aires. Venerable Orden Tercera Dominicana; Documentos Antiguos. Libro de Asientos y entradas de los hermanos profesos de la Tercera Orden.

²⁸⁷ Jorge CORTABARRÍA. "Don Juan de Lezica y Torrezuri..." op. cit. pp. 89-90.

²⁸⁸ Archivo del Convento de los Dominicos, Buenos Aires. Libro 1º de la Cofradía.

²⁸⁹ E. UDAONDO. *Don Juan de Lezica y Torrezuri...* op. cit. p. 62. y J. CORTABARRÍA, "Don Juan de Lezica y Torrezuri..." op. cit. p. 87.

²⁹⁰ AGN. Biblioteca Nacional, L. 62.

²⁹¹ E. UDAONDO. *Don Juan de Lezica y Torrezuri...* op. cit. pp. 74-76.

²⁹² Para más datos biográficos de don Juan de Lezica y Torrezuri, ver: Enrique UDAONDO. *Don Juan de Lezica y Torrezuri*. op. cit. y J. CORTABARRÍA. "Don Juan de Lezica y Torrezuri..." op. cit. y J. CORTABARRÍA. "La actuación..." op. cit.

5.6. Consideraciones sobre el culto de Luján y la matriz del modelo mariano

Si retomamos ordenadamente la narración correspondiente a las dos fuentes principales sobre la tradición lujanense (editadas por el capellán Maqueda): las leyendas transcritas en 1737 y 1812, advertimos algunos elementos que consideramos de una importancia clave.

El hallazgo de la imagen fue precedido por anomalías (*señales*) de índole sobrenatural, advertidas en primer lugar por los bueyes que alteraron su comportamiento (se detuvieron), y luego por los hombres (que interpretaron que era el contenido del cajón lo que paralizaba a los bueyes) que atestiguaron, por decirlo de alguna manera, el primer milagro que atribuyeron a un icono que aún no había sido consagrado. Ahora bien, fue muy frecuente (al menos en el Occidente medieval) que "...las imágenes santas no estuviesen ritualmente consagradas (...), ni siquiera, benditas (...). Éstas lograban su legitimidad y venerabilidad de una leyenda, de un primer milagro..."²⁹³.

En general, en los hallazgos de imágenes marianas en España solían participar pastores, ellos advertían una presencia y descubrían una imagen de la Virgen tras la alteración de las conductas de sus bueyes. Sus animales solían "indicar" con bufadas, patadas al suelo, o detenimientos repentinos, el lugar exacto donde se hallaba la representación de la Virgen. Esos lugares eran frecuentemente, cuevas o grutas, o sitios protegidos por ramas o troncos de árboles (generalmente encinas) muy próximos a algún camino.

El suceso que da origen a la tradición lujanense se produjo en 1630, cerca de un camino (el Camino Viejo) en propiedad privada sita en zona de frontera, entre peones, esclavos y traficantes (gente *simple*, y de *status* para nada notable)²⁹⁴. El negro Manuel aparece en la más antigua de las versiones sólo con posterioridad al milagro y como esclavo dedicado, según la voluntad de su amo, al cuidado de la imagen. En la segunda versión toma un lugar más importante: se le asigna participación como testigo en el momento mismo del milagro, constituyéndose en *el* intermediario, con la consiguiente transformación de su *status*. Luego se le atribuye el trato más estrecho con la Virgen (el segundo cronista dice que probablemente la imagen no quería ser trasladada a Luján sin su esclavo); la segunda versión escrita señala que Manuel la reprendía por sus

²⁹³ Jean-Claude SCHMITT. "La noción de lo sagrado..." op. cit. p 76.

“escapadas nocturnas”²⁹⁵. A la muerte de Manuel se le encontraron catorce mil pesos de limosnas de la Virgen en su poder. En la actualidad, forma parte destacada dentro del folklore lujanense: una calle recuerda su nombre, se comercializan libros y videos sobre su vida, los sacerdotes escriben sobre su devoción, su fervor mariano y especulan sobre la santidad de su matrimonio.

Según los estudios de diferentes antropólogos españoles, la simplicidad y rudeza del intermediario que realiza el hallazgo del objeto milagroso, o es testigo de un milagro, a veces colabora en la recepción del suceso como algo legítimo. El intermediario que realiza el hallazgo, o que es elegido (según las narraciones posteriores) para la aparición, suele ser un individuo de *status* social bajo. Ante la aceptación del milagro, el descubridor deja de ser sólo testigo y comienza a cambiar de rol: se constituye en mensajero de lo sagrado con el acuerdo de la comunidad y la sanción que el tiempo impone con la leyenda²⁹⁶. En este sentido, la presencia del esclavo Manuel ha sido desplazada temporalmente en las diferentes versiones tradicionales; es decir, se ha ido reforzando su cualidad de testigo fundamental hasta llevarlo tiempo atrás pretendiendo dotar al relato de mayor “verosimilitud”. En la primera versión del fraile Santa María el esclavo Manuel aparece con posterioridad al milagro inicial y además el mismo sacerdote manifiesta haberlo conocido personalmente²⁹⁷. En la segunda versión, la del capellán Maqueda²⁹⁸, se amplifica el papel desempeñado por Manuel en el relato, se destaca su “rara candidez y simplicidad”²⁹⁹ y además se lo menciona como testigo ocular del milagro inicial, con poco más de ocho años de edad hacia 1630.

En cuanto a la erección de la primera y modesta ermita de la Virgen de Luján, ésta fue levantada en la misma casa del contrabandista porteño que era hacendado en la

²⁹⁴ Recordemos la recurrencia de este adjetivo en las leyendas de apariciones y hallazgos españoles. Cfr. ÁLVAREZ SANTALÓ Y OTROS (Comps.) *La religiosidad popular*. Vol. I, II y III. Barcelona, 1989

²⁹⁵ Sobre una faceta de la relación entre los hombres y las imágenes, se puede ver David FREEDBERG. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid, 1992 (1989). Allí el autor enfoca el provocativo tema de las respuestas humanas frente a las imágenes, sobre todo aquellas respuestas sometidas a la represión, extendiendo inclusive el análisis desde lo religioso hacia el plano de lo sexual.

²⁹⁶ H. VELAZCO, en ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRÍGUEZ (Comps.) *La religiosidad...* op. cit. p. 408.

²⁹⁷ Fray Santa María escribió sobre Manuel: “... y le conocí viejo, vestido con un saco a raíz de las carnes y con la barba muy crecida”: ABNL. “Declaración hecha por los años de 1737...”, J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental B. p.14.

²⁹⁸ Esta segunda versión corresponde a la edición ampliada de 1812.

²⁹⁹ ABNL. “Noticias... 1812”, J. SALVAIRE. *Historia...* op. cit. Apéndice Documental A. p. 4

zona. Los transeúntes del Camino Viejo se detuvieron a darle culto a la imagen y llevaron la noticia al interior, junto con la otra representación (que era de Nuestra Señora de la Consolación, posteriormente conocida como la Virgen de Sumampa) que acompañó a la imagen.

Se modificó el mapa cultural agregando la presencia del objeto milagroso y concentrando flujos de personas y limosnas. Así se daría inicio al proceso de extensión social de la creencia. Para muchos otros casos sabemos que ciertas comunidades, aldeas o villas se transformaron en centros de importancia clave en una región, produciéndose un crecimiento relativo de su influencia o su poder político, especialmente en coyunturas de crisis ecológicas, sociales, etc.³⁰⁰. Aún en la actualidad quienes están a la sombra del santuario se sienten amparados por el halo de divinidad que suponen emana la imagen y su lugar sagrado. En ese sentido, la creación de santuarios cercanos a los caminos ha influido en los circuitos de peregrinación y en la difusión del culto, puesto que aquellas personas que pasaban por las ermitas y los santuarios se encomendaban a la Virgen (o al santo patrono) para su travesía y su empresa, llevando consigo estampas o, al menos, el compromiso con su "protectora" de rezar o volver con un *ex voto*, si todo culminaba con éxito. De esta manera los santuarios florecían mejor a orillas de los caminos, gracias a la eficacia de la difusión de la información dada entre la población en movimiento, y las representaciones asociaban a su título original el nombre del lugar, a veces un poblado, en el que se iniciaba su culto.

La decadencia del Camino Viejo y la consiguiente oficialidad del Nuevo que pasaba por Luján, habrían incidido en que las estancias -sobre todo, las vinculadas al contrabando- decayesen. Esto habría implicado el abandono o descuido de la primera ermita por parte del propietario de la imagen; paralelamente aquellas estancias posicionadas sobre la nueva ruta oficial se habrían visto favorecidas.

En una segunda fase que se advierte en ambas narraciones, a fines del siglo XVII, apareció una vecina porteña (devota de la Virgen del Carmen, en la ciudad de Buenos Aires), hacendada en la actual zona de Luján, que compró la imagen de la Virgen y la llevó a su estancia, sobre el Camino Nuevo. Allí se produjeron las tres típicas desapariciones de la imagen y su regreso al sitio original. Estas traslaciones

³⁰⁰ En la región sevillana durante el siglo XVII, en momentos de crisis (pestes, crisis agrarias y hambrunas) hubo un pico en el crecimiento del número de milagros atribuidos a Nuestra Señora de la

recurrentes son habituales en las tradiciones españolas, como pruebas del poder que representan las imágenes. La propietaria de la imagen milagrosa se lanzó a gestionar el reconocimiento oficial de la comprobación del carácter sagrado de la representación de la Virgen y a refrendar su propiedad sobre la misma. La aceptación oficial, laica y clerical, de ese carácter habría incidido para que las celebraciones del culto aumentasen en brillo y atrayesen la atención de un público mayor: otra similitud con las romerías hispanas.

En el caso de la realización del traslado de las imágenes marianas, tanto en España como en América colonial, éstas suelen *regresar* en tres ocasiones al sitio donde se produjo el hallazgo³⁰¹. Pero, muchas veces el ritual sacralizado de la peregrinación (con presencia de las autoridades laicas, del clero, romeros y público en general) acaba sancionando la nueva morada de la Virgen y dando, a la vez, un aspecto sagrado y una nueva funcionalidad social a un sitio en particular³⁰². Los santuarios se constituyen así en lugares de contacto entre los hombres y la divinidad: espacios privilegiados para el intercambio producido en la dialéctica de pedir un don, o una mediación, y devolver el favor mediante un *ex voto*, pacto sellado, a su vez, por una promesa. Cada santuario se transforma en un eje en el mapa cultural, concentrando y atrayendo periódicamente corrientes de devoción popular, cristalizadas en romerías, peregrinaciones y fiestas. En este proceso, el centro del culto mariano -el santuario o la ermita- y, en particular, la imagen mariana, se convierten en objetos sagrados pasibles de una cierta apropiación comunitaria o individual. La imagen transmite su halo de sacralidad y poder a un ámbito más amplio o a un objeto mayor, como lo es el lugar sagrado, es decir, el templo o el monasterio³⁰³. Este espacio envuelve en su interior y expande a su alrededor, sobre los actores sociales, una cierta bendición por el contacto indirecto con la divinidad.

Sabemos que la Virgen de Luján es una de las más tempranas advocaciones marianas del Río de la Plata y la Gobernación del Tucumán³⁰⁴. El hecho de haber sido

Gracia. José GARCÍA RODRÍGUEZ. "Coyunturas mental y económica: posibles relaciones", en: ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRÍGUEZ (Comps.) *La religiosidad...* op. cit. pp. 472-486.

³⁰¹ H. VELAZCO. "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes..." op. cit. p. 407.

³⁰² H. VELAZCO. *Ib.* p. 404.

³⁰³ En relación a la sacralidad de los espacios se puede ver la distinción, realizada a fines del siglo XII, entre "lugares religiosos, lugares sagrados y los lugares santos" señalada por Jean-Claude SCHMITT. "La noción de lo sagrado..." op. cit. p. 76.

³⁰⁴ Patricia FOGELMAN. *Alrededor de una imagen. Los vecinos y el santuario de Luján, 1630-1822*. Tesis de Licenciatura; Universidad Nacional de Luján, marzo de 1996. Allí se puede consultar una

uno de los primeros iconos considerados milagrosos, pudo haber favorecido su culto por una rápida difusión en un ámbito aún casi vacío de imágenes consideradas milagrosas. Toda la gente que entraba a la ciudad de Buenos Aires desde el interior, o salía hacia el norte y al oeste, debía pasar necesariamente por Luján. La receptividad en el interior habría estado condicionada por las creencias populares en la *Santa Madre Iglesia* y su posición cada vez más firme respecto a la Inmaculada Concepción, confirmada mediante la intervención del rey español y la bula papal que hemos mencionado.

Si pasamos del nivel local al contexto americano colonial, vemos que la fama de los milagros, hallazgos y apariciones también constituyó una piedra fundamental para la erección de los tempranos santuarios³⁰⁵. Las tradiciones relacionadas a ellos reprodujeron patrones semejantes a las apariciones marianas peninsulares, con las lógicas adaptaciones al escenario americano, vinculadas a la presencia de diversos grupos étnicos, y sincretismos, inseguridad generada por cercanía de la frontera con *indios infieles*. Según las tradiciones que rodean a los santuarios marianos en hispanoamérica colonial, la Virgen solía aparecer ante pastores, indios o gente simple, señalando el lugar elegido por ella para la erección de la ermita o del santuario. Los obispos actuaban reconociendo y legitimando la aparición y los subsiguientes milagros. El culto se consolidaba dando cierto carácter especial a la localidad en la que se fundó el santuario, normalmente en postas o cerca de caminos, y alrededor de aquél se conformaba un creciente poblado. Las cofradías, muchas veces compuestas especialmente por aborígenes, dieron brillo al culto y fomentaron prácticas religiosas integrando las influencias occidentalizantes en un complejo cultural que incluía elementos de raíz precolombina. El ejemplo por excelencia del vigoroso desarrollo del culto mariano en Hispanoamérica, es el de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac, en México³⁰⁶.

revisión que hemos realizado de la bibliografía existente sobre el tema de las advocaciones y santuarios marianos más importantes en el Río de la Plata colonial.

³⁰⁵ Los santuarios marianos más famosos surgieron tempranamente y fueron el de Nuestra Señora de Copacabana (Alto Perú, 1583), Guadalupe (Tepeyac, México, 1531), Luján (Río de la Plata, 1630), Nuestra Señora del Rosario de Lima (Perú, 1560) y Nuestra Señora de las Mercedes (Perú, 1615, Patrona desde 1730), Nuestra Señora de Guadalupe (Perú, 1560), Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá (Nueva Granada, 1586). Estos se consolidaron a lo largo del siglo XVII, especialmente, y del siglo XVIII. Cfr. Patricia FOGELMAN. *Alrededor de una imagen... passim*.

³⁰⁶ La obra de los intelectuales en México (Miguel Sánchez y su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe que data de 1648*, la *Primavera Indiana* de Sigüenza y Góngora, en 1662 y sus *Glorias de Querétaro, 1680; Felicidad de México en el principio y milagroso origen que tuvo el santuario de la Virgen María N. Sra. de Guadalupe*, de Luis Becerra Tanco, 1675), incluyendo el gran

A partir de los trabajos de William Christian (quien inauguró la interpretación de las apariciones marianas desde una perspectiva global, advirtiendo la presencia de un modelo)³⁰⁷, numerosos investigadores españoles, historiadores y antropólogos, se han dedicado al estudio del culto a la Virgen³⁰⁸. Un análisis de las apariciones y santuarios marianos en la Baja Extremadura ha demostrado la existencia de esquemas generales de un modelo de origen de un santuario mariano: la denominación que tomará el santuario viene, en general, de la toponimia del sitio en que se produce el hallazgo o la aparición³⁰⁹. Para el caso granadino se suman la propiciación mariana a la victoria cristiana sobre los moros. Las imágenes veneradas son de origen “celeste” (apariciones a pastores) o bien descubiertas tras un largo ocultamiento durante la ocupación. Otorgaron un sentido “fundacional” a la villa (es el caso de Soterraño y Loreto). Aunque el poder de las imágenes sea de carácter general, se le va adjudicando con el tiempo, una cierta especialización, o funcionalidad para obrar sobre crisis como las sequías, pestes, hambrunas e inundaciones, o enfermedades en particular; esto se verifica a través del estudio de los *ex voto*, especialmente los narrativos y los que representan sanaciones. La presencia de la frontera con los invasores suele influir en la confianza de los habitantes en que la Virgen mediaría en favor de la redención de los

impacto provocado por Sor Juana Inés de la Cruz, Fénix Mexicano, consagrada a Dios y respetada como una joya mexicana, reflejaron el fervor mariano y contribuyeron a su expansión y arraigo en la conciencia criolla. David BRADING. *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, 1991. pp. 375-394. También se pueden consultar: Serge GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, 1994. pp. 112-113; Evelyn P. STEVENS. “Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America”. En: Ann PESCATELLO (Comp.). *Female and Male in Latin America: Essays*. Pittsburgh, 1973; Silvia M. ARROM. *The woman of Mexico City, 1790-1857*. California, 1985. *Passim*; Jeanette RODRIGUEZ. *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. USA, 1994. *Passim*. Stafford POOLE. *Our Lady of Guadalupe: Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*. USA, 1996.

³⁰⁷ William CHRISTIAN. “De los santos a María: un panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en: *Temas de Antropología Española*. Madrid, 1976; W. CHRISTIAN, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid, 1978; W. CHRISTIAN, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. New Jersey, 1981; W. CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. New Jersey, 1981.

³⁰⁸ Cfr. José SÁNCHEZ HERRERO. “Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ Y OTROS (Comps.) *La religiosidad popular*. Vol. I. Barcelona, 1989. Cristina SEGURA GRAIÑO y Juan Ramón ROMERO. “El diccionario geográfico de Tomás López: una fuente para el estudio de la espiritualidad popular. Santuarios y ermitas en las provincias de Córdoba, Sevilla y Huelva en el siglo XVIII”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ Y OTROS (Comps.) op. cit. Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ. “Vida y muerte en Valladolid. Un estudio de la religiosidad popular y la mentalidad colectiva: los testamentos”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ Y OTROS (Comps.) *La religiosidad...* op. cit. vol. II.

³⁰⁹ Francisco TEJADA VIZUETE. “Apariciones y santuarios marianos en la Baja Extremadura”, en: ÁLVAREZ SANTALÓ Y OTROS (Comps.) *La religiosidad...* op. cit. pp. 308-323.

cautivos. Muchos grilletes, u otros hierros dejados como *ex voto*, señalan los agradecimientos a la Virgen tras haber conseguido la libertad.

Si enfocamos sobre el ámbito americano colonial, vemos que las imágenes eran expuestas ante una sociedad culturalmente muy heterogénea. La función del milagro habría jugado un papel clave. Y en ese sentido creemos que la mecánica de apariciones y milagros de la Virgen, entre las cuales la de Luján fue una de las primeras en el Río de la Plata, respondió coherentemente a dichos patrones españoles, por ejemplo: la presencia de anomalías en la conducta de los bueyes (indicando la presencia sobrenatural), las tres traslaciones de la imagen, la cualidad de sanar a los enfermos que se le atribuía, tanto como la revelación de sucesos futuros, contribuyeron a fijar en el imaginario su carácter sagrado³¹⁰.

En otras palabras, los conquistadores peninsulares y sus descendientes que eran portadores de las tradiciones católicas españolas, se constituyeron en los agentes promotores del culto mariano en la colonia, contenidos, además, en el clima de ideas sensible a la Contrarreforma y a la posición de las autoridades religiosas y políticas frente a la difusión del catolicismo y la mediación de la Virgen. Lorandi y Schaposchnick, para el caso catamarqueño³¹¹, suponen que un clima de crisis influyó favoreciendo el arraigo y la difusión del culto mariano, en un contexto de tensión en la relación social de ciertos grupos étnicos frente al traumatismo de la conquista, sumado el temor social producido por la inestabilidad de vivir en zonas fronterizas y de reciente ocupación, expuestos los pobladores a posibles enfrentamientos. Este marco de desprotección social fertilizó el campo, como se advierte también en España durante las asechanzas de los moros, para el arraigo del culto a la mediadora ante Dios.

En las regiones americanas de reciente conquista, la religiosidad hispana se encontró frente a una nueva experiencia, una diversidad étnica desconocida y el

³¹⁰ El milagro constituye la evidencia de la sacralidad de la imagen, de la legitimidad de su representación divina; satisface, en cierta medida, la necesidad de la creencia con su carácter de prueba, por un lado material y por el otro, inmaterial. Schmitt a señalado que muchos milagros recurren a las revelaciones durante el sueño, a las predicciones. La revelación de la voluntad de la Virgen de Luján acerca de quien sería su primer capellán y sobre el día de la muerte de su primer sacristán, ambas comunicadas a su esclavo, parecen corroborar esta tendencia que acompaña a los otros tipos de milagros (sanaciones, traslaciones, etc.) que se mencionan a lo largo de las narraciones analizadas. Para ampliar el tema de las pruebas dentro de la creencia cristiana, ver: Jean-Claude SCHMITT. "La croyance au Moyen Age", en *Raison Présente*, 113. Nouvelles Éditions Rationalistes.

³¹¹ A. LORANDI y A. SCHAPOSCHNIK. "Los milagros de la Virgen del Valle..." op. cit.

enfrentamiento con las religiones y prácticas devotas de los nativos. Frente a esta nueva situación, lo más próximo en la memoria de los españoles, fue la experiencia de la Reconquista que acababan de culminar mediante la expulsión de los musulmanes y judíos, de donde el culto mariano, había salido fortalecido³¹².

“...los primeros observadores se apresuraron a comparar a los indios de México con los moros y los judíos (...) de hecho, el apego de los cristianos viejos a las imágenes había salido reforzado de la Reconquista, y ha contribuido a fijar la identidad de los cristianos en España y sus prácticas religiosas en un tiempo en que la Iglesia favorecía el culto a las imágenes a condición de que no se cayera en la idolatría (...) la Virgen de Guadalupe, venerada en las montañas de Extremadura, era la más querida por los conquistadores”³¹³.

Entre los indígenas y mestizos la imagen de la Virgen María, o *Madre Celestial*, *Reina de los Cielos*, *Madre de Dios*, o *Esposa de Dios*, pese a las confusiones que ya se evidencian en los títulos que acabamos de mencionar, aparecía como más fácil de asimilar a la Madre Tierra, a la luna, a las divinidades asociadas con la fertilidad, los ciclos agrícolas y naturales, y ciertas devociones de imágenes femeninas vinculadas a estas cuestiones³¹⁴. Como afirmación de la identidad y poder local, muchos pueblos aborígenes tendieron a levantar una capilla y organizar una fiesta en honor de una imagen. Paralelamente, tanto la Virgen como los santos fueron absorbidos y decodificados en una clave en la que se habrían vuelto “personas” que aparecen, caminan, sangran y sudan³¹⁵. El vínculo establecido entre la comunidad, la imagen, su historia y los milagros, el establecimiento de las tumbas de los cofrades dentro de una capilla expresaba una relación profunda con la imagen como representación y un intento de apropiación de las bondades que proveía la misma. Las diferentes sociedades de Hispanoamérica, y dentro de ellas, especialmente los grupos aborígenes, se aferraron fuertemente a esta nueva imagen de culto que les resultaba, en cierta forma, familiar; y congregados, por ejemplo, en cofradías colaboraron en este proceso³¹⁶.

³¹² Richard NEBEL. *Santa Marta Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. 1995. pp. 74-81.

³¹³ S. GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* op. cit. p. 43.

³¹⁴ Daniel J. SANTAMARÍA. *La religiosidad popular argentina*. Buenos Aires, 1991. pp. 157-158.

³¹⁵ Serge GRUZINSKI. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, 1993. p. 246.

³¹⁶ S. GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* op. cit. p. 186.

Los hombres han tendido a atribuir a las imágenes de culto deseos, elecciones y sentimientos, humanizándolas en cierto sentido³¹⁷ (paralelamente a la “condensación simbólica”, entendiéndose por tal la concentración en el icono de la *virtud*, la *gracia*, el *favor divino*, los *efluvios benignos*, etc.)³¹⁸. Nos referimos a que en el caso de las traslaciones, los iconos parecen *elegir* el sitio para la erección de su santuario, o bien manifiestan dolor, congoja y alegría (p. ej. las vírgenes que lloran, sudan, sangran o sonríen). Este proceso no estaría desvinculado a la costumbre de vestir las, cambiarlas y enjorarlas como a las personas³¹⁹, muy común durante el siglo XVIII, frente al hieratismo de las imágenes de los anteriores santuarios³²⁰. Los hombres vinculados al icono absorberían un poco de ese halo de prodigio que lo rodea, modificando su *status* en la sociedad, legitimando su imagen social con un creciente prestigio. Es el caso del intermediario a partir del hallazgo, de los sacerdotes del santuario, los sacristanes, capellanes, patronos, de los vecinos del santuario “quienes pretenden apropiarse del poder que *como símbolo-talismán* ancestral el icono posee por sí mismo”³²¹ junto a los beneficios de orden económico que se generan en relación a la administración del culto. En las colonias, fue necesario rediseñar la génesis de nuevos cultos locales ante la falta de aplicabilidad del modelo español de surgimiento de devociones alrededor de iconos recuperados tras la expulsión mora: hubo que practicar reajustes en ese esquema matriz; las apropiaciones posteriores de esos objetos y la construcción de las leyendas presenta ribetes innovadores, donde la estructura eclesiástica jugó un papel deliberadamente estimulante (*vid.* el culto guadalupano para los criollos mexicanos).

En cuanto a la historia del culto a la Virgen en Luján pensamos que, de modo similar, se habría ido consolidando esta devoción a través de una serie de ritualizaciones

³¹⁷ D. FREEDBERG. *El poder de las imágenes...* op. cit. passim.

³¹⁸ Joan PRAT I CARÓS. “Los santuarios marianos en Catalunya: Una aproximación desde la etnografía”, en ÁLVAREZ SANTALÓ y otros (Comps.). *La religiosidad popular...* op. cit. Vol. III. p. 242.

³¹⁹ D. FREEDBERG. *El poder de las imágenes...* op. cit. p. 117.

³²⁰ Para una sintética relación de algunas de las transformaciones en las representaciones iconográficas de la Virgen en los primeros tiempos del cristianismo, ver: Ofelia MANZI. “La Virgen María e los orígenes de la iconografía cristiana”, *Argos*, 11-12, 1987-1988. En los primeros tiempos de la iconografía mariana se habría enfatizado en la condición de madre, derivada de las influencias de los repertorios paganos en la representación de la vida cotidiana. Luego se habría dado un alejamiento de la gestualidad sensible hacia la aparición de las representaciones con atributos imperiales. Ofelia MANZI. “La Virgen María...”, op. cit. p. 86. También son muy sugerentes las apreciaciones de Alphonse DUPRONT. “La religión: Antropología religiosa”, en J. LE GOFF y P. NORA. *Hacer la Historia*. Barcelona, 1974. Allí se refiere, él también, a las mutaciones de la representación mariana, y resalta el poder de diálogo extrovertido entre la “*Virgen de hoy*” y los hombres, frente a las modalidades del culto románico. pp. 133-136.

³²¹ Joan PRAT I CARÓS. “Los santuarios marianos en Catalunya...” op. cit. p. 243.

como el traslado oficial, las peregrinaciones, la exhibición de los *ex voto*, los rezos y pedidos colectivos con participación del cabildo relacionados con las crisis ecológicas, además de las sucesivas mejoras del santuario para albergar más gente y “adecentar” el culto, en una oleada expansiva de ceremonial y religiosidad.

Como se ha enunciado más arriba, se advierten varias etapas en la consolidación del culto a la Virgen de Luján, en las que diferentes actores sociales participaron como promotores. Hemos tomado el concepto de *actor social* como “sujeto que participa en la producción de nuevas formas sociales”³²², por su operatividad para acercarnos a estos agentes promotores de la transformación histórica que, en nuestro caso, se percibe claramente en la esfera del poder local y regional.

Cuando la primera generación de descendientes, hijos naturales de Ana de Matos (segunda propietaria del icono y su patrocinadora), se hubieren insertado correctamente en lugares destacados del ambiente social y político porteño, se daría comienzo a una nueva fase de reactivación del culto. Otro nuevo protector laico, Don Juan de Lezica y Torrezuri, se hizo cargo de darle una morada más digna a la imagen milagrosa en gratitud por una promesa hecha en procura del restablecimiento de su salud. Cumplida la promesa y más acrecentada la fama del lugar sagrado repleto de *ex voto*, centro de atracción de peregrinos, el santuario dio sombra de protectora religiosidad al flamante cabildo de la villa de Luján.

Consideramos que la lógica de los actores implicados en la historia de los orígenes del culto mariano de Luján respondía a una mentalidad común a la tradición hispana, a un imaginario colectivo transplantado o, mejor, refractado al Río de la Plata.

Elegimos el concepto de *refracción*³²³, que alude al fenómeno físico de los cambios observables en un rayo luminoso que atraviesa oblicuamente dos medios de diferente densidad, porque nos permite observar cómo cambian o se desvían las ideas y las prácticas de devoción marianas en dos medios históricos diferentes.

³²² Recogemos esta definición, tomada a su vez del sociólogo Alain Touraine, del trabajo de Carmen BERNAND. “Los caciques de Huánuco, 1548-1564. El valor de las cosas”, en: Berta ARES, Serge GRUZINSKI. *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. CSIC. Sevilla. 1997. pp. 63. Para ver la obra de referencia: Alain TOURAINE. *La voix et le regard*. Seuil. París. 1985.

³²³ “Refracción: Cambio de dirección de la luz y, en general, de cualquier onda, cuando atraviesa la superficie de separación entre dos medios. Refractar: Hacer que cambie de dirección el rayo de luz que pasa oblicuamente de un medio a otro de diferente densidad”. GRAN DICCIONARIO SALVAT. Tomo 3. Barcelona, 1992. p. 1156.

Una vez traspasada la tradición mariana a la colonia, se mantendría una forma de religiosidad popular clásica, pero la manipulación realizada por determinados agentes, así como la apropiación y posterior sacralización del objeto (del poder que concentra simbólicamente), habría favorecido la absorción social de prestigio que legitimó sus acciones y pretensiones personales dentro de redes de poder local y, aún, más amplias dando formatos particulares al crecimiento de esta devoción mariana colonial.

Segunda Parte

Escenarios marianos:

Las cofradías en Buenos Aires

1. Cofradías en España e Hispanoamérica colonial

Antes de referirnos a un panorama de la institución de las cofradías y hermandades, primero en España y luego en Hispanoamérica colonial, sería conveniente escoger algunas definiciones sobre dichas asociaciones. La Iglesia en su forma corporativa, comprende diferentes órdenes: la primera orden está constituida por los religiosos, la segunda corresponde a las religiosas y la tercera a los laicos que desean alcanzar la perfección cristiana a través de la observancia de reglas aprobadas por el Papa bajo la dirección y la influencia de una determinada orden religiosa. Para ello era menester realizar ciertas prácticas de devoción, ejercicios espirituales y llevar una vida piadosa. Aquellos que deseaban ingresar como terciarios debían, en el caso de ser casados, pedir consentimiento a su cónyuge. Era frecuente que ambos ingresaran conjuntamente, puesto que tanto hombres como mujeres podían aspirar al rango de terciarios. Si bien el ingreso a una tercer orden era libre, existió (según T. Calvo) una amplia red de compromisos sociales, profesionales, clientelares y familiares que explicarían las profesiones sincrónicas de padres, hijos, esposos, hermanos o primos¹.

La condición de terciario implicaba ciertos derechos como el de portar un escapulario y el de ser enterrado en la capilla de la orden con el hábito utilizado por los miembros de la misma. Estas asociaciones no estaban vinculadas con las iglesias parroquiales, ni bajo la supervisión del clero secular². Socolow señala el carácter más “cosmopolita” de las Terceras Órdenes, cuyos miembros podían trasladarse de Europa a las colonias sin perder su condición de tales, al tiempo que advierte el mayor prestigio de éstas frente a las cofradías. No obstante, Calvo señala que en España ser terciario tenía algunas contrariedades, ya que habría cierto prejuicio popular contra los “ricos” que podrían vestir el hábito de terciario a diferencia de los menos favorecidos que jamás podrían integrar la corporación.

¹ Thomas CALVO. “La religión de los ‘ricos’ era una religión popular? La tercera orden de Santo Domingo (México) 1628-1639”, en: Ma. Del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Gisela Von WOBESER y Juan Guillermo MUÑOZ CORREA. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México, 1998. p. 77.

² Susan SOLOW. *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*. Ed. De La Flor. Buenos Aires, 1991. p. 114.

Otra forma de realizar ejercicios piadosos y colaborar para la celebración del culto consistía en formar parte de una cofradía o hermandad. Esta corporación implicaba compromisos menos exigentes (a menos que fuera de *penitencia*, caso en el cual eran frecuentes los auto-castigos físicos) y era menos ascética. Por cierto, su relación con las primeras órdenes era posible, pero bastante más laxa; de hecho, podían estar dentro o fuera de la órbita de las órdenes regulares y, básicamente, gozaban de un mayor grado de independencia frente a las autoridades de la Iglesia. Claro que esta situación cobraba matices muy diversos según los casos, la región y la época. Las hubo empecinadamente autónomas, como en el caso de la hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu, compuesta por los vascos asentados en la ciudad de México³.

Este es un ejemplo de que hubo cofradías muy bien relacionadas con el poder de la Corona y el Papado: los vascos cofrades de Aránzazu formaban parte de “una red inter-asociativa que facilitó las comunicaciones de los reinos de uno y otro lado del Atlántico”⁴.

La institución de las cofradías, tan cara a la tradición cristiana española, encontró su proceso de refracción en las colonias porque aquí había un sustrato fértil y permeable a ciertas prácticas que fueron absorbidas y adaptadas a las circunstancias históricas coloniales: entre ellas la diversidad étnica que empujaba a las diferenciaciones identitarias, y las tradiciones asociativas prehispánicas de ayuda, solidaridad y celebración.

Decíamos, entonces, que uno de los tipos de instituciones específicas para la promoción de la religión católica es la cofradía, que constituye lo que se ha denominado una corporación o una “asociación de fieles (*confrates*) con fines religiosos o benéficos, dentro y bajo la jurisdicción de la Iglesia, regida por estatutos, constituciones u ordenanzas aprobadas por el ordinario y a veces confirmadas por una bula papal”⁵. Sus miembros debían pagar cuotas o derramas, y si fuera necesario, multas. Los fondos eran manejados por un administrador. Tenían una estructura jerárquica compuesta, en general, por los cargos de prioste, mayordomo, hermano mayor y hermanos veinticuatro. Las juntas contaban con la labor de un secretario que labraba las actas.

³ Clara GARCÍA AYLUARDO. “Sociedad, crédito y cofradía en Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu”. *Historias*, INAH, México, 1993.

⁴ Elisa LUQUE ALCAIDE. “Recursos de la Cofradía de Aránzazu de México ante la Corona (1729-1763)”, en *Revista de Indias*. España, 1996. vol. LVI, N° 206. p. 218.

⁵ Definición extraída de Manuel TERUEL GREGORIO DE TEJADA. *Vocabulario básico de la historia*

Algunas contaban con una capilla propia, otras sesionaban dentro de un templo parroquial. Colaboraban en la organización y celebración de sus fiestas patronales promoviendo el culto y sufragando las misas para la salvación de las almas de los hermanos y dando entierro en la capilla, o en sitios previamente convenidos, a los hermanos cofrades.

Otra definición de cofradía las considera “como asociaciones voluntarias de personas –pertenecientes o no a una misma profesión o estamento social- unidas para a realización de variados fines (religiosos, benéficos, profesionales, defensivos), con una organización determinada y puestas bajo la advocación de un santo patrón; convirtiéndose en la primera forma de asociacionismo de la Edad Media”⁶.

Muchas veces encontraremos que estas mismas definiciones pueden ser aplicadas al término “hermandad”, o bien que en la práctica (tanto en España medieval como en América colonial) “cofradía” y “hermandad” aparecen como términos intercambiables, aludiendo al mismo tipo de corporación indistintamente.

De hecho, se ha afirmado que el término cofradía o *confratria*, tenía un uso muy difundido en los escritos medievales y solía utilizarse para designar varias situaciones.

“Su raíz etimológica y su sentido coincide con el de *Hermandad*, esto es, el establecimiento de un vínculo artificial de parentesco en un nivel de igualdad. El problema estriba en que entre *cofradías* y *hermandades*, y aún se podría hacer una extensión con la *familiaritas* de tan honda raigambre hispana, se abarca un espectro de posibilidades amplísimo. (...) Debemos prestar atención a lo que sin necesidad de definir conocemos hoy con el nombre de *cofradías*. Pero estas cofradías tienen un arranque muy peculiar (...) se señala que hasta el comienzo del siglo XIV la palabra *confratria* no tiene buena prensa y que en los textos oficiales está unida a términos como *colligationes*, *conjuraciones*, *societates*, amenazantes a las autoridades políticas y religiosas. Así, antes de llegar a las *cofradías* de los siglos XI y XV, con su proyección espiritual, de aspectos devocionales, encargadas del orden funerario en la ciudad y de practicar la caridad, hay que revisar las *cofradías* del los siglos XII y XIII”⁷.

de la Iglesia. Ed. Crítica. Barcelona, 1993. p. 83.

⁶ Juan Carlos GARRIDO AGUILERA. *Religiosidad popular en Jaen durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*. Murcia, 1987. p. 15.

⁷ José Ángel SESMA MUÑOZ. “Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval”, en AA.VV. *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval*. Pamplona, 1993. p. 26.

En cuestión de definiciones, es importante tomar en cuenta las funciones desempeñadas por las cofradías. Estas funciones eran complejas y difícilmente deslindables entre sí (el culto, la caridad y la solidaridad, por ejemplo). Las características de la estructura de las cofradías variaron según el período y la región de las que se trate. Sobre este tema volveremos más adelante, a la hora de referirnos a los problemas de clasificación o tipificación de las cofradías que desarrollaremos en el capítulo correspondiente. En cuanto a estas funciones, con el transcurso de los años, se fueron agregando a las precedentemente mencionadas las de aunar (en algunos casos) la representación de intereses gremiales, el sostenimiento de obras de piedad y caridad, como la atención hospitalaria, la dotación de huérfanas y aspirantes a religiosas; otras veces las cofradías sostuvieron colegios. En la época moderna fue habitual que se ocuparan de dar apoyo financiero a través de los préstamos a personas (las más de las veces, cofrades) que la mesa directiva considerase necesitados, pero a la vez lo suficientemente solventes...

1.1. Hermandades en la metrópoli

La tradición francesa en el estudio de las *mentalités* ha dado grandes obras, algunas parcialmente cuestionadas con el correr de los años, pero que han movilizado los estudios sobre la religión o la religiosidad popular; entre ellas hay que reconocer los aportes realizados desde la sociología de la religión, desde la historia del arte y la iconografía religiosa, así como los estudios de historia y antropología religiosas tan caros a la tradición de *Annales* en sus diversas generaciones. Se podría hacer una lista de nombres franceses cuyas obras han sido pilares para la historia y la antropología contemporánea en España y también en Hispanoamérica: E. Durkheim, M. Bloch, E. Male, M. Eliade, L. Réau, Alphonse Dupront, J. Delumeau, M. Vovelle, R. Rémond y J. Le Goff, F. Lebrun, R. Taveneaux, G. Le Bras, J. Cazeneuve, R. Girard, F. Ariés, Froeschlé-Chopard, D. Julia, N. Garnier, etc.

Una mirada sobre los estudios referidos a la religiosidad provenientes de la matriz francesa nos enfrenta con un modelo de encuesta que siempre incluye una espacialización del fenómeno religioso en estudio -generalmente en el marco de una monografía regional-, la puesta en un contexto socioeconómico más amplio y

explicativo y el recurso a la confluencia de diferentes perspectivas dentro de las ciencias sociales para el análisis del objeto de estudio (el historiador recurre a la sociología, la antropología y la historia del arte sin reparos). La preocupación acerca del abordaje del estudio de la religión y sus participantes se ha ido transformando con el tiempo y el devenir de la historiografía hasta dar con discusiones acerca de las definiciones de *religión* o *religiosidad*, de los alcances de las mismas, del concepto de *religiosidad popular* y de las visiones de los diferentes grupos sociales en el marco de la mentalidad religiosa en la Edad Media y en la Edad Moderna, etc. Muchas de estas preocupaciones se han ido volcando en las obras de historiadores y antropólogos españoles, cuya producción historiográfica ha abandonado el derrotero de la recopilación folklórica y anecdótica de tradiciones cofradiales locales para acercarse más a los planteos de corte histórico-antropológico sobre el fenómeno de la *religiosidad popular*. En este sentido, la obra compilada por Álvarez Santaló, Buxó i Rey y Rodríguez Becerra - publicada a fines de la década de 1980⁸ - da cuenta de una serie de objetos renovados en la historiografía sobre el tema y toda una nueva batería de recursos de análisis: la antropología aparece como la principal complementaria de la historia dentro del campo de las ciencias sociales, amparando reflexiones de corte teórico y metodológico; también el abanico de problemas ha variado y el cambio cultural, los sincretismos, la religiosidad en el área rural en comparación con la religiosidad urbana ocupan mayor espacio en la agenda de temas. La muerte - también con un eco de los aportes franceses, sobre las actitudes frente a ella- hace aparecer a los actores sociales, los discursos y las prácticas devotas. Esos mismos actores son vistos como parte de todo un contexto social y cultural más amplio, reunidos en cofradías y hermandades, peregrinando hacia los santuarios y lugares de culto, dejando en ellos sus exvotos para agradecer la mediación y el milagro concedido. Es toda una renovación de temas y perspectivas que contrasta con trabajos anteriores muy precisos, jurídicos y eruditos pero que no daban cuenta -tal vez porque simplemente reflejaban las circunstancias sociales e historiográficas del tiempo de sus autores- de las lógicas, las estrategias y racionalidades propias de los actores en el escenario de la religiosidad popular.

⁸ Carlos ALVAREZ SANTALÓ, J. M. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA. *La religiosidad popular. Vols. I Antropología e Historia, II (Vida y muerte: la imaginación religiosa) y III (Hermandades, romerías y santuarios)*. Barcelona, 1989.

Es cierto que también hemos podido advertir la influencia fecunda de trabajos de otra matriz teórica sobre las investigaciones que se vienen desarrollando en España, vamos a destacar muy especialmente la obra de W. Christian quien, con sus estudios sobre la religiosidad local y los santuarios y apariciones marianas en España, ha enriquecido el volumen de los conocimientos sobre el tema y ha aportado nociones fructíferas como “geografía sagrada”, “redes locales de santuarios”, “patrones de surgimiento de cultos locales”.

Romero Samper hace un reconocimiento de las principales influencias venidas desde la sociología religiosa francesa y la antropología (Durkheim, Cazeneuve y Le Bras) sobre las nuevas investigaciones en materia de cofradías españolas; no obstante señala que los historiadores españoles que han sido permeables a este tipo de perspectivas, y a la psicología religiosa, no han ahondado en aspectos como las “determinantes del surgimiento de las cofradías, la actitud del poder y de la propia sociedad frente a las mismas”⁹. Más allá de esta aseveración que puede ser más o menos discutible, pensamos que trabajos como los de I. Moreno y los de Sánchez Herrero constituyen aportes al conocimiento de la institución de las cofradías que traspasan los límites de la península para ser considerados a la hora de escribir todo artículo o monografía sobre el tema en regiones tan distantes como América: son citados recurrentemente en la producción historiográfica hispanoamericana y permiten establecer un marco de referencia útil.

Precisamente por ello es que, antes de adentrarnos en el análisis de nuestras hermandades, nos hemos propuesto dar un resumido panorama sobre las cofradías en España e Hispanoamérica colonial. A continuación nos detendremos a trazar, con grandes líneas, un cuadro sobre el origen y desarrollo de la institución en la metrópoli.

Bonnassie ha establecido que las cofradías españolas germinaron al influjo de la difusión de las ideas y prácticas de los monjes franceses de Cluny, del clima de la Reconquista y de las peregrinaciones que fueron surcando el terreno de los reinos hispánicos¹⁰.

⁹ Milagrosa ROMERO SAMPER. *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*. Madrid, 1991. p. 6.

¹⁰ Pierre BONNASSIE. *La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV*. Barcelona, 1975. p. 12.

Es probable que muchas veces su surgimiento se haya dado en relación a circunstancias de temor social, de búsqueda de cohesión y protección en zonas fronterizas en épocas de crisis ecológicas y otras dificultades. Con el tiempo se habrían ido agregando objetivos de tipo profesional, tan característicos de las cofradías gremiales de tradición medieval.

Según un estudio de Garrido Aguilera, los orígenes de la institución cofradial en la península española se remontan al siglo XI y se vislumbran con mayor definición en el siglo XII, siendo sus grandes metas la religiosidad y la beneficencia¹¹. El mismo autor señala que en el reino de Castilla se fomentaron las cofradías con fines benéficos y religiosos, mientras que se persiguieron sistemáticamente a partir de 1250 aquellas agrupaciones de tipo profesional que solían escudarse tras la pantalla de una cofradía. No obstante, el crecimiento de la producción castellana durante los siglos XIV y XV hizo que las cofradías gremiales subsistiesen y resistiesen los embates hasta que “durante el gobierno de los Reyes Católicos, hubo un cambio en la política que permitió a las cofradías su existencia separada de los gremios”¹².

Pero en cuanto al surgimiento de las cofradías netamente religiosas - y según la opinión de Sesma Muñoz sobre Europa medieval- fue la Iglesia quien promovió y protegió una obra de laicos con voluntad de devoción y caridad, al tiempo que “aglutinaba una sociedad urbana rompiendo las afinidades de tipo profesional, social y económico y de ubicación en el plano de la ciudad”¹³. Las cofradías proliferaron en las ciudades y fue muy habitual que una misma persona perteneciera a más de una e, incluso, hasta 10 cofradías. Según Sesma

“el paternalismo y la oferta de entretenimiento y seguridad aplaca cualquier movimiento discordante y la rigidez de sus estatutos, que adjudicaban autoridad a los mayordomos y cuadros dirigentes para vigilar el orden moral y la moralidad de los asociados, en conjunto toda la población, atribuye a estas corporaciones una función de control y vigilancia social”¹⁴.

Este poder social de las cofradías, sobre todo en las pequeñas localidades, parece haber alcanzado gran fuerza. Para un caso externo a España, así lo demuestra el ejemplo

¹¹ Juan Carlos GARRIDO AGUILERA. *Religiosidad popular en Jaen durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*. Jaén, 1987. p. 15.

¹² Juan Carlos GARRIDO AGUILERA. *Religiosidad popular...* Ib. p. 16.

¹³ José Ángel SESMA MUÑOZ. “Cofradías, gremios y solidaridades...”. op. cit. p. 28.

del accionar de una cofradía religiosa de élite de una comunidad de la Inglaterra en el siglo XV donde, en el cuadro de crisis económica de un hospital de la caridad, tomaron en sus manos la administración de las cuotas de su cofradía para dotar el hospital y subsanar las dificultades; instauraron a esos efectos, todo un sistema de relevamiento de datos de la población completa y la junta directiva de la cofradía se quedó con la atribución de juzgar cuales miembros de la localidad merecían contar con apoyo y beneficios¹⁵.

Uno de los principales aspectos de las cofradías y hermandades hispanas fue su profunda característica local que era un reflejo de sus particulares/circunstancias de fundación¹⁶, es decir, su carácter local devino de los grupos de individuos arraigados en los pueblos o aldeas configurando desde su creación, un ambiente identitario.

La piedad que promovió la erección de cofradías españolas desde la época medieval respondió más a los intereses del laicado que a los de las autoridades eclesiásticas. Flynn ha señalado que en Zamora las cofradías conformaron “un sistema de piedad laica relativamente libre de manipulaciones eclesiásticas”¹⁷; según su estudio la eclosión de las cofradías empieza a datarse en la segunda mitad del siglo XVI. El siglo XVII habría sido una época de apogeo y, durante el siglo XVIII la mayoría de los investigadores perciben una disminución del número y la vitalidad de las cofradías¹⁸.

Además del proceso de su surgimiento y evolución, algunas investigaciones sobre las cofradías españolas han atendido la distribución espacial de las mismas; es el caso de los trabajos de Rumeu de Armas¹⁹, López Muñoz²⁰, Christian²¹, Flynn²², Nalle²³

¹⁴ José Ángel SESMA MUÑOZ. “Cofradías, gremios y solidaridades...”. op. cit. p. 28.

¹⁵ DYER. *Niveles de vida en la baja Edad Media*. Barcelona, 1992. pp. 310-311.

¹⁶ William J. CALLAHAN. “Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos”, en Ma. Del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Gisela Von WOBESER y Juan Guillermo MUÑOZ CORREA. *Cofradías, capellantas y obras pías...* op. cit. p. 41.

¹⁷ Maureen FLYNN. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain 1400-1700*. Ithaca, 1989. p. 34, citada en William J. CALLAHAN. “Las cofradías y hermandades de España...” op. cit. p. 41.

¹⁸ Esta afirmación se puede observar en William J. CALLAHAN. “Las cofradías y hermandades de España...” op. cit. p. 36.

¹⁹ Antonio RUMEU DE ARMAS. *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios, hermandades, montepíos*. Madrid, 1944. p. 200.

²⁰ Miguel Luis LÓPEZ MUÑOZ. *Las cofradías de la parroquia de Santa María de Granada en los siglos XVII y XVIII*. Granada, 1992. p. 22.

²¹ William CHRISTIAN. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, 1991 (1981).

²² Maureen FLYNN. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare...* op. cit. p. 138-139.

²³ Sara T. NALLE. *God in La Mancha: Religion Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*. London, 1992. p. 161.

y Sánchez Herrero²⁴, entre otros. Los resultados de una investigación de Flynn sobre España en 1771 arrojaron que las cofradías presentaron diferencias regionales en su distribución y la densidad de las cofradías en relación a la población era mayor en las provincias de Castilla la Vieja y León (Zamora, Toro, Valladolid y Palencia). Al sur, especialmente las provincias de la órbita de Sevilla, Valencia y Extremadura, tenían una densidad de cofradías mucho menor. Esta más débil presencia era semejante en las regiones de Asturias, Vizcaya y Cataluña²⁵.

Callahan se ha preguntado acerca de las causales de esta distribución. Las posibles respuestas giraron en torno a la relación entre la infraestructura institucional de la Iglesia, los patrones de colonización, ocupación y producción de las tierras. No obstante, esta relación no alcanza a explicar la distribución espacial ya que hay numerosos contraejemplos²⁶. Por cierto, se ha comprobado que las cofradías no fueron un fenómeno típicamente urbano y que su presencia en las áreas rurales alcanzó una enorme importancia social y religiosa²⁷.

Si bien al principio las cofradías expresaron la espontánea voluntad asociativa de los laicos, su desarrollo y crecimiento económico hizo que como institución atrajera la atención de la Iglesia tanto como de la Corona. A principios del siglo XVII el papa Clemente VIII promulgó la bula *Quaecumque*, que otorgó a los obispos mayor autoridad sobre la reglamentación de las cofradías²⁸. A partir de Trento ya se había intentado limitar ciertos abusos y corregir hábitos de algunas hermandades (especialmente las cofradías de sangre), así como promover la difusión de otras (las del Santísimo Sacramento). Durante el siglo XVII las cofradías españolas gozaron de gran popularidad y, pese a las jerarquías sociales vigentes e interiorizadas en su propia organización administrativa, albergaron a una gran parte del pueblo. Las cofradías de sangre y penitencia, tan populares en España durante el siglo XV, fueron dejando paso a las cofradías barrocas del siglo XVI y XVII. Si bien esta evolución preocupó fuertemente a la Iglesia por sus excesos y falta de austeridad, fue recién en el siglo

²⁴ No sólo Sánchez Herrero, sino varios investigadores de la religiosidad andaluza han rastreado las tradiciones cofradiales en el pasado. Cfr. José SANCHEZ HERRERO e Isidoro MORENO, Jorge BERNALES, Juan M. GONZÁLEZ, Ma. J. SANZ y José C. CAMPOS CAMACHO. *Las cofradías de Sevilla, Historia, Antropología, Arte*. Sevilla, 1985.

²⁵ Maureen FLYNN. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare...* op. cit. p. 139.

²⁶ William J. CALLAHAN. "Las cofradías y hermandades de España..." op. cit. pp. 36-37.

²⁷ Sara T. NALLE. *God in La Mancha...* op. cit. p. 37.

²⁸ William J. CALLAHAN. "Las cofradías y hermandades de España..." op. cit. p. 42.

XVIII cuando aquellas padecieron un verdadero embate: el del absolutismo ilustrado, comandado por los ministros reales Campomanes y el conde de Aranda. Ellos argumentaron que las cofradías realizaban erogaciones excesivas e injustificadas en pleitos y ceremonias superfluas y que no colaboraban en extirpar la superstición popular. Romero Samper ha realizado un estudio minucioso de la legislación ilustrada que dio el golpe fatal a las cofradías y hermandades en España²⁹; en su libro se pueden advertir los pasos que se dieron en pos de investigar las funciones y patrimonios de las cofradías, así como los intentos de poner sus bienes bajo la autoridad real durante la década de 1760. En 1763 el Consejo de Castilla declaró sobre las cofradías que “todo su régimen, policía y gobierno es privativo de la Real Autoridad”³⁰; en 1771 el Consejo de Castilla, por instigación del conde de Aranda, ordenó que se formara una investigación sobre todas las cofradías y hermandades gremiales que fue realizada por los obispos, intendentes y corregidores de todo el reino. Los expedientes de dichos informes se comenzaron a acumular, pero antes de terminar el relevamiento, se dispuso una clasificación de las cofradías para la reforma y la disponibilidad de sus bienes que se aplicarían a fines benéficos³¹. Más protestas y cartas de quejas contra las cofradías recibidas en 1783 prepararon el ambiente para efectuar la ley de reforma.

“El 17 de marzo de 1784 se publicó la Real Resolución, propuesta por el Consejo, sobre la extinción y arreglo de las cofradías que distinguía entre las hermandades gremiales, las que contaban con la aprobación eclesiástica, civil y eclesiástica, sin aprobación alguna, y las sacramentales. Las primeras quedaban extinguidas según lo dispuesto por la ley 4 de la Recopilación, siendo sustituidas por los montepíos. También quedaban suprimidas las que careciesen de toda autorización”³².

La preeminencia de la jurisdicción real estaba asegurada ya que incluso aquellas cofradías que estaban funcionando sólo con la aprobación eclesiástica quedarían abolidas y hasta las sacramentales debían pedir autorización a Iglesia y Corona conjuntamente. No obstante, Romero Samper afirma que los resultados no fueron, en principio, los esperados por los ilustrados ya que se vieron enfrentados con numerosas

²⁹ Milagrosa ROMERO SAMPER. *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*. Madrid, 1991. *Passim*.

³⁰ Milagrosa ROMERO SAMPER. *Las cofradías...* Ib. p. 50.

³¹ Milagrosa ROMERO SAMPER. *Ib.* p. 114.

³² Milagrosa ROMERO SAMPER. *Ib.* p. 115.

situaciones de hecho que terminaban siendo consideradas y los expedientes volvieron a sus cofradías con aprobación y la recomendación de reformar algunos capítulos.

Las cofradías y hermandades españolas pasaron a América tras el descubrimiento de los territorios que estaban ocupados por sociedades aborígenes culturalmente muy diversas y con cosmogonías complejas. En medio del traumatismo de la Conquista y el “choque cultural”, la Iglesia consiguió refractar a las colonias la antigua institución de las cofradías y hermandades hispanas. Buena parte del proceso resumido párrafos arriba describe también el desarrollo de las cofradías que se habían instaurado en México, Perú, Colombia y Río de la Plata: numerosos expedientes de aprobación, especialmente durante el siglo XVIII, dan cuenta de los alcances – de todas maneras, relativos – de las disposiciones reales vigentes en torno al trato y límites que debían darse a las cofradías también en las colonias.

El proceso por el cual este tipo –o *tipos*– de instituciones pudo ser absorbido e integrado a la vida social colonial merece, según nuestra consideración, un comentario aparte. A continuación nos referiremos a las cofradías en Hispanoamérica colonial desde un apretado panorama de la producción historiográfica reciente.

1.2. Cofradías en Hispanoamérica colonial

La historiografía hispanoamericana ha realizado un desigual tratamiento de los temas vinculados al estudio de la Iglesia colonial. Los aspectos jurídicos y un enfoque fuertemente descriptivo, y las más de las veces apologético, han ocupado la atención de los investigadores de antaño. La renovación temática y metodológica operada ha ido de la mano de un proceso de profesionalización de los investigadores que, gracias a las escuelas de historia en las diferentes universidades, han pasado de ser folkloristas, sacerdotes y juristas a convertirse en historiadores –o antropólogos– especializados en un área pero con una visión más compleja y dinámica. Este desarrollo de las investigaciones sobre Iglesia y religión ha sido desparejo para las diferentes regiones americanas; las historiografías mexicana y peruana, sumadas a los aportes de investigadores extranjeros sobre esos países, se han demostrado más permeables al estudio de la Iglesia y ha producido con la renovación, obras de enorme importancia. En ese punto el Río de la Plata permanece en cierto retraso ya que el tema había sido

tratado por historiadores no profesionales (abogados y sacerdotes) y se condensó en libros con abundante información y poca reflexión sobre el fenómeno en la sociedad quedando estacionado; las nuevas generaciones de investigadores resentidas por este tratamiento y, tal vez, por prejuicio lo habían abandonado como objeto de estudio hasta muy recientemente, cuando se observa una recuperación operada desde la perspectiva de una historia social y fuertemente económica. Otra de las razones que parece haber promovido mayor curiosidad entre mexicanos y peruanos -e, inclusive, colombianos- por cuestiones vinculadas a la religiosidad residiría en comprender los procesos de contacto y resolución de conflictos entre las sociedades indígenas tradicionales y los nuevos ocupantes venidos de Europa y África: en el área de Buenos Aires colonial no ha habido una clara y definida existencia de sociedades aborígenes dotadas de culturas desarrolladas; la presencia del elemento indígena y mestizo no ha ocupado un importante lugar como objeto de estudio de los historiadores de la colonia rioplatense hasta muy recientemente. Esperamos que los nuevos estudios, especialmente el de Marisa Díaz, nos brinde un panorama más preciso respecto de los indios y mestizos en Buenos Aires durante el siglo XVIII.

Uno de los aspectos mejor conocidos de la Iglesia en Hispanoamérica lo encontramos en el perfil financiero de la misma. Algunos artículos vienen remarcando que la Iglesia no sólo daba asistencia espiritual a los fieles sino, también, un soporte crediticio a la *élite* laica, a la vez que aseguraba, para el clero, el control vital de una abundante porción de las finanzas coloniales. En este sentido, las investigaciones de A. Bauer (1983)³³, F. Bowser (1990)³⁴, C. Mayo y J. Peire (1991)³⁵ colaboran para construir una imagen, todavía debatida, de la inserción de la institución religiosa en diferentes aspectos de la vida social, especialmente en la economía, a través del flujo de capital en obras pías, dotes, capellanías, anualidades, censos, depósitos y préstamos. El receptor privilegiado de los créditos era la *élite* colonial, en eso están de acuerdo, pero

³³ Arnold BAUER. "The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in the eighteenth and nineteenth Centuries", en: *Hispanic American Historical Review* 63 (4). USA, 1983.

³⁴ Frederick BOWSER. "The Church in colonial middle America", en: *Latin American Research Review*. USA, 1990.

³⁵ Carlos MAYO y Jaime PEIRE. "Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)", en: *Revista de Historia de América*. Buenos Aires. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Nro. 112. Julio-dic. de 1991

las diferencias surgen en cuanto a la apreciación del rol dinamizador, o no, de la Iglesia en la economía.³⁶

Bauer planteó, refiriéndose al crédito y los censos, una imagen de la Iglesia como consumidora (o *parasitaria*) de la riqueza colonial antes que como intermediaria financiera:

“...se apropia de un beneficio sin haber invertido realmente dinero (...) y no sería un agente en la formación o circulación del capital para los empresarios coloniales”. La respuesta de Bowser fue que “...lejos de estancarse, el capital y la propiedad de la Iglesia, reingresaba en la economía colonial y jugaba un rol vital...”.

Desde el Río de la Plata, Mayo y Peire corroboraron la hipótesis sostenida por Bowser: las órdenes religiosas producían y consumían sólo una pequeña parte de esa producción, y el líquido obtenido por la venta al mercado de esos productos, junto con los réditos provenientes de los censos y las capellanías, circulaban entre la *élite*. Según Mayo y Peire, el criterio de los eclesiásticos para la asignación de censos era de una clara racionalidad comercial; ellos observaron un “patrón de avisado sentido empresario” y muy poco, o nada, de una actitud de tipo rentista señorial, que pareció advertir A. Lavrin al destacar el papel clave las archicofradías en la asignación del crédito eclesiástico. Para ella, las cofradías eran un buen ejemplo de acumulación de capital dentro de una sociedad precapitalista, y el capital eclesiástico que pasó por manos de los comerciantes no habría contribuido al desarrollo industrial de Nueva España.

Algunos laicos se constituían en patronos de capellanías con el fin de solventar las misas que se darían para salvación de sus almas luego de su muerte. El dinero legado a la Iglesia en concepto de capellanías se convertía de este modo en un valioso puente entre la *élite* y la Iglesia.

Hubo, además, otras formas de piedad laica que aportaron a la labor de la Iglesia y que redundaron en su engrandecimiento: cofradías y terceras órdenes; la composición

³⁶ Cfr. Arnold BAUER. op. cit. pp. 708-709. Frederick BOWSER. op. cit. p. 149. Carlos MAYO y Jaime PEIRE. “Iglesia y crédito colonial...”. op. cit. pp. 156-157. Ver: Asunción LAVRIN. “El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a fines del siglo XVIII”, en: Enrique FLORESCANO (Coord.). *Orígenes y desarrollo de la burguesía en América Latina, 1700-1955*. México, 1986. p. 67 y p. 57. Ver también: Clara GARCÍA AYLUARDO. “Las cofradías como fuentes para la Historia económica del México colonial” en *Boletín de fuentes para la Historia Económica de México* N° 3. México, Enero-

de su membresía fue tan variada como sus constituciones y sus coyunturas locales lo condicionasen, pero tanto pobres como ricos han contribuido al patrimonio de la Iglesia.

Como ya hemos señalado, entre los organismos que nucleaban (y aún nuclean,) a los laicos con fines religiosos están las Terceras Órdenes (agrupaciones tanto de laicos como de religiosos dependientes de la disciplina de las Reglas). Los terciarios realizaban periódicamente prácticas de devoción muy estrictas y severas.

Las cofradías se encargaban de difundir la fe cristiana, el culto a una advocación en particular, atender el altar de la misma y colaborar en las fiestas parroquiales mediante la organización, recaudación de limosnas, y atención de la correcta prestación de los servicios religiosos reservados a sus miembros, reforzando sus lazos³⁷ y el prestigio que se manifestaba claramente a la hora de realizar las honras y misas por el alma de los difuntos cofrades³⁸; por cierto había cofradías de distintas *calidades*. Como ha señalado Bechtloff, muchas asociaciones religiosas en Michoacán tenían entre sus fines la acción humanitaria en el seno de una comunidad; estas asociaciones colaboraban en las comunidades indígenas al estrechar el contacto entre cura y parroquia³⁹. Y en muchos casos, como es en el ejemplo neo-granadino analizado por Silva Prada, las cofradías colaboraban especialmente en épocas de epidemias y de crisis⁴⁰.

Sobre la acción social de las cofradías mexicanas, Luque Alcaide sostiene que (pese a que originariamente se ocuparon de la atención de los funerales, la dotación de huérfanas y, preferentemente, al cuidado hospitalario) las cofradías muchas veces se fueron transformando en empresas económicas, más volcadas al prestigio y la exhibición del *status* de sus miembros, que a la acción social perdiendo, además,

abril de 1991. pp. 17-22.

³⁷ Los cofrades debían asistir, so pena de multas, al entierro de sus cofrades fallecidos, sin distinción de la situación socioeconómica de éstos. Cfr. Elisa LUQUE ALCAIDE y Josep Ignasi SARANYANA. Cap. XVIII. "Formación y vida cristiana (III). Cofradías de fieles. Arte religioso. Teatro evangelizador". En: *La Iglesia católica en América*. Madrid, 1992. pp. 306-308.

³⁸ Giovanni LEVI. *La herencia inmortal. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid, 1990. p. 179. Para un ejemplo hispanoamericano ver: Juan Javier PESCADOR. "Devoción y crisis demográfica: la cofradía de San Ignacio de Loyola, 1761-1821". *Historia Mexicana*. México, 1990. v. 29, n. 3.; especialmente p. 791.

³⁹ Dagmar BECHTLOFF. "La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial". En: *Historia Mexicana*. México. El Colegio de México. vol. 43. oct-dic. 1993. No. 2; estas asociaciones colaboraban en las comunidades indígenas al estrechar el contacto entre cura y parroquia.

⁴⁰ Natalia SILVA PRADA. "Participación de la cofradía en el proceso de poblamiento: Aspectos generales del período colonial" en *Región. Revista del Centro de Estudios Históricos Regionales del Suroccidente Colombiano*. Cali, Agosto de 1993. Año 1/Nº0; sobre la acción social de las cofradías colombianas ver pp. 73-78.

aquellos rasgos de origen prehispánico que tenían al principio y convirtiéndose, en algunos casos extremos, en coto cerrado de una o pocas familias de la *élite* local⁴¹.

Garland ha realizado varios trabajos sobre las cofradías de blancos y de indios en Perú. Esta autora propone que la cofradía era un ámbito de integración social durante la colonia⁴².

Según David Brading, en Guanajuato (Nueva España), muchas veces en la práctica la cofradía indígena se confundía con la mayordomía⁴³ en la administración de los recursos de la comunidad.

La expansión de las cofradías en la región novohispana de Oaxaca a partir de la segunda mitad del siglo XVIII ha sido explicada por Carmagnani en virtud de una difundida necesidad: funcionaron como formas agregativas paralelas a la comunitaria propiamente dicha y agregaron estratégicamente las unidades domésticas de los barrios⁴⁴. Así los recursos de las cofradías y hermandades fueron partes integrantes de la comunidad y fueron susceptibles de ser intercambiados con los de las unidades domésticas y de la caja comunitaria, pero bajo el control de las autoridades territoriales⁴⁵. Uno de los fines de las cofradías fue recuperar las tierras gozadas por los indios a título privado o por medio de la donación o la compra para así expandir los recursos del "común"⁴⁶. La riqueza de las cofradías en Oaxaca, fruto de la acumulación de los excedentes y la tierra, era redistribuida entre los cofrades y otras unidades domésticas del pueblo (función especialmente importante en tiempos de crisis ecológicas y de pestes) y administrada por las propias autoridades étnicas. Carmagnani identifica el papel de las cofradías y hermandades indígenas configurando "un anillo de conexión entre la comunidad y las unidades domésticas: la comunidad, mediante la caja, maximiza los macrorrecursos, las unidades domésticas los microrrecursos, las cofradías

⁴¹ Elisa LUQUE ALCAIDE. "Recursos de la Cofradía de Aránzazu de México ante la Corona (1729-1763)", en *Revista de Indias*. España, 1996. vol. LVI, N° 206. pp. 208-213

⁴² Beatriz GARLAND PONCE. *La Cofradía, institución generadora de manifestaciones integradoras durante la Colonia*. Ponencia presentada al Simposio sobre la evangelización en Huamanga. Ayacucho, 1994 en prensa. Ver también: B. GARLAND PONCE. "Las Cofradías en Lima. Una primera aproximación", en Gabriela RAMOS (comp.). *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América, Siglos XVI-XX*. Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas. Colección Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina. Nro. 12. Lima, 1994.

⁴³ David BRADING. *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México, 1994. p.158

⁴⁴ Marcello CARMAGNANI. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México, 1993. p. 133.

⁴⁵ Marcello CARMAGNANI. *El regreso de los dioses...* Ib. p. 138-139. Para otro análisis que implica las relaciones de las cofradías y las cajas de comunidad en el territorio de Chiapas colonial, ver: Murdo MacLEOD "The social and economic roles of indian cofradías in colonial Chiapas" S/D.

y hermandades los recursos intermedios”, y así “las cofradías articulan las unidades domésticas con los barrios y los barrios con los pueblos”⁴⁷. Esta estrategia étnica ha influido en el notable entusiasmo por la creación de cofradías indígenas que, inclusive, desbordaron la legalidad y funcionaban de hecho y sin licencia eclesiástica⁴⁸.

En la diócesis de Michoacán (México) toda comunidad tenía 17 cofradías como promedio⁴⁹. Esto significa que, cuanto menos, cada centro urbano tenía las tres más populares: la del Santísimo Sacramento, la de Nuestra Señora del Rosario y una de las Benditas Ánimas del Purgatorio. En algunas ciudades las dos principales cofradías solían juntarse y colaborar en las funciones, pero siempre fue regla su asociación a alguna capilla o iglesia en particular, aportando con sus actividades a la manutención del sacerdote y la fábrica de la iglesia⁵⁰; inclusive las asociaciones de menores recursos (compuestas de indios y humildes artesanos) en caso de crisis financiera podían acudir a la especial solidaridad de sus miembros directivos para satisfacer las necesidades de misas y no interrumpir los sufragios⁵¹.

Celestino y Meyers analizaron el surgimiento y características de las cofradías en Perú, especialmente de indios, que comprendían ciertos patrones de identificación con el *ayllu*. El embate de la legislación liberal las sometió a la tutela de asociaciones de caridad⁵².

Meyers y Hopkins plantean el estudio de las relaciones entre los cofrades y las representaciones de santos introducidas por la Iglesia Católica a partir de la conquista de América. Los criterios de selección y reclutamiento fortalecieron ciertos mecanismos de control político, económico y étnico. El dinero de los santos, en manos de la conducción de la agrupación, circulaba en una economía que fue mercantilizándose paulatinamente⁵³.

⁴⁶ Marcello CARMAGNANI. *El regreso de los dioses...* op. cit. p. 139.

⁴⁷ Marcello CARMAGNANI. *Ib.* p. 143.

⁴⁸ Marcello CARMAGNANI. *Ib.* p. 133.

⁴⁹ David BRADING. “La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, 1997. p. 37.

⁵⁰ David BRADING. “La devoción católica y la heterodoxia...” op. cit. p. 38.

⁵¹ David BRADING. *Ib.* p. 157.

⁵² Olinda CELESTINO y Albert MEYERS. *Las cofradías en el Perú central*. Verlag Klaus Dieter Vervuert. Frankfurt/Main, 1981.

⁵³ Albert MEYERS y Diane HOPKINS. *Manipulating the saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*. Hamburg. Wayasbah, 1988.

Pero además de haber profundizando en el estudio de los aspectos económicos de las corporaciones eclesiásticas se está avanzando en aspectos más vinculados a la cultura, los contactos y préstamos culturales entre los diversos actores sociales de la era colonial. Hay varias obras recientes que deseamos destacar en este sentido, la primera de ellas es un conjunto de trabajos realizados por Gruzinski y Bernand que enfocan con creatividad y perspicacia los aspectos religiosos y culturales de la sociedad de la Nueva España, los préstamos culturales, la occidentalización del imaginario indígena y el rol de los agentes mediadores culturales⁵⁴. Otras dos obras recientes constituyen interesantes aportes: la primera de ellas, compilada por López, Wobeser y Muñoz, parece más vinculada (todavía) al enfoque de la historia económica y ha sido realizada para comparar el desarrollo y la importancia de las cofradías, capellanías y obras pías en España y las colonias. No obstante, en este libro se hace mucho más énfasis en el estudio de la Nueva España⁵⁵. La otra obra a la que nos referimos es la García Ayluardo y Ramos Medina sobre manifestaciones religiosas coloniales⁵⁶. En esta compilación (que se refiere también, y pese al título, principalmente al espacio de la Nueva España) los actores son -en una primera parte- los santos y los demonios en América: el dogma y la heterodoxia, las mentalidades y las redes simbólicas; en la segunda se analizan las mujeres en las instituciones religiosas y finalmente, la última parte comprende una serie de trabajos sobre el culto mariano (devociones, santuarios, festividades y cofradías). En torno a las devociones (especialmente marianas) se habría dado la consolidación de identidades y solidaridades grupales (p. ej. los vascos de Aránzazu)⁵⁷ y a escala nacional (es el caso de Guadalupe) de una identidad “criolla”. La devoción mariana y sus

⁵⁴ Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, 1988 y 1992. Serge GRUZINSKI. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, 1991. Serge GRUZINSKI. “Familias, santos y capellanías: bienes espirituales y estrategias de familiares en la sociedad indígena, siglos XVII y XVIII”. *Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*. México, 1991. Serge GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México, 1994. Serge GRUZINSKI et Nathan WACHTEL (sous la direction de). *Le nouveau monde-mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Editions de l'EHESS. París, 1996. Berta ARES y Serge GRUZINSKI. *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla, 1997.

⁵⁵ Ma. Del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Gisela Von WOBESER y Juan Guillermo MUÑOZ CORREA. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México, 1998.

⁵⁶ Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, 1997.

⁵⁷ Ver el trabajo de Clara GARCÍA AYLUARDO. “El milagro de la Virgen de Aránzazu: los vascos como grupo de poder en la Ciudad de México”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México, 1997.

celebraciones⁵⁸ fueron promovidas por diferentes actores, entre ellos los jesuitas, quienes propagaron un modelo femenino basado en las virtudes de la Virgen a través de la prédica, el uso de las imágenes de culto, el rezo del rosario, las procesiones y las fiestas⁵⁹. El marco en el que esta religiosidad se fue gestando fue el del sincretismo⁶⁰: la sustitución de lugares de culto prehispánicos por ermitas y santuarios cristianos, la identificación de deidades femeninas con la Virgen en sus diferentes advocaciones⁶¹, poderes y funciones (control sobre fenómenos naturales, protección de ciertos grupos sociales, etc.)⁶².

Nuestro principal interés está centrado en los aportes historiográficos sobre las cofradías. A este respecto Brading ha señalado que el estudio del papel social y político de las cofradías coloniales no es de larga data⁶³; la preocupación acerca de los ámbitos de lo público y lo privado en las sociedades del siglo XVIII está presente en las recientes investigaciones, siendo las cofradías un objeto de estudio que permite realizar ejercicios de análisis al respecto. Brading concluye que las cofradías tuvieron un doble papel: por un lado, en un ámbito más público (fiestas, procesiones) y uno más privado (el ejemplo personal mediante el ejercicio de la caridad⁶⁴). El mismo autor destaca la importante función social de la exhibición de la identidad grupal de los cofrades:

“La cofradía fue el medio más importante para que los laicos demostraran colectivamente su fe católica mediante sus prácticas morales y devocionales (...) Estas asociaciones de laicos ejercieron importante influencia, a veces más allá de las distinciones sociales, uniendo a ricos y pobres en una devoción común, aunque esto también confirmó las jerarquías existentes”⁶⁵.

⁵⁸ Rosalva LORETO LÓPEZ. “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas: Puebla (1619-1636)”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit.

⁵⁹ Pilar GONZALBO AIZPURU. “Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús” y Thomas CALVO “El Zodíaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700”, ambos en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit.

⁶⁰ Solange ALBERRO. “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit.

⁶¹ Rodrigo MARTÍNEZ BARACS. “La virgen del licenciado Zuazo”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit.

⁶² Solange ALBERRO. “Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit.

⁶³ David BRADING. “La devoción católica y la heterodoxia...”, op. cit. p. 40.

⁶⁴ David BRADING. *Ib.* p. 40.

⁶⁵ David BRADING. *Ib.* p. 40.

Todas las asociaciones cofradiales tuvieron en común la celebración de las funciones religiosas de su santo patrono y aquellas primordiales para el calendario cristiano. La ocasión de la fiesta ha sido abordada por Loreto López desde una perspectiva que analiza la lógica de una construcción política del prestigio social: la instauración de la fiesta de la Purísima Concepción es vista como una estratégica invención de la tradición, plena de significación cultural, política y social donde se practicó una interiorización colectiva de las representaciones sociales generando una identidad novohispana⁶⁶. Esta perspectiva de análisis que nos resulta muy interesante y sugerente es deudora, a su vez, de un marco teórico proveniente de la nueva historia cultural francesa (en lo que hace al uso del concepto *representaciones*) pero, muy especialmente, a la matriz neomarxista británica que analiza las diversas formas de constitución de la conciencia de las clases sociales; en este estudio de caso la autora lo aplica a diferentes grupos sociales y étnicos, analizando la *invención de la tradición* en relación a una forma identitaria (que alberga la doble función de dotar de particularidad e, incluso, rivalidad a los grupos al mismo tiempo que favoreció una homogeneización integradora de un imaginario social común), su *interiorización* mediante la ritualización, la apropiación simbólica (a nivel consciente e inconsciente, individual y colectiva) y la *coacción social*. En este caso se observa claramente la importancia social del contenido simbólico atribuido a la Virgen en 1619:

“había de tener siempre por cierta la opinión pía que afirma que N. S. La Virgen María fue concebida inmaculada de pecado original y no apartarse de ella ni en público ni en secreto que la enseñarán a sus domésticos e hijos y que la defenderán y procurarán introducir en el ánimo de todos los fieles”.⁶⁷

La Virgen como modelo femenino se infiltra en toda una concepción de familia como célula de reproducción de un orden social. La fiesta alrededor de la imagen barroca de la Virgen habría logrado involucrar a las comunidades indígenas mediante el recurso a sincretismos, siendo esta una operación donde las cofradías deben haber contribuido mucho.

⁶⁶ Rosalva LORETO LÓPEZ. “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas: Puebla (1619-1636)”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit. pp. 233-234.

⁶⁷ Rosalva LORETO LÓPEZ. “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas:...” Ib. pp. 243.

2. Coordinadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas

“Los españoles que en Europa son los siervos mas obedientes y ceremoniosos de la ‘Santa Iglesia’, no han olvidado transportar a América esa formidable máquina de poder. El hechizo de la música y el boato deben haber impresionado la imaginación de los criollos, robusteciendo la autoridad española ”

Un inglés. *Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825*⁶⁸.

En el presente capítulo intentamos aproximarnos al estudio de la devoción a la Virgen en la ciudad de Buenos Aires durante la colonia a través de la identificación de las conmemoraciones del calendario y de los lugares de culto. Para ello se rastrearon las asociaciones de laicos con fines religiosos, cofradías y hermandades, destacando especialmente aquellas que lo fueron bajo patronatos marianos.

Las fuentes utilizadas son libros de constituciones y actas de diferentes hermandades, un almanaque del siglo XVIII y documentación emitida por la corona española sobre ordenamiento de las festividades religiosas y las reuniones de las cofradías. También se ha recurrido a bibliografía editada para rastrear información sobre asociaciones y espacios de culto que hemos intentado reorganizar y presentar en un plano.

Este capítulo se propone construir una base empírica para poder analizar la construcción de escenarios religiosos que desbordan los límites de la devoción privada constituyendo un espacio público, hacia finales del período colonial.

2.1. Templos y hermandades

La actual ciudad de Buenos Aires fue denominada originalmente como “*de la Santísima Trinidad del puerto de Santa María de los Buenos Aires*”; así lo decidió Juan de Garay, el 11 de junio de 1580. La referencia a la advocación mariana no puede pasar inadvertida, sobre todo por ser tan común entre los españoles en la fundación de poblaciones. A partir de la primera división geográfica trazada en un plano advertimos

⁶⁸ UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825*. Hyspamérica Ed. Buenos Aires, 1986. p. 28

la presencia de espacios dedicados a la Iglesia: el lugar de la catedral y de las parcelas destinadas a las órdenes religiosas que llegarían en el futuro.

Las iglesias porteñas se levantaron con el aporte económico de la población y gozaron del derecho de asilo para perseguidos por la justicia por delitos comunes o deudas. Ese derecho sería restringido más tarde, a partir de las Reformas borbónicas⁶⁹.

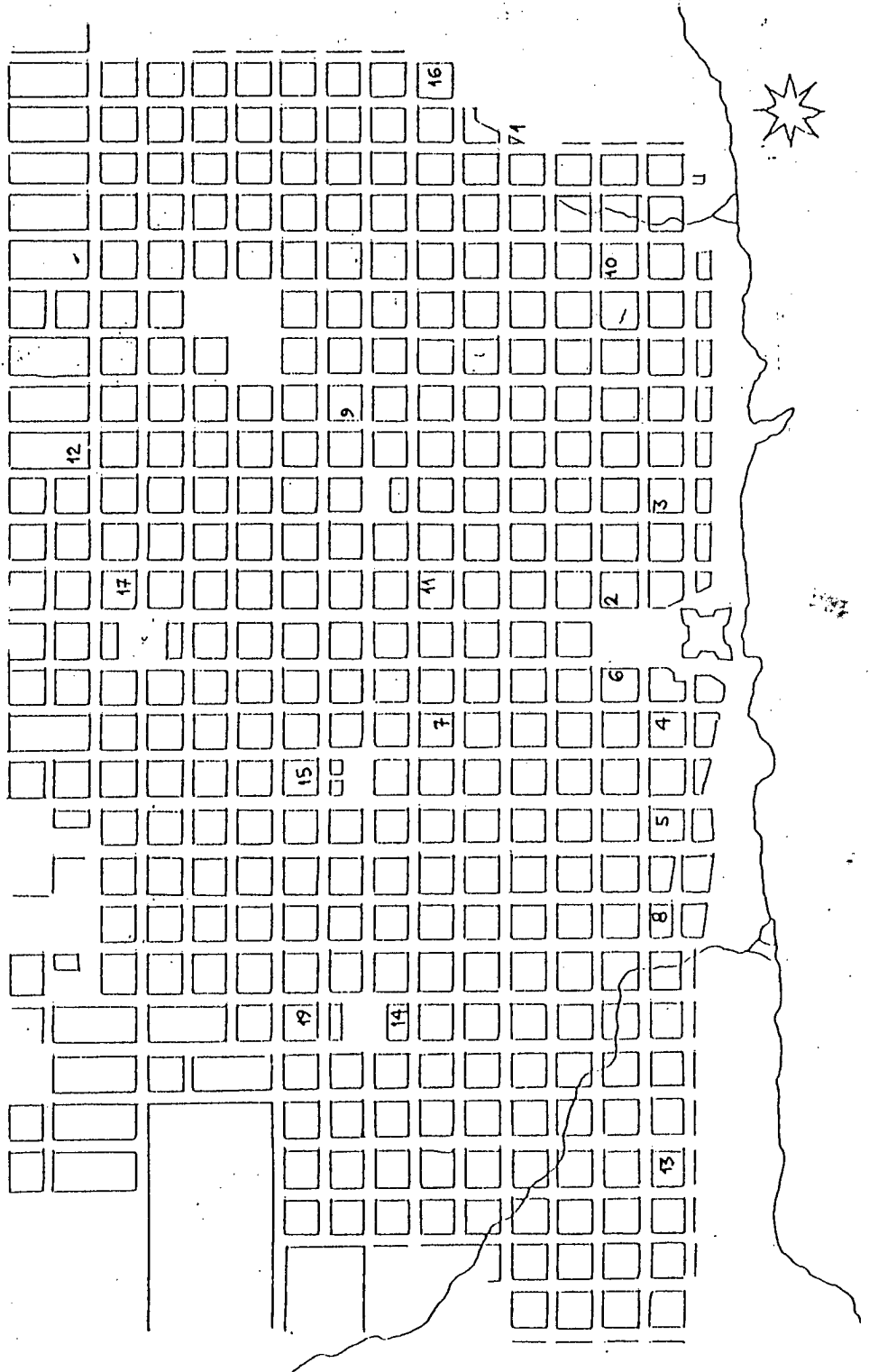
Los templos y capillas albergaron cofradías de diversos patronazgos desde los primeros tiempos de la colonia⁷⁰. En algunas referencias bibliográficas y, sobre todo, en los expedientes relevados en el Archivo General de la Nación Argentina y otros archivos parroquiales de la Provincia de Buenos Aires y de Colonia del Sacramento hallamos la existencia de alrededor de 35 cofradías o hermandades coloniales en el espacio de la ciudad y de su campaña circundante. La mayoría se alojó en la planta urbana de la ciudad y registramos, al menos, unas 6 en la campaña.

Hasta muy entrado el siglo XVIII la ciudad no contaba con conventos de monjas; las mujeres que querían o debían tomar los hábitos se marchaban al Tucumán o, si tenían recursos, iban a España a profesar. No obstante, podían optar por llevar una vida piadosa recluidas en sus hogares, en beaterios y asistiendo a la Casa de Ejercicios Espirituales que se instauró y se hizo famosa en Buenos Aires a fines de la colonia. Las cofradías brindaban, desde mucho antes, espacios donde hombres y/o mujeres podían ejercitar la piedad, practicar la oración en comunidad y prepararse para enfrentar la hora de la muerte y las vicisitudes del Purgatorio.

En primer lugar, hemos procedido a señalar las iglesias y conventos de la ciudad y luego hemos localizado en ellos aquellas cofradías, sobre las cuales hallamos referencias

⁶⁹ Julio A. LUQUI LAGLEYZE. *Las iglesias de la ciudad de la Trinidad y Puerto de Santa María de los Buenos Aires (1536-1810)*. Cuadernos de Buenos Aires 57. Buenos Aires, 1981. p. 15.

⁷⁰ Julio A. LUQUI LAGLEYZE. *Las iglesias de la ciudad de la Trinidad...* Ib. p. 11.



20

PLANO 4. Estimación de las hermandades en las iglesias porteñas durante la era colonial
Elaboración propia, sobre información documental de Archivos y sobre bibliografía

Tabla 4. Referencias de las iglesias y hermandades de Buenos Aires durante la era colonial. Fuente: Elaboración Propia

Número de referencia en el plano	Iglesia / Ubicación (denominación actual)	Fecha Erección de Iglesia	Denominación de la Asociación Cofradal	Fecha primera referencia documental de la hermandad
1	Ernita de San Sebastián (El Retiro: ¿?: Plaza S. Martín-Maipú-Arenales)	1580-82		
2	Santísima Trinidad y San Martín de Tours, Catedral (Rivadavia y Reconquista)	1584; (1614: consagrada a S. Martín de Tours; 1836: consagrada catedral)	1- Sufragios de las Benditas Ánimas Del Purgatorio (ambos sexos) 2- Del Santísimo Sacramento 3- Sa. Ma. Dolores (creada para unificación con la cofr.1) - Sa. Ma. de Dolores y Sufragios de las Ben. Ánimas Del Purgatorio (sangre limpia, no ejerc. vil; ambos sexos)	Ppios. S. XVII Ppios. S. XVII Cofradías 1 y 3 se unifican en 1750; Docum. hasta 1801
3	Convento San Ramón De la Merced (Reconquista-Perón-Sarmiento-25 de Mayo)	1602	-Na. Señora de Belén -Na. Señora de la Soledad -Na. Señora de las Nieves -Santo Entierro / Sepulcro -Del Santo Escapulario -De Nazarenos -Rosario de Na. Sa de las Mercedes (decentes; ambos sexos) -Humildes de Santa María del Socorro (pardos, indios, morenos; ambos sexos) - Tercera Orden de la Merced	Ca. 1670 Ca. 1670 Ca. 1670 1732 1743: constit. 1805: aprobación 1743
4	Convento de San Francisco (Defensa-Alsina-Balcarce-Moreno-Belgrano)	1583: llega la orden 1602: erigen iglesia 1726: capilla S. Roque 1754: bendición templo 1783: consagración	-Na. Señora de la Limpia e Inmaculada Concepción (decentes, ambos sexos) -Del Cordón del Patriarca San Francisco, dividida en tres ramas: 1° San Fco. Solano (indios), 2° S. Benito de Palermo (negros), 3° Sta. Rosa de Viterbo (mestizos)	Ca. 1603; libros 1641-34 Restablecida: 1804 (otras referencias en 1641-1734; 1804 y 1811)
5	Iglesia Na. Sa. del Smo. Rosario Luego: Convento de San Pedro y después, de Santo Domingo 1602: Con imagen de la Virgen del Rosario conocida como "la Taumaturga"(Chile-Perú-México-Bolívar. Luego: Belgrano, Balcarce-Venezuela-Defensa)	1585: Primer edificio iglesia. Ca. 1600: Crean el primer convento (S. Pedro)	-Na. Señora del Santísimo Rosario (creada antes que templo y convento) -Luego: Na. Señora del Rosario de mayores -Santo Tomás -de Naturales	Ca. 1585.1600 Ca. 1600-10; También: 1769 Ca. 1600
6	Colegio de San Carlos Iglesia de Na. Sra. De Loreto Luego traslado a San Ignacio (Yrigoyen-Defensa-Bolívar-...)	1609 1783	-Escapulario de Na. Señora Del Carmen y Ánimas	

7	Sr. San Juan Bautista y Convento Na. Sra. Del Pilar de Zaragoza (Clarisas) (Piedras-Alsina-Moreno-Tacuari)	1610 1756: la ocupan capuchinas 1777: crean nvo. Templo (había una capilla para naturales)	-Erección de la Hermandad de la Santa Caridad de Nuestro Señor Jesucristo (bajo el patronato de San Miguel)	1727 Breve residencia en Iglesia de San Juan
			-Nuestro Padre Jesús Nazareno	
8	San Martín de Tours (México-Chile-Defensa-Balcarce) 1730: Se denomina como: Iglesia del Espíritu Santo	1614: inauguración 1730: cambia de nombre 1745: ocupada por bethlemitas	-¿Cofradía de San Martín?	
9	San Nicolás de Bari (Cerrito-Lavalle-Pellegrini-Corrientes)	1721: inicio de obra 1749-1756: hubo instalación temporaria de capuchinas	-Benditas Animas y Nuestro Sr. Del Perdón	1755
10	Convento de Santa Catalina (México y Defensa; Mudanza: Viamonte-San Martín-Córdoba-Reconquista)	1727: inicio obra 1745: instalación de Catalinas de Córdoba	-Gerónimo de Plateros para culto a San Eloy obispo	1610-20
11	Na. Sra. De Los Remedios y San Miguel Arcángel (Independencia y Tacuarí; mudanza: Mitre y Suipacha)	1727: Hdad. De la Caridad entroniza a Virgen de los Remedios 1738 mudanza: inauguran nueva capilla y hospital 1738-41: cementerio 1753: inauguración nuevo templo y Colegio de Huérfanas	-Hermandad de la Santa Caridad (funda un hospital; se trasladará en 1791 a la Iglesia de Monserrat)	1727
			-Na. Señora de los Remedios y sufragios de Benditas Ánimas más Necesitadas del Purgatorio	1778
12	Santa Lucía (Callao-Sarmiento-Montevideo-Lavalle; mudanza: Martín García-Montes de Oca-Suárez u Olavarría-Ruy Díaz de Guzmán)	1733: erección capilla en Sarmiento y Montevideo N.O. 1783: mudanza a Barracas		

13	Na. Sra. de Belén Hospital convento Bethlehemita (Alto de San Pedro: Balcarce...)	1736: Jesuitas ocupan hospicio y oratorio; 1767: Expulsión 1776: erección templo 1795: Autorizan a betlemitas el traslado del hospital de Hombres 1797: funciona un camposanto que incluye a indigentes	-San Josef y Sufragios Benditas Animas del Purgatorio (decentes; ambos sexos. La hermandad se ocupa del enterratorio de indigentes desde 1797)	1771
14	Na. Señora de la Inmaculada Concepción (Independencia y Tacuarí)	1738 1774: gobernador autoriza a dar asilo	- Santo Escapulario de María Santísima del Carmen y Hermandad de Animas () -San Pedro González Thelmo	1786: Piden aprobación 1767
15	Na. Sra. De Monserrat (Belgrano-Lima... frente a plaza)	1750; Tenía cementerio: 1822: clausura 1853: reapertura	-Na. Señora de Monserrat (catalanes y vascos) - Hermandad de la Santa Caridad de Ntro. Sr. Jesucristo (trasladada desde N. S. Remedios y S. Miguel) - Hermandad de las Animas y del Señor de la Buena Ventura	1755 1791 1842
16 *	Na. Sra. Del Socorro (cementerio: Juncal-Cerrito-P-Pellegrini)	1750: inicio obra 1783: porsiguen obras	-Benditas Ánimas del Purgatorio (decentes; ambos sexos)	1799
17	La Piedad (Mitre?-oeste de Paraná, vereda sur?)	1762: inicio de obra 1774: gobernador autoriza a dar asilo	-San Baltasar (humildes: negros libres, esclavos, pardos e indios de buena vida y costumbres-; ambos sexos)	1771
18	Regina Martyrium (¿?) era un oratorio privado; luego fue ocupada por jesuitas	Ca. 1780 oratorio con imagen de los Dolores 1790: oratorio abre al público; 1803-05: no se dan misas. 1837: la ocupan jesuitas	Una referencia bibliográfica señala que desde finales del s. XIX y durante el s. XX funcionaron varias asociaciones	
19	Beaterio de Sor María de la Paz y Figueroa (Pasó por varias casas. Se instaló en Lima- EEUU-Salta...)	1795		
20	Na. Sra. De Balvanera (terrenos entre Azcuénaga-Pueyrredón-Mitre-Cangallo)	1799-1810: hospicio de padres franciscanos. 1814: supresión del hospicio y traslado de bienes a La Piedad. 1833: creación de la parroquia de Balbanera		

2.2. Patronos y calendario religioso festivo

Desde su segunda fundación, realizada por Juan de Garay en 1580, la ciudad de Buenos Aires ha tenido dos patronos escogidos en el ámbito del cabildo secular: San Martín de Tours (elegido por sorteo y cuya fiesta se celebra el 11 de noviembre) y Nuestra Señora de las Nieves (celebrada cada 5 de agosto) quien fuera invocada especialmente para detener los males provocados por las frecuentes sequías que azotaron la ciudad. El escudo de armas de Buenos Aires (un óleo mandado a confeccionar por el cabildo en 1692) muestra a ambos patronos encima de sendas columnas y del escudo español de los Austrias (con todos sus dominios) y debajo, las armas de la ciudad porteña, cercadas por dos barcos en elocuente conjunción entre la representación del gobierno real, el imaginario católico y la navegación como instrumento de la expansión española.

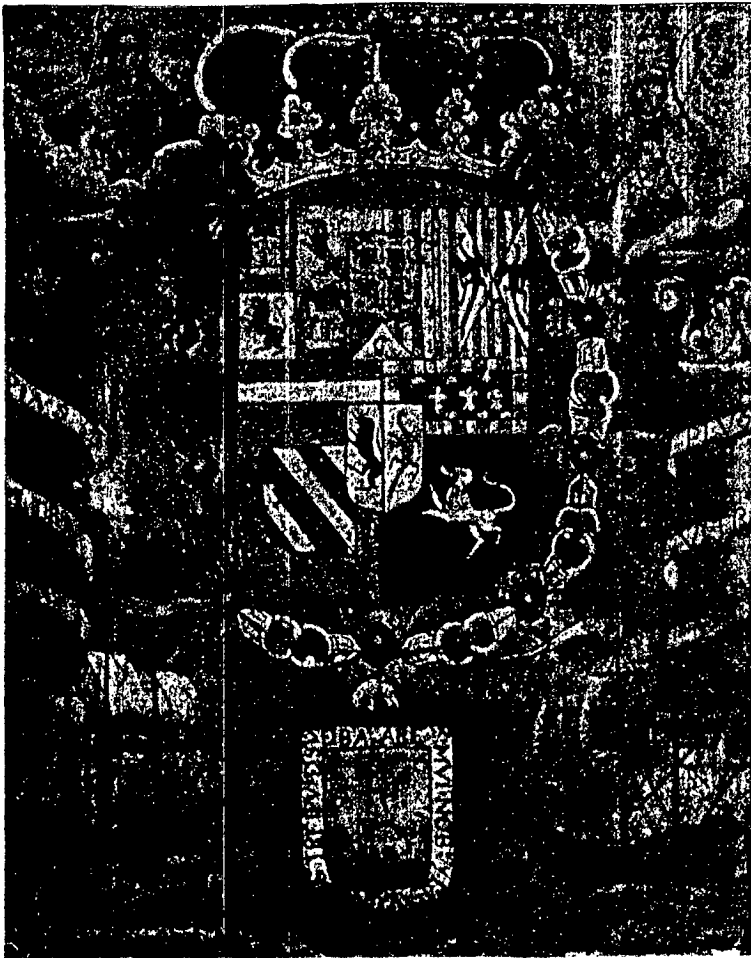


FIGURA 16. *Escudo de Armas de la Ciudad de Buenos Aires*. Musco Nacional.

Óleo repintado en 1744, durante el gobierno de Domingo Ortíz de Rosas. Arriba a la izquierda, la Virgen en su advocación de Nuestra Señora de las Nieves. Arriba a la derecha, San Martín de Tours.

Además de los patronos, y con el correr del tiempo, otros santos fueron invocados como mediadores en momentos críticos para los pobladores de la ciudad durante plagas, epidemias, sequías, las invasiones de los ingleses, etc.; podemos mencionar, por ejemplo, a Santa Lucía (celebrada el 13 de diciembre), San Sabino y San Bonifacio (este último, honrado el 14 de mayo e invocado para combatir las plagas de hormigas que devoraban sembradías y sementeras), San Simón y San Judas (28 de octubre, contra las plagas de ratones y hormigas), San Roque (abogado para detener los estragos de la viruela y el tabardillo y a quien el cabildo dedicó una ermita para instituir su cofradía, honrado el 16 de agosto), las Once Mil Vírgenes (invocadas contra plagas de langostas), y Santa Clara (celebrada el 15 de agosto, fue proclamada durante 1806 como patrona de la ciudad con motivo de la Reconquista, tras la ocupación inglesa).

Otras devociones muy importantes fueron la de Nuestra Señora del Rosario, cuya imagen se veneraba en el convento de Santo Domingo y se le celebraban rogativas y novenarios (se le pedía auxilios para atraer las lluvias y se la sacaba en procesión por las calles principales), Nuestra Señora de las Mercedes (también era abogada contra las sequías de los campos y le rogaban conjurase las epidemias derivadas de la falta de agua). También Nuestra Señora del Carmen era invocada para combatir la esterilidad de las sementeras y de los árboles frutales: la cera de los actos en su honor era costeadada por el cabildo⁷¹.

Durante los días de Semana Santa, el cabildo de la ciudad también participaba junto con la Iglesia en la organización de las festividades. El número principal era la procesión del Santo Entierro. También durante la celebración del Corpus Christi (Fig. 17) había una gran movilización urbana: los ediles, mercaderes y vecinos contribuían para costear los gastos de la fiesta, los altares y los arcos formados con ramas y plantas olorosas, las colgaduras que adornaban los balcones, etc. Una procesión se desplazaba por las calles centrales liderada por comparsas de mascaradas y danzarines (integradas por indios, negros y mulatos) que rodeaban una tarasca representando un dragón cuya cola se movía al ritmo de la música que acompañaba a la comparsa.

⁷¹ Vid: *Actas del Cabildo de la Ciudad de Buenos Aires*. También, José TORRE REVELLO. *Los santos patronos de Buenos Aires y otros ensayos históricos*. Buenos Aires, 1937.



FIGURA 17. *Procesión del Corpus Christi.*
Frag. de una acuarela de autor anónimo. Buenos Aires, c. 1760

El 11 de noviembre de cada año, en oportunidad de los festejos por San Martín obispo de Tours (Patrón de la ciudad), se paseaba el real pendón por las calles que rodeaban la plaza mayor; este era un altísimo honor reservado durante el siglo XVIII para el alférez real. El real estandarte era rojo y amarillo, con flecos dorados y en el reverso tenía una imagen de la Virgen María. La procesión la encabezaba el obispo y la clerecía, y se iluminaban el cabildo, el obispado y el fuerte con candiles de aceite y grasa de potro; en la catedral se celebraba un novenario solemne con cuarenta horas, misa cantada y sermón encargado a un religioso regular⁷². La asistencia a la liturgia en ciertas iglesias permitía a los fieles acceder a las gracias e indulgencias que concedía el papado para facilitarles la salida del Purgatorio.

Como parte del festejo del día patronal, además de las prescritas prácticas devotas de las fechas religiosas, los fieles se entregaban a los juegos y destrezas, entre ellas, *tíos vivos* y corridas de toros⁷³. También se realizaban representaciones en tablados.

El cabildo se hacía cargo de los gastos de la festividad; éstos fueron evolucionando de la siguiente manera: en 1765 fueron de 168 pesos 4 reales y medio, en 1785 se destinaron 200 pesos, en el año 1807 los gastos sumaron 717 pesos 6 reales y, en 1810 llegaron a los 725 pesos con 33 cuartos reales⁷⁴.

En las iglesias habitualmente se realizaban novenarios, procesiones y actos litúrgicos; los toques de campanas de las iglesias regulaban los horarios de las tareas y marcaban las horas⁷⁵, las vísperas⁷⁶ y llamaban a las fiestas y a la oración por las ánimas. En las iglesias porteñas se celebraban dos misas, una al “alba” y otra a la “una”

⁷² José TORRE REVELLO. *Los santos patronos de Buenos Aires...* op. cit. pp. 30-31 y 36-37.

⁷³ José TORRE REVELLO. *Ib.* pp. 30-31 y 36-37.

⁷⁴ José TORRE REVELLO. *Ib.* p. 38.

⁷⁵ “*Hora*: nombre que se da a cada uno de los ordenamientos oracionales establecidos por la Iglesia para santificar las diversas etapas de la entera jornada. (...) El cuerpo o conjunto de todas estas oraciones se denomina *liturgia de las horas* u *oficio divino*”. Rodolfo CANITANO y Nelly GÓMEZ DE CANITANO. *Breve diccionario litúrgico*. Buenos Aires, 1993. pp. 57-58.

⁷⁶ “*Vispera*: Día anterior a una fecha dada, con la que puede guardar una especial relación litúrgica. Se identifica con una de las acepciones del término *vigilia*. Este concepto se verifica, sobre todo, a partir de la tarde: la *víspera*, en efecto, etimológicamente significa “*la tarde*”. *Visperas*: nombre de la principal hora litúrgica postmeridiana. Al igual que las *laudes* –por la mañana–, las *vísperas* polarizan –por la tarde– el *oficio divino*, el cual gira en torno al sacrificio eucarístico. (...) Se puede distinguir entre primeras y segundas *vísperas* dado que algunas celebraciones, además de las *vísperas* de su día propio (segundas), las tienen también en la tarde previa (primeras). Así sucede con todos los domingos y solemnidades y con las fiestas del Señor que caen en domingo”. Rodolfo CANITANO y Nelly GÓMEZ DE CANITANO. *Breve diccionario litúrgico*. op. cit. p. 127.

de la tarde⁷⁷. Se asistía a misa según las posibilidades de cada grupo social; algún cronista señaló que los sirvientes y esclavos asistían a la misa más temprano para poder cumplir primero con sus obligaciones de cristianos y con sus empleos, luego. La gente “decente” no tenía las mismas restricciones de tiempo y resultaba socialmente mejor visto asistir a la misa de “una”, como exhibición de esa libertad, sin importar que la *hora intermedia* correspondiera (entre las 9 y las 15), según la *liturgia de las horas*, a la santificación del trabajo... (Fig. 18).

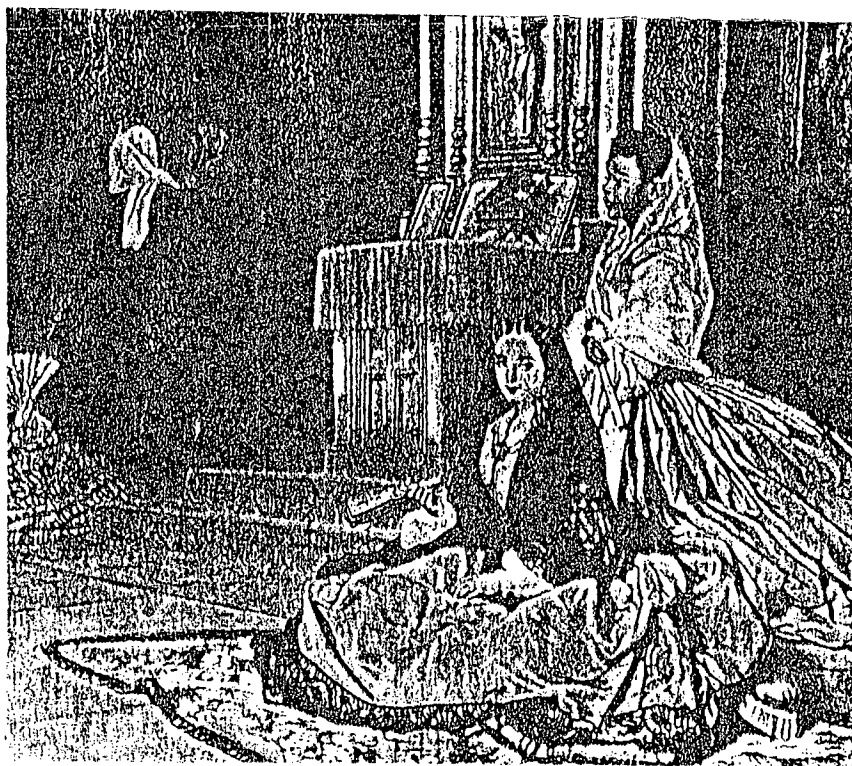


FIGURA 18. Niñas porteñas a la espera de la misa en la catedral. Litografía de Juan León Pallière.

Jóvenes damas de la élite porteña, sentadas sobre sus alfombrillas de iglesia, acompañadas por sus esclavas de servicio (de pie).

⁷⁷ La liturgia de las horas está compuesta por tres grupos de oraciones para santificar la jornada: al alba corresponde la hora de *laudes*; entre las 9 y las 15 hs., se realiza la *hora intermedia* (misa de *una*) y al atardecer se establecen las *visperas*. Rodolfo CANITANO y Nelly GÓMEZ DE CANITANO. *Breve diccionario...* op. cit. p. 57.

Los templos no solían tener escaños, por lo cual las personas más ricas asistían llevando sus propios asientos (alfombrillas o reclinatorios) transportados por esclavos a su servicio. Las litografías de Juan León Pallière nos han dejado algunas imágenes, especialmente de niñas y señoras, como retrato de las prácticas religiosas de la élite y sus servidores aguardando la misa y la oración colectiva

Como hemos visto, las iglesias también eran un espacio donde se reflejaban, se construían y se reforzaban las desigualdades sociales. Las mujeres de la élite porteña son representadas por Pallière con vestidos más fastuosos, erguidas o más destacadas en el cuadro y, algunas veces, desplegando sus abanicos; el artista ha elegido, además, resaltar los ojos y expresión de los rostros.

En una litografía del crucero de la catedral (Fig. 19), Pallière representa a las numerosas mujeres que atienden al altar mayor, la mayoría de rodillas, muy cerca de un altar de la Virgen. Esa imagen que aparece en la litografía iluminada por velas corresponde a Nuestra Señora de los Dolores: es la patrona de la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y de las Benditas Ánimas del Purgatorio de la catedral porteña.

La imagen es igual a la que se veneraba en la parroquia gaditana de San Lorenzo, donde funcionaba la sede principal de la archicofradía de los Dolores y a la que pretendían agregarse los porteños a fines del siglo XVIII. Nos referiremos a esta imagen más en detalle, sobre todo, en la Tercera Parte de este trabajo.

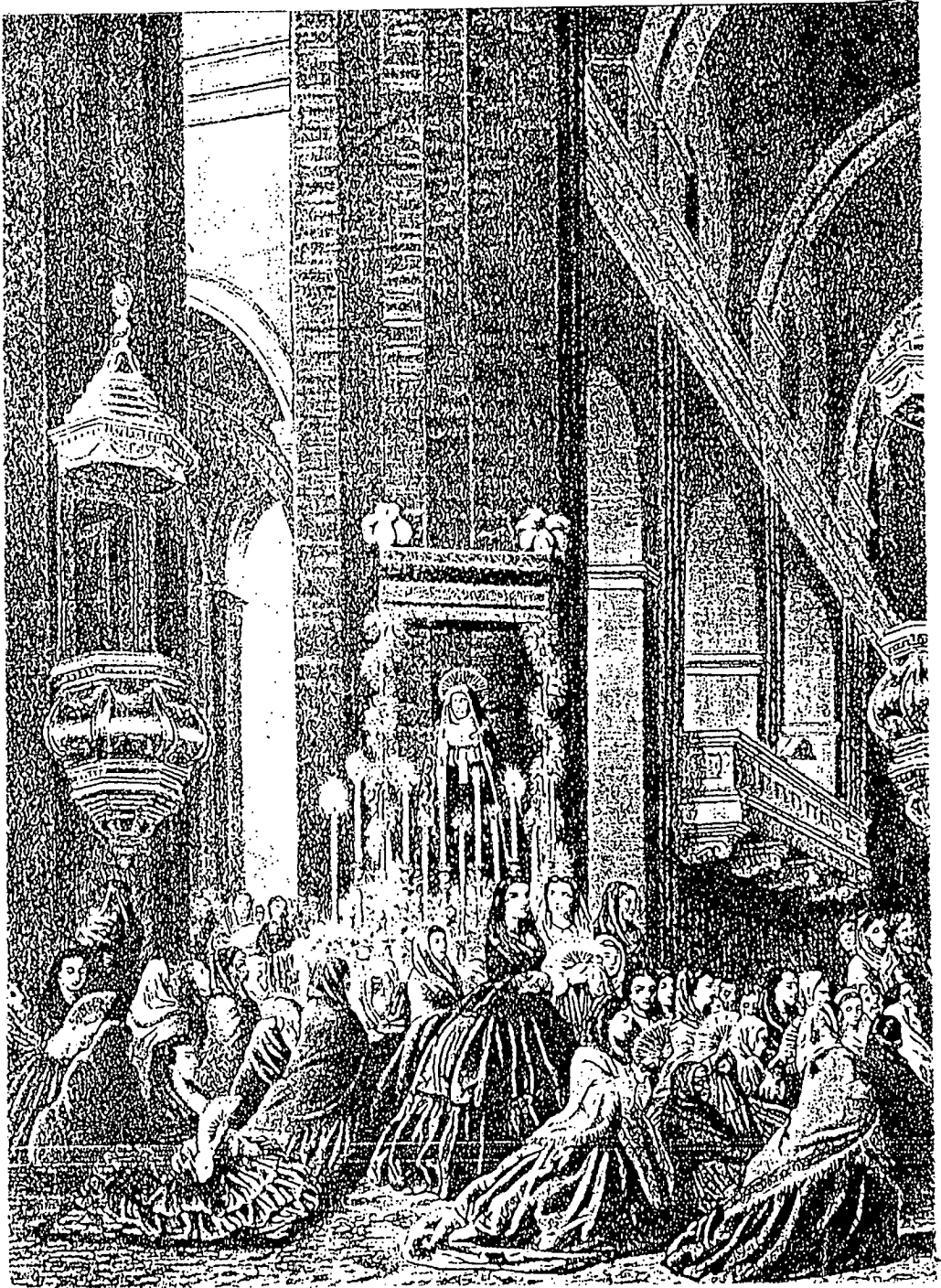


FIGURA 19. *Crucero de la catedral de Buenos Aires.* Litografía de Juan León Pallière

Se puede observar el altar de una Virgen (de origen gaditano, traída por Gregorio Matorras), que fue la patrona de la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores, de la catedral porteña.

Esta hermandad de la catedral de Buenos Aires provenía de la unión, realizada en 1750, entre la antigua cofradía de los Sufragios de las Benditas Ánimas (que funcionaba a principios del siglo XVII) con la cofradía de los Dolores de María Santísima. De esta fusión de títulos y fieles surgió esta hermandad de decentes, compuesta por personas de ambos sexos, cuyo desempeño tuvo bastante brillo a fines del período colonial y que será objeto de mayor análisis en otro capítulo, más adelante.

La oración también se realizaba en los hogares, tanto al acostarse como al levantarse; el rezo del rosario en familia se hacía a las seis de la tarde. Solía bendecirse la mesa y los niños habitualmente pedían la bendición de sus mayores antes de irse a dormir, al levantarse y antes de despedirse. En las casas –de acuerdo a las posibilidades económicas de cada unidad doméstica- se conservaban imágenes religiosas (de bulto, telas, o simplemente estampas). Los inventarios mencionados en las testamentos dan abundantes pruebas de esta costumbre⁷⁸, lamentablemente, no se pueden obtener demasiadas precisiones acerca de dichas imágenes, sus características, el origen y los autores de las mismas. No obstante, las iglesias de Buenos Aires conservan muchas imágenes religiosas del siglo XVIII, de distintas procedencias⁷⁹.

También era frecuente encontrar en los frentes de las casas y comercios unos nichos con imágenes rodeadas de flores y velas, protegidas con una reja.

El nombre de las personas frecuentemente coincidía con el onomástico, puesto que era común designar a las personas con el nombre del santo o la advocación mariana que correspondiese al día de su nacimiento. De esta manera se expresaba un sentimiento devoto, al tiempo que se esperaba una especial mediación y protección. Es cierto que “María” aparece como un nombre muy difundido a lo largo del siglo XVII y XVIII en diferentes regiones de Hispanoamérica⁸⁰, lo que refleja no solo una moda estética, sino una especial preferencia dada a su rol de principal mediadora a favor de los fieles en las desventuras del Purgatorio.

⁷⁸ Daisy RÍPODAZ ARDANAZ (dir.). *Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense*. Buenos Aires, 1996.

⁷⁹ Adolfo Luis RIBERA y Héctor SCHENONE. *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. Buenos Aires, 1948.

⁸⁰ Ejemplos novohispanos, en: Juan Javier PESCADOR. *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. COLMEX. México, 1992.

La comunión eucarística es un sacramento de gran importancia dentro del imaginario católico, y por ello los creyentes se preocupan por recibirla, especialmente, si están a punto de morir. En circunstancias de postración, los creyentes no pueden ir a la misa a comulgar con ambas especies (hostia y vino); en la época colonial ya se resolvía la situación acercándoles el viático a los enfermos a su lecho. El Viático (del latín *viaticum*: “provisión para el viaje”) designa la comunión eucarística de los enfermos en peligro próximo de muerte⁸¹, sacramento que les brinda especiales auxilios sobrenaturales para sobrellevar las últimas penas de su vida.

Sabemos por los relatos de un viajero inglés que vivió en Buenos Aires durante las primeras décadas del siglo XIX, que era una tradicional costumbre que al paso del Santo Viático los pobladores se arrodillaran e hicieran la señal de la cruz al verlo pasar, o al oír sus campanillas. Hasta las funciones teatrales se interrumpían cuando se escuchaba pasar el Viático que era llevado a los enfermos en estado de desahucio, y se presentaba en manos de un sacerdote con una custodia; por delante iba el cruciferario y encabezaban la marcha unos monaguillos que portaban un farol y una campanilla.

2.3. El calendario mariano

Sabemos que a partir del siglo XVII el culto mariano salió fortalecido como elemento de discusión y oposición frente a la Reforma Protestante. La corona española continuó promovándolo y se ampliaron las disposiciones papales en su defensa, convirtiéndolo cada vez más, en parte central de la liturgia de la Iglesia católica⁸².

Ya avanzado el siglo XVIII, y en el clima de la reformas que estimulaba la Corona, se redujeron por real decreto los días de feriados y de fiestas de la Iglesia en general. No obstante, el culto mariano sigue destacándose:

“...He resuelto por mi Real Decreto de 29 de marzo próximo pasado reducir los días Feriados a las Fiestas, que la Iglesia celebra como precepto, aunque solo sea de oír misa; a las de la **Virgen Nuestra Señora con la advocación del Carmen, los**

⁸¹ Rodolfo CANITANO y Nelly GÓMEZ DE CANITANO. *Breve diccionario...* op. cit. p. 125.

⁸² El culto mariano se volvió muy popular en las colonias. Ver: Rodrigo MARTÍNEZ BARACS. “La virgen del licenciado Zuazo”, en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit. p. 93.

Angeles, y el Pilar, en los días diez y seis de Julio, dos de Agosto, y doce de Octubre; y a las vacaciones de Resurrección desde el Domingo de Ramos hasta el Martes de Pascua, de Navidad desde el 25 de Diciembre hasta el 1° de Enero siguiente; y de Carnestolendas hasta el Miércoles de ceniza inclusive; excluyéndose todos los demás días en que con nombre de Feriados o Fiestas de Concejo cesaba el despacho de los negocios, aunque sean aquellos en que celebran los Consejos y Tribunales alguna fiesta, pues lo deberán practicar después de las horas de Tribunal (...) comunicándolo a los Tribunales de Justicia de ambas Américas, e islas Filipinas para su observancia, y de las Oficinas dependientes de ellos. En cuya consecuencia ordeno y mando a mis Virreyes, Presidentes, Regentes, y Oidores de mis Reales Audiencias, a los Intendentes y Gobernadores de aquellos reinos, observen y cumplan (...)"⁸³

En este documento vemos otro avance sobre las prerrogativas de la Iglesia en el intento de corregir el calendario para ajustarlo a las nuevas propuestas de la Ilustración. La promoción del culto mariano sigue vigente, no obstante, en la consideración de la monarquía durante las Luces. Recordemos que el mismo Carlos III había expedido en Aranjuez una Real Cédula (el 22 de abril de 1761), proclamando el Patronato Universal de las Españas a la Inmaculada Concepción, sumando este patronazgo al de Santiago Apóstol, tradicional patrón español⁸⁴.

Entre las principales preocupaciones de la Corona parece ocupar un lugar preponderante el *tiempo* desperdiciado por los funcionarios y autoridades políticas durante los feriados: la consolidación de un espacio público eminentemente político parece gestarse en detrimento de la antigua concepción del poder que fue más representativa del pacto entre Corona e Iglesia y que se manifestaba en el Patronato Real. Las nuevas formas surgidas a partir de fines del siglo XVIII señalan que la Corona pretende, mediante instrumentos muy concretos (el recorte calendárico de las fiestas, es uno de ellos), imponer una nueva modalidad unitaria de control administrativo, económico y social.

⁸³ AGN. Documentos de la Biblioteca Nacional; L. 427. exp. 6657. Impresos. *Para que en los Reynos de las Indias e Islas Filipinas se observe el Real Decreto de Vuestra Majestad, en que se reducen los días Feriados de los Tribunales y Oficio.* 29 de marzo de 1789, fos. 125-126.

⁸⁴ Ver referencia en: Alfonso MARTÍNEZ ROSALES. "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí", en Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA. *Manifestaciones religiosas...* op. cit. p. 94.

TABLA 5. Calendario de las celebraciones vinculadas al culto mariano, Buenos Aires, 1797

Mes	Fecha	Celebración mariana
Enero	24	Na. Sra. De la Paz
Febrero	2	Purificación de la Virgen
Marzo	19	San José (esposo de la Virgen)
	25	Anunciación
Abril	7	Dolores de la Virgen
Mayo	21	Na. Sra. Del Socorro
Julio	2	Visitación a Na. Sra.
	16	Na. Sra. Del Carmen
	26	Santa Ana (madre de la Virgen)
Agosto	2	Na. Sra. De los Angeles
	5	Na. Sra. De las Nieves (patrona de la ciudad de Bs. As.)
	15	Asunción de la Virgen
	20	San Joaquín (padre de la Virgen)
Septiembre	8	Natividad de la Virgen
	9	Santa María de la Cabeza
	10	Dulce nombre de María
	24	Na. Sra. De las Mercedes
Octubre	1	Na. Sra. Del Rosario (de Chucuito)
	12	Na. Sra. Del Pilar
Noviembre	12	Patrocinio de Na. Sra.
	21	Presentación de Na. Sra.
	26	Desposorios de la Virgen
Diciembre	8	Inmaculada Concepción de María
	10	Ná. Sra. De Loreto

Fuente: Elaboración propia, en base a la información obtenida en el *Almanaque y calendario general. Diario de cuarto de Luna según el Meridiano de Buenos ayres. Para el año del Señor 1797: Dn. Antonio Joseph Dantaz Admor. de la Rl. Impta. de Niños espositos de esta capital con el debido respeto ante V. e. dice: qe. quiere hacer imprimir el Almanaque que acompaña para el proximo ano de 1797 para el que A V. E. suplica se sirva conceder su superior permiso de que recibira merced.*

Un almanaque correspondiente al año 1797, que se dio al papel en la célebre Imprenta de los Niños Expósitos (ciudad de Buenos Aires)⁸⁵, nos muestra que fueron muchas las fechas dedicadas al culto de las advocaciones marianas específicas y varias las que de alguna manera estaban asociadas a la Virgen, por ejemplo, las de sus padres (Santa Ana y San Joaquín) y la de su esposo (San José). Los meses de agosto y septiembre concentraban la mayor cantidad de conmemoraciones.

⁸⁵ AGN, Sala IX; 7-9-5. Almanaque y calendario general. Diario de cuarto de Luna según el Meridiano de Buenos ayres. Para el año del Señor 1797: Dn. Antonio Joseph Dantaz Admor. de la Rl. Impta. de Niños espositos de esta capital con el debido respeto ante V. e. dice: qe. quiere hacer imprimie el Amanaque que acompaña para el proximo ano de 1797 para el que A V. E. suplica se sirva conceder su superior permiso de que recibira merced. Agradezco la referencia de este documento a Marisa Díaz.

Las cofradías realizarían sus funciones principales celebrando, cada una de ellas, los días de su patronazgo como solía estipularse en las constituciones. Pero, puesto que una de las principales preocupaciones de las cofradías residía en brindar sufragios para las almas de los hermanos difuntos, casi todas tenían en noviembre una segunda función dedicada a las Benditas Ánimas que están en el Purgatorio.

Es llamativa la mayor cantidad de funciones especificadas en las constituciones de la Hermandad de la Limpia e Inmaculada Concepción del convento franciscano. Se estipulaban celebraciones para el 8 de diciembre (Inmaculada Concepción de María), para los días de Purificación (2 de febrero), Anunciación (26 de marzo), Visitación (2 de julio), Asunción (15 de agosto), Natividad (8 de septiembre), Presentación en el Templo (21 de noviembre) y Desposorios (26 de noviembre)⁸⁶. No todas las cofradías dedicadas a la Virgen fueron tan explícitas en la promoción del culto y cabe tener presente la enorme importancia de la devoción a la Inmaculada a partir de los debates entre franciscanos y dominicos.

2.4. Escenarios religiosos porteños a fines de la colonia

“Si la música es el alimento del amor
también lo es de la religión, pues insensiblemente conduce el ánimo
al entusiasmo y la dulzura que compensan las horas tristes. (...)”
La música y la religión tendrían el poder de llevar estos pueblos a la guerra y al furor.”

Un inglés. *Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825*⁸⁷

A fines del siglo XVIII se instala en la ciudad una casa de ejercicios espirituales que concita enorme adhesión porteña. Pero un proceso de secularización va operando paulatinamente en Buenos Aires a través de los recortes efectuados por la corona, por el influjo de la modernidad, la circulación de lecturas y “novedades francesas”. Si atendemos a la imagen que nos brinda un testigo protestante a principios del siglo XIX,

⁸⁶ AGN. Sala IX. Justicia, L. 47; expte. 1368. *Constituciones de la Cofradía de Na. Sra. María Santísima en el Adorable Misterio de su Concepción y su gracia. En la iglesia de San Francisco, Buenos Aires, 1804.* Durante estas fiestas marianas se podía pedir limosna en la puerta de la iglesia. Vid: Constitución sexta.

pese a que la religiosidad popular se ha “enfriado”, las mujeres parecen ser quienes más persistían en las prácticas y en la asistencia a los templos.

Precisamente, el testimonio irónico de un anónimo cronista inglés que residió cinco años en Buenos Aires a principios del siglo XIX seguía dando cuenta de esa oposición entre el espectáculo de las mujeres en las iglesias y la austera religiosidad protestante. Al mismo tiempo es destacable su comentario acerca de cierta displicencia porteña en ese tiempo sobre la práctica individual de la oración. En otro pasaje alude a que los porteños del siglo XIX se habían vuelto rápidamente “muy volterianos”. Pero veamos la descripción de los domingos y fiestas en dicha época:

“Las iglesias en los domingos y los días de fiestas son dignas de atención. Y el extranjero que observe debe conservar su calma ante el espectáculo de tanta belleza en reposo: los vestidos, los velos, el gesto de muda adoración. Parecen en realidad otras Lauras ante Petrarca; deseos dan de renegar de la religión de nuestros padres, convertirnos en apóstatas, e ingresar en el seno de una iglesia tan encantadora. (...) Los oficios tienen lugar a varias horas. La primera misa se ofrecía a las seis de la mañana, y ya en hora tan temprana puede verse el cortejo de las encantadoras niñas y de sus madres apresuradamente dirigirse a la Iglesia. Las familias son acompañadas a misa por sus sirvientes y esclavas, quienes llevan una alfombrita sobre la cual han de arrodillarse las damas. Tienen pocos misales. (...) Al entrar o salir de la iglesia muchos feligreses reciben el agua bendita de otras manos. (...) A la hora del Angelus, a la caída de la tarde, suena una campana pequeña en todas las iglesias, y se supone que todos los buenos católicos musitan entonces una oración. Mucho me temo que en Buenos Aires no suceda esto. La música que se canta en las misas es a veces hermosa.”⁸⁸

Loreto López se ha referido a la importancia de las fiestas dentro de la cultura barroca, especialmente en lo que las convierte en algo semejante a “aparatos ideológicos barrocos”, un concepto interesante y polémico, que parece remitirnos a una exhibición del poder social de las autoridades de la Iglesia y el cabildo (asociadamente) y reflejar durante el ritual diferenciaciones, pertenencias y exclusiones sociales más amplias⁸⁹.

⁸⁷ UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825*. Hyspamérica Ed. Buenos Aires, 1986. p. 118

⁸⁸ UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires...* Ib. p. 117.

⁸⁹ Rosalva LORETO LÓPEZ. “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas...”, op. cit. p. 234. Otro ejemplo: Brading también se ocupa de las jerarquías sociales en el ritual, las representaciones y las fiestas. David BRADING. “La devoción católica y la heterodoxia...”, op. cit. p. 40.

También Loreto López menciona el alto grado de coacción social aplicado durante las festividades por parte del control militar⁹⁰. Ciertamente, pero pensemos también en la cooptación promovida por los festejos colectivos: sabemos que en las colonias toda celebración religiosa patronal terminaba con el disfrute de juegos o corridas de toros y, a veces, exageradas libaciones que podían descarriar el curso de la fiesta y dar lugar a ciertas formas de criminalidad o descontento social. Ya hemos dicho, más arriba, que en Buenos Aires las fiestas patronales también iban acompañadas de juegos, tirovivos y toros. En otras palabras: se promovía la fiesta, se la instituía como algo deseable y casi obligatorio, pero también se ejercía un control de los desvíos que dentro de ella podían desarrollarse.

Consideramos que la presencia de tantas fechas marianas estaría reflejando no sólo la voluntad oficial de la Iglesia por inculcar a los feligreses el respeto por la Madre de Dios sino que, también, era una forma de hacer circular socialmente un conjunto complejo de valores modélicos acerca de la mujer, la familia, maternidad y paternidad.

“He observado que muchas mujeres se confiesan: lo cierto es que el sexo femenino es más piadoso que el masculino”⁹¹

La aparente “natural inclinación” de las mujeres a la piedad expresa una variedad de su función en un sistema de reproducción de mensajes referidos a un orden social dado, que se espera que ellas hagan circular en sus esferas de influencia, especialmente en los hogares⁹². Pero también consideramos que la presencia efectiva de las mujeres ocupando los espacios de culto abiertos 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. Es decir, el acto individual y privado de la oración del rosario, hecha en un espacio colectivo pautado, corporativizado y jerarquizado se transformaría así en una representación en un escenario que está constituyéndose entre los *espacios públicos* de finales del Antiguo Régimen⁹³; en esos templos la élite no estaría “actuando” frente a un público pasivo

⁹⁰ Rosalva LORETO LÓPEZ. “La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas...”, op. cit. p. 244.

⁹¹ UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires...* op. cit. p. 118.

⁹² Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ. “Las mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: las cofradías devocionales castellanas (ss. XV-XVI)”, en: *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Al Mudayna, Col. Laya Núm. 7. Madrid, 1991. *Passim*.

⁹³ François-Xavier GUERRA, Annick LEMPÉRIÈRE et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica*.

sino, por el contrario, estaría desempeñando papeles en plena interacción con otros sectores sociales que también formaban parte de la representación de la escena.

Una manera masiva y “popular” de acercar los valores y símbolos cristianos a la gente fue a través de la vía del rito formal y la fiesta. En la fiesta se reprodujeron las desigualdades sociales, pero en un ambiente controlado, que canalizaba las tensiones a la vez que le permitía a la élite hacer una exhibición de su poder (sumando los atributos de la política a los de la religión). Consideramos, por ejemplo, que ese era el rol clave del alférez real, quien portaba el estandarte en las fiestas patronales: llevaba, como miembro del cabildo y representante de la Corona, un símbolo de la unión del poder secular y del poder divino; así en el anverso de pendón iba el símbolo de la monarquía y en el reverso la imagen de la Virgen.

Las fiestas religiosas⁹⁴ eran la oportunidad ideal para esta conjunción de imágenes y teatralidad que ha advertido Gruzinski en su obra *La guerra de las imágenes...*⁹⁵ Buena parte de la descripción de la fiesta en Buenos Aires que presentáramos páginas arriba (y sin que abordáramos los conflictos por preeminencias en los actos⁹⁶) refiere a esta situación, y la abundancia de fechas marianas daría lugar dentro de las iglesias a exhibiciones de devoción, generosidad, pertenencia y *status* por parte de los cofrades implicados en la realización de las funciones y los sufragios.

Durante las fechas festivas, el escenario religioso se preparaba con sumo detalle para el espectáculo. Las camareras de las hermandades se ocupaban de vestir a la imagen si era de bulto, aseaban y adornaban el camarín. En Buenos Aires las “hermanas camareras”, que generalmente eran esposas de los cofrades, o bien mujeres solteras que formaban parte de la familia de los mismos, se dedicaban a estas labores. Según T.

Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX. FCE. México, 1998. Cfr. “Introducción” y, muy especialmente, pp. 10, 12-13.

⁹⁴ Para un panorama de las características y funciones del teatro religioso colonial, ver: Manuel Antonio ARANGO. *El teatro religioso colonial en la América hispana.* Puvil Libros. Barcelona, 1997. El autor se refiere, sobre todo, a los autos realizados en México y Perú en los siglos XVI y XVII. pp. 13-17. Sobresale el peso de la tradición religiosa española medieval como influencia en las representaciones coloniales, especialmente se difundieron los ciclos de la Natividad (Adoración de los pastores, Santos inocentes, Adoración de los Reyes magos) y de la Pascua (Pasión, Resurrección y Discípulos de Emaus, entre otros temas). El espectáculo religioso por excelencia fue el Corpus Christi, y la alegoría de la Eucaristía. Manuel Antonio ARANGO. *El teatro religioso colonial en la América hispana.* Puvil Libros. Barcelona, 1997. p. 158.

⁹⁵ Serge GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019).* México, 1994.

⁹⁶ Conflictos de preeminencia estudiados por Fernando Urquiza, J. C. Garavaglia, por ejemplo.

Calvo, en México el camarín tuvo una importancia clave relacionada con la mística y concepción sacra española: la imagen cubierta por cortinas, era expuesta a los asombrados ojos de los fieles, dejándose ver a través de una vitrina⁹⁷. Esta descripción en mucho se parece a la práctica habitual en Buenos Aires. En la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (villa de Luján, campaña de Buenos Aires), se cobraban derechos a quienes pedían acercarse al camarín para que la “Señora les fuera presentada”⁹⁸. Si bien la participación de las mujeres en muchas cofradías porteñas contemplaba la posibilidad de que se desempeñaran como mayordomas, tesoreras o sacristanas y aún en estas funciones, estaban bastante relegadas al cuidado del aseo y el vestido, como una prolongación de sus labores domésticas y aparentemente con poca injerencia en la conducción de las hermandades.

Durante las funciones y las procesiones los cofrades encendían velas y marchaban por las calles. Según Calvo en “la luz de los innumerables cirios que se quemaban en frente de los nichos... tenemos allí un transplante perfecto de la religiosidad mediterránea, abierta a la calle, colectiva”⁹⁹. Ese es también el caso de la religiosidad porteña (durante el siglo XVII y buena parte del siglo siguiente), deudora de las tradiciones hispánicas aunque poseedora de un culto con menos brillo que el andaluz e, inclusive, que el novohispano, y que a fines de la época colonial iría transformándose lentamente en una “piedad ilustrada”¹⁰⁰ y abandonando algunas de las viejas costumbres que formaban parte del espectáculo, porque las élites las iban encontrando obsoletas, anacrónicas o simplemente “ridículas”¹⁰¹.

Hacia 1820-25, el cronista inglés describe (con bastante detalle) una procesión de la Virgen del Rosario (Fig. 20) por las calles de la ciudad de Buenos Aires donde aún se advierte el gusto popular por los aspectos todavía barrocos de la fiesta religiosa.

⁹⁷ Thomas CALVO. “El Zodíaco de la Nueva Eva...”, op. cit. p. 270.

⁹⁸ ABNL. *Libros de Constituciones de la Cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario, de elecciones de sus mayordomos y demás oficios*; 1780. Vid en: Patricia FOGELMAN. *Alrededor de una imagen. Los vecinos y el santuario de Luján, 1630-1820*. Tesis de licenciatura en Historia. Universidad Nacional de Luján. Marzo de 1996.

⁹⁹ Thomas CALVO. “El Zodíaco de la Nueva Eva...”, op. cit. p. 271.

¹⁰⁰ “Piedad ilustrada” más mesurada y moderna en oposición a la antigua piedad “más barroca” (preferida por las capas populares) que iría penetrando en la sociedad porteña desde “arriba hacia abajo”. Vid en: Jaime PEIRE. *El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario, 1767-1815*. Buenos Aires, 2000. pp. 180-184.

¹⁰¹ Jaime PEIRE. *El taller de los espejos... op. cit.* pp. 182-183.

“La primera procesión religiosa que he visto en mi vida fue la de la Virgen del Rosario, y no puedo olvidar la impresión que me causó (...). Descubrí que la imaginación no siempre sobrepasa a la realidad. España y el orbe hispánico tienen todo lo que puede atraer la atención de un investigador protestante que desea revivir la Iglesia Católica del siglo XV en pleno siglo XIX (...). La efigie de Nuestra Señora del Rosario pomposamente ataviada era llevada en andas por unos soldados. La Virgen María estaba rodeada de una multitud de fieles que llevaban cirios encendidos; estos eran en su mayoría viejos y muchachos. El oficiante y los acólitos quemaban incienso ante la sagrada imagen, constituyendo un espectáculo imponente. Las oraciones son cantadas por grupo de frailes y la multitud los acompaña. La procesión es encabezada por unos sacerdotes que llevan una larga cruz, al parecer de plata. Acompañando el canto suelen figurar algunos violinistas (...). La banda militar produce mejor efecto. De cuando en cuando la procesión se detiene en las esquinas o ante los altares callejeros que la devoción del pueblo ha levantado en la fachada de algunas casas: están contruidos con una tabla envuelta en lino blanco con pequeñas estatuas de Jesús, la Virgen, cruces, etc., y un espejo guarnecido con flores y otros adornos. Los soldados marchan delante de la procesión y la cierran por detrás. Todos los que marchan van descubiertos. Cuando el sacerdote oficia deben arrodillarse. Las casas ostentan sedas, tapices y toda suerte de telas lujosas en las calles designadas para el paso de la procesión. Los balcones están llenos de espectadores. El santo y las imágenes que le acompañan son finalmente depositados en sus respectivos lugares en la iglesia. Siempre se ve una gran cantidad de mujeres en estas ceremonias, murmurando fervorosamente sus Ave Marías. Estas procesiones ofrecen muy pocas variantes, si bien me pareció que había más estandartes, insignias, etc. (...) Las calles estaban adornadas con opulencia, el camino y la vereda alfombrados de flores, hojas y ramas. (Suele haber) detonaciones y fuegos artificiales. Civiles y militares de las mejores familias llevan a veces estandartes en las procesiones. Estos días se declaran feriados y una gran multitud pasea por las calles, engalanadas antes de que las ceremonias tengan lugar.¹⁰²

Pocos años más tarde, hacia 1840¹⁰³, Pellegrini representó la procesión de la Virgen del Rosario saliendo del Convento de Santo Domingo (Fig. 21). Allí podemos ver la fachada del templo y la banda de músicos que acompañaban el paso de la imagen;

¹⁰² UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires...* op. cit. pp. 125-127.

¹⁰³ Algunas fuentes datan esta litografía de Pellegrini en los años 1830.

hay una clara variedad étnica entre los presentes y se percibe, incluso, la presencia de un militar portando un estandarte.



FIGURA 20. *Virgen del Rosario*. Templo de Santo Domingo, Buenos Aires.

Como puede verse en esta fotografía, la imagen está vestida, y fue posteriormente coronada y adornada con el escudo nacional argentino. Posee, todavía, el cetro y el escudo.



FIGURA 21. *Iglesia de Santo Domingo; Procesi3n del Rosario*. Carlos E. Pellegrini, 1841

Litografía coloreada, donde aparece la imagen de Nuestra Se1ora del Rosario (vestida de azul y rosado), en andas, rodeada de m1sicos, portaestandarte y faroles que acompa1an su marcha saliendo del templo, tal como aparece en la descripci3n del cronista ingl3s.

Hacia fines del siglo XVIII la política borbónica intentó poner un freno a los excesos en las funciones cofradiales, tanto en los funerales como en las celebraciones del calendario. En 1794 un obispo en La Habana intentaba corregir el abuso y desorden en la pompa fúnebre; para esa misma fecha, los ecos de esta preocupación llegaron a Buenos Aires: en el Archivo General de la Nación hemos recogido una copia contemporánea de su circular.

“El lucimiento y el esplendor, respecto de las Personas Reales no puede dispensarse: es propio de su grandeza que en todos sus actos se haga manifiesta al público, puesto que a por ella se infunde en los vasallos la admiración, el respeto y amor que les es debido, a tiempo que el común no sabe distinguirla, cuando no la ve revestida de sus ornamentos (...) Pero la Voz de Gerarquía de los cielos, **no es razón que se confunda con esplendor y si es muy justo que se ataje el paso a la riqueza que siempre hace esfuerzos por esa confusión. El rico no se ha de deslucir, y el pobre se ha de hacer más miserable por aparentar opulencia y venderse en lo que no es al público,** que se la censura y a quien no se puede engañar (...) ha juicio al Estado, a quien ofenden las deudas que por semejante ostentación no se pagan especialmente a los artesanos y jornaleros...”¹⁰⁴

Otra vez nos encontramos con una constante que seguramente se aplicaba a nuestros casos en Buenos Aires: a través de la “maquinaria de la representación”¹⁰⁵ se intentaba hacer una manipulación social del *status*, tanto durante los actos ceremoniales de la Iglesia como en las últimas apariciones del individuo en el escenario social. Se trata de los mecanismos empleados para “hacer creer”, según De Certeau¹⁰⁶. La Real Pragmática ilustrada intentaba poner un freno a este “anacrónico” y costoso hábito

¹⁰⁴ AGN. Manuscritos de la Biblioteca Nacional (en adelante: MBN); Leg. 186, exp.1645. Impresos. *Edicto en el que el ilustrísimo Dr. Felipe Joseph de Fres. Palacios y Verdeja, Primer Obispo de la Havana corrige en su diócesis el abuso y desorden con que se tocan las campanas y concurra a la moderación con que la Real Pragmática reduce la Pompa fúnebre.*

¹⁰⁵ Sobre esta idea, ver: Roger CHARTIER. *El mundo como representación: Estudio sobre historia cultural.* Barcelona, 1994. Roger CHARTIER. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa.* Barcelona, 1995; Roger CHARTIER. “Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”, en: Roger CHARTIER. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin.* Buenos Aires, 1996. pp. 73-99.

¹⁰⁶ Cfr. con el capítulo sobre las “formas de hacer creer”, en: Michel DE CERTEAU *L'invention du quotidien.* Paris, 1980.

barroco, pero el uso exclusivo de lo espectacular quedaba como recurso reservado para esa misma Corona.

2.5. Las transformaciones

Las transformaciones en las ideas y concepciones políticas generadas al influjo de los pensadores de la Ilustración española (y, además y muy especialmente, de los franceses que habían impactado en el Río de la Plata) retroalimentaron cambios que desbordaron los intereses de los reformadores mismos.

Otra vez, nuestro cronista británico nos brinda una impresión de la sociedad de Buenos Aires en los años siguientes a la declaración de la Independencia:

“La nueva generación criolla ha ido de un extremo al otro y es completamente volteriana. Cuando en el teatro salió a escena un cómico que representaba a Voltaire, hubo aplausos entusiastas.”¹⁰⁷

De manera semejante observamos, a través de su relación, los cambios producidos en la esfera de los comportamientos religiosos.

“En enero de 1824, un arzobispo don Juan Muzzi, llegó procedente de Roma con un gran cortejo, en una embarcación sarda que llevaba izada la bandera papal además de la suya propia, y saludó con un disparo. Hace algún tiempo este acontecimiento hubiera provocado revuelo en la población. No sucedió así, y muy pocas personas fueron a verle desembarcar. La recepción que le hizo el gobierno fue muy poco cordial y poco después el arzobispo partió para Chile.”¹⁰⁸

Lo mismo leemos sobre la antigua costumbre de quitarse el sombrero frente a los templos. Ciertas actitudes y prácticas de la sociedad de Buenos Aires se fueron transformando rápidamente hacia un clima mucho más laico que se consolidó a lo largo del siglo XIX.

¹⁰⁷ UN INGLÉS. *Cinco años en Buenos Aires...* op. cit. p. 115.

¹⁰⁸ UN INGLÉS. *Ib.* p. 116.

“Al pasar frente a una iglesia es costumbre descubrirse, pero pocos lo hacen ahora. Alrededor de los sagrados edificios pululan mendigos que imploran limosna en nombre de Dios y de la Virgen del Rosario, o de cualquier santo. Estos mendigos suelen ser rateros: sus visitas profesionales a mi alojamiento me han costado varios objetos de mi propiedad”¹⁰⁹

La antigua injerencia de la Iglesia en la Justicia y la economía colonial fue recortada tras las reformas borbónicas, y hacia fines de la era colonial la autoridad civil se fortaleció hasta el punto en que en 1822 el ministro de gobierno, Bernardino Rivadavia, contó con el consenso suficiente para ejecutar muy gruesa porción de los bienes eclesiásticos. Esta transformación fue un golpe decisivo a los antiguos fueros de la Iglesia colonial. Antes que se llegara a tanto, le fueron arrebatando algunos privilegios como el de brindar resguardo a sagrado a perseguidos por la justicia por pequeños delitos.

“El pueblo profesa mucho respeto a sus sacerdotes, y según me cuentan, este respeto es merecido. Se dice que en otros tiempos, cuando un malhechor era azotado en las calles, bastaba la presencia de un sacerdote pidiendo misericordia para que cesara el castigo. Si así ocurriese en Inglaterra nuestros ladrones indultados les dedicarían plegarias”¹¹⁰

Las cofradías son asociaciones de fieles, que pueden ser laicos y sacerdotes, pero están bajo la órbita de la Iglesia. Sus propiedades, muchas veces, se consideraban privadas y eran legadas (en las constituciones) al templo en el que funcionaban en caso de que dejaran de existir, sobre todo, las de aquellas que estaban más relacionadas con una orden regular. Pero el patrimonio de las cofradías pronto pasó a ser de interés real y por eso se llevaron adelante ciertas medidas para que en cada junta participase, como veedor oficial, un representante real. Esto es un síntoma de la puja entre Estado e Iglesia durante la Ilustración. La reforma de cofradías propiciada por el Estado borbónico dio un duro golpe a todas las asociaciones de laicos con fines religiosos que estaban en la esfera de influencia de las órdenes regulares o que funcionaban de hecho, sin el

¹⁰⁹ UN INGLÉS. Ib. p. 120.

consentimiento real. Ya no bastaba con tener media aprobación por parte del obispado: el rey, a través de un circuito de control más aceitado, buscaba tener injerencia sobre sus destinos y patrimonios: un miembro del cabildo era designado como representante de la corona; en el caso de Buenos Aires, se delegó en el Alcalde de Primer Voto esa función. En paralelo, las hermandades fueron revisadas y se ordenó la extinción de unas cuantas.

Si bien algunas cofradías continuaron existiendo durante el siglo XIX, muchas de ellas cedieron paso en importancia a las terceras órdenes con las que ya venían conviviendo e interactuando. Éstas, más próximas a la disciplina de las primeras órdenes, se convertían en un canal de distinción social: el lugar de un terciario parecía ser más prestigioso y más protegido que el de un cofrade¹¹¹. Algunas de las cofradías lograron convertirse en terceras órdenes como, por ejemplo, la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y Sufragios de las Benditas Ánimas de la catedral¹¹². Las terceras órdenes permitían entrar en relaciones más fluidas con otras instituciones coloniales, lo que significaba acceder a ventajas y solidaridades pero, también, los hacía partícipes de facciones, fricciones y hostilidades¹¹³. Lo cierto es que muchos terciarios accedieron a los cargos del cabildo y estaban fuertemente emparentados con miembros de otras terceras órdenes, del clero regular y secular, y con hermanos de diversas cofradías¹¹⁴.

Muchos miembros de la élite porteña consiguieron establecerse como terciarios (al precio de pagar más por las cuotas y realizar ejercicios más estrictos) y podían, además, seguir participando en algunas cofradías; pero los grupos populares fueron absorbiendo, cada vez más durante el último tramo del siglo XVIII, lo que restaba de las hermandades.

Entrado el siglo XIX, una de las principales preocupaciones de las cofradías, la del entierro de los hermanos fallecidos, perdería bastante sentido con la nueva disposición acerca del cementerio público, por fuera de los templos.

Además, el avance del Estado liberal y la secularización provocaron que ciertas actividades sociales antiguamente en manos de la Iglesia fueran recogidas por las damas de la alta sociedad porteña (como en otras regiones de América Latina), generándose ciertos grupos de “benefactores sociales”, “damas de rosa” y “señoras de la Caridad o la

¹¹⁰ UN INGLÉS. *Ib.* p. 120.

¹¹¹ Susan SOCOLOW. *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal...* op. cit. p. 114.

¹¹² Hermandad sobre la que profundizaremos más adelante, en esta Segunda Parte de esta Tesis.

¹¹³ Cfr. Una referencia a un artículo de RUSSELL WOOD en: Jaime PEIRE. *El taller de los espejos...* op. cit. p. 142.

Beneficencia” que, sin alejarse demasiado de la Iglesia y las parroquias, organizaban entre los miembros de sus redes sociales la recolección de ayudas para los pobres. Este puede ser entendido como un triunfo del ideal mariano de la misericordia y la protección a los desamparados, en el cual las élites gobernantes del nuevo Estado han arrebatado la hegemonía a la Iglesia y han dejado el trabajo de la redistribución en manos de las buenas señoras (las *buenas madres mediadoras*) de su más estrecha confianza.

¹¹⁴ Jaime PEIRE. *El taller de los espejos...* op. cit. p. 151-155.

3. De las tipologías posibles: cofradías urbanas y rurales

Las hermandades y cofradías con fines religiosos fueron corporaciones que sirvieron como instrumento y vehículo para la consolidación del cristianismo y representaron un orden social vigente. Algunas de ellas se especializaron en el culto a la Virgen Madre de Dios. Las cofradías han tenido un rol social polivalente dentro del cual es posible vislumbrar dos grandes vías: una material (la construcción de un patrimonio cofradial y su administración) y otra de un fuerte contenido espiritual (circulación de discursos y prácticas religiosas). También constituyeron espacios de sociabilidad, alianzas, definición de identidades grupales, apoyo material y solidaridad entre sus miembros.

En este capítulo hemos decidido analizar dos casos diversos de esas cofradías marianas coloniales: una establecida en un área rural (la Cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario, sita en la iglesia parroquial de la villa de Luján) y otra urbana (la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y Benditas Ánimas del Purgatorio, que funcionó en la iglesia catedral de la ciudad de Buenos Aires).

La documentación analizada corresponde a los libros de Constituciones, Elecciones y Acuerdos de las Juntas directivas de sendas hermandades. Trataremos de aplicar un enfoque comparativo sobre la información existente en las fuentes, analizando los objetivos, las metas, su composición, su organización y, dentro de lo posible, trataremos de aproximarnos a sus actividades materiales y prácticas religiosas.

Las distinciones entre los términos *hermandades* y *cofradías* suelen basarse en una supuesta diferencia en lo que respecta a la orientación o función principal de dichas instituciones, varios autores creen que fueron las hermandades las que estaban generalmente más inclinadas a la atención hospitalaria y se componían fundamentalmente por sacerdotes sin embargo, esa distinción se diluye al adentrarnos en la lectura de la documentación del período colonial: allí los términos *cofradía* y *hermandad* aparecen intercambiables, y la distinción entre ellos se hace intangible puesto que vemos un uso indistinto de los términos que dan cuenta de un único tipo de asociación: las hermandades que estudiamos en el presente trabajo, aparecen unas veces como tales y otras muchas como cofradías siendo, evidentemente, las mismas instituciones a lo largo del tiempo.

Las cofradías podían, a su vez, agregarse bajo otra cofradía mayor (una *archicofradía*) y participar de los privilegios a ella otorgados por el papado como, por ejemplo, ciertas indulgencias. De esta manera se podían “internacionalizar” los beneficios reconocidos a los cofrades. Es el caso de las cofradías del Rosario, que solían agregarse bajo la Archicofradía del Rosario que tenía alcances en todo el orbe católico. Esta situación favorecía la movilidad de sus miembros de una asociación a otra dentro de la corporación, sobre todo en los casos en que los cofrades peninsulares viajaban y se avecindaban en las ciudades coloniales.

La cofradía como corporación nos enfrenta con ciertas dificultades si pretendemos establecer tipologías. Hubo una enorme variedad de ellas con diferentes fines, funciones, advocaciones, composición, etnia, lugar, etc. Buscar una tipología, como siempre, implica el riesgo de simplificar excesivamente o caer en una tipificación específica para cuanta cofradía existe. No obstante, consideramos útil un intento de reflexionar sobre la cuestión de las tipologías. La clasificación de las cofradías y hermandades ya sido encarada en diversos trabajos; vamos a referirnos solamente a cuatro de ellos.

En 1944 Rumeu de Armas¹¹⁵ planteó para las cofradías en España una clasificación en tres grupos: la cofradía sacramental (conformada por gente de recursos, y con fines únicamente religiosos y no de previsión social), la cofradía de profesiones liberales (profesionales y artesanos), y la hermandad de socorro (aquella que daba asistencia social a los cofrades y a los pobres). Obviamente, Rumeu de Armas estaba más interesado en la problemática de la conformación de un sistema de ayuda social y, por lo tanto, su clasificación refleja que el foco estaba puesto en dos elementos: la asistencia social y la élite como grupo más activo. Esta clasificación ha sido cuestionada por Callahan desde tres nudos centrales: la primera crítica alude a la difusa separación de las actividades cofradiales: es muy difícil deslindar lo puramente religioso de la caridad. Esta apreciación nos parece absolutamente pertinente, ya que la caridad es parte esencial del cristianismo y dogma de la Iglesia. Callahan se apoya, además, en una investigación de Flynn que demuestra que todas las cofradías de Zamora daban ayuda solidaria a sus miembros y también a los pobres. La segunda crítica de Callahan a la tipología de Rumeu consiste en que hubo cofradías que no centraban sus fines en las

¹¹⁵ Antonio RUMEU DE ARMAS. *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios,*

actividades religiosas, pero que se abocaron fundamentalmente en la atención de los pobres; Nuestro ejemplo local podría ser la Hermandad de la Caridad. Finalmente, la tercera objeción de Callahan resalta la dificultad de establecer categorías precisas en las cuales encajen los miles de casos de cofradías y hermandades. De todas maneras, pensamos que el ejercicio de reflexionar sobre un intento de clasificación siempre es pertinente: una vez establecidos ciertos parámetros, las categorías resultan sintéticas y, a la vez, explicativas de la perspectiva escogida.

Nos referiremos a una segunda tipología, la que utilizó en 1987 Garrido Aguilera¹¹⁶. Este autor español investigó la formación y desarrollo de las cofradías en Jaén durante los siglos XV y XVI, analizó la composición, organización, fines, actividades, patrimonio e integración en la vida ciudadana. Para ello estableció una clasificación de las cofradías en diversos tipos¹¹⁷:

- 1- las que pertenecían a un mismo grupo social (caballeros, hijosdalgo y escribanos)
- 2- cuyos componentes tenían la misma ocupación profesional (incluye las de clérigos)
- 3- de amplia base social y profesional (las más populares)
- 4- de carácter general, pero con fines específicos
- 5- penitenciales o de pasión

Esta clasificación parece desatender aspectos como el culto y la promoción de la hermandad de sus miembros. No es que en su libro estas cuestiones no hayan sido consideradas, pero se descuidan los fines para las que han sido creadas en pos de acentuar el *tipo de composición* que presentan. Encontramos que esta clasificación no es lo suficientemente clara ni excluyente entre las categorías señaladas y, por lo tanto, no resulta del todo práctica. Más allá de cierta perspectiva de corte más sociológico, consideramos convendría atender la complejidad de las cofradías que mixturaban elementos vinculados a la religión, la política, la invención de una identidad y una tradición, y los aspectos de ayuda social.

El trabajo de López Muñoz¹¹⁸ data de 1992, y propone tres modelos clasificatorios para el estudio de las cofradías y hermandades. El primero de ellos

hermandades y montepíos. Madrid, 1944.

¹¹⁶ Juan Carlos GARRIDO AGUILERA. *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*. Murcia, 1987.

¹¹⁷ Juan Carlos GARRIDO AGUILERA. *Ib.* p. 24.

¹¹⁸ Miguel LÓPEZ MUÑOZ. *Las cofradías de la parroquia de Santa María de Granada en los siglos XVII y XVIII*. Granada, 1992.

considera tres criterios: la apertura de la cofradía (abierta *versus* cerrada), si los miembros formaban un grupo integral y cohesivo en relación con su condición social u ocupación (horizontal *versus* vertical) y, por último, el grado de identificación de las actividades de la cofradía con el grupo social, su barrio, la ciudad o, inclusive, el reino (cofradía comunal, semicomunal, supracomunal, etc.). Según Callahan éste se trata de un modelo fuertemente sociológico¹¹⁹.

El segundo modelo de López Muñoz se basa en la clasificación de las actividades de las cofradías, distinguiéndolas según siete categorías: las piadosas, las constructoras, las benefactoras, aquellas compuestas por individuos de la misma clase (social, ocupación, profesión), las formadas por el mismo grupo étnico o regional, las cofradías religioso-políticas y las recreativas.

Finalmente, el tercer modelo sugerido por López Muñoz comprende tres categorías de cofradías: la primera se remite a su localización (si estaban alojadas en una catedral, en una iglesia parroquial, convento u hospital); la segunda, según su fin religioso-cultural (si estaban dedicadas a Cristo, la Virgen o a santos específicos) y en tercer lugar agrupa aquellas dedicadas a fines sociales (ayuda a sus miembros o asistencia a los pobres). López Muñoz parece inclinarse por este modelo, pese a reconocer que todas las líneas que separan una cofradía de otra son inestables en cualquier modelización¹²⁰.

En nuestra opinión, el modelo clasificatorio debe comprender fundamentalmente las funciones de la cofradía y vincularse al contexto socio-histórico en el que se desarrollan. Esto significa atender a los fines propuestos en sus constituciones y la forma en que se relacionaron con el ambiente social. Toda cofradía implicó una cohesión entre sus miembros y, por ende, una identidad grupal. Su identidad sólo tiene sentido en un contexto social más amplio en el cual debían desenvolverse; y este contexto es histórico.

Cuando iniciamos este trabajo elegimos arbitrariamente dos cofradías. Para ello tuvimos que optar entre varias de las que hay referencias en los repositorios documentales. Comenzamos por seleccionar dos que estuvieran dedicadas a la Virgen y acotar el campo de estudio. En este sentido, nuestra elección parecería acercarse al tercer modelo propuesto por López Muñoz, primando básicamente la devoción a la que

¹¹⁹ William J. CALLAHAN, "Las cofradías y hermandades de España...", op. cit. p. 40.

están dedicadas las cofradías. Pero cabe destacar que nuestro interés no reside en estudiar a las cofradías en sí mismas (como si fueran una entidad o un objeto de estudio en sí mismo), sino que *vemos a las cofradías en función* de una problemática más amplia que es la religiosidad mariana de la cual las cofradías son un vehículo y un instrumento.

En cuanto a la importancia definitoria del contexto histórico en la selección y clasificación del objeto cabe destacar que una devoción refleja con bastante precisión una coyuntura histórica dada; fue a partir de la Contrarreforma que la Iglesia difundió el culto a la Virgen, especialmente a la Inmaculada Concepción, promoviendo asociaciones dedicadas al mismo. Las órdenes regulares no dieron una respuesta unitaria a esta resolución: los franciscanos adhirieron vivamente y los dominicos reaccionaron con disgusto promoviendo, pese a todo, la devoción del Rosario. Las comunidades establecidas en las ciudades dieron apoyo a una u otra advocación promoviendo unas u otras cofradías. La elección de cofradías marianas de por sí refleja un clima de ideas (el de la Contrarreforma, por ejemplo) y las diversas devociones (Rosario, Inmaculada, Dolores, etc.) dan un matiz particular a la pintura general de ese cuadro. Cambiando de escalas, la inserción comunitaria de una cofradía da cuenta de la relación entre grupos identitarios y el poder de la Iglesia local: la elección de uno u otro patrón o advocación refleja la simpatía de los individuos que generan la agregación y el éxito de su gestión depende, también y en buena medida, del apoyo de instituciones como la Iglesia (sea en una parroquia, la catedral o un convento regular); y de corporaciones de laicos. En otras palabras, sigue reflejando una circunstancia particular de la política y las redes a nivel local.

El último tramo del siglo XVIII ha sido visto como una fase en la que se dieron importantes transformaciones en la sociabilidad. Especialmente autores como Roger Chartier y F.-X. Guerra han hecho hincapié en la construcción de un nuevo espacio público, que se iría definiendo más nítidamente con el advenimiento del siglo XIX, la desacralización y las nuevas prácticas políticas¹²¹. Justamente, en ese tramo final del siglo XVIII se enmarca nuestro trabajo: y allí pueden verse a las cofradías como formas

¹²⁰ Cfr. con los comentarios de William J. CALLAHAN. *Ib.* p. 40.

¹²¹ Como referencia general, ver: Roger CHARTIER. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Barcelona, 1995. También se pueden consultar, más específicamente, los artículos editados por Francois-Xavier GUERRA y Annick LEMPRÉRIERE et. al. *Los espacios públicos en Iberoamérica... op. cit.*

de expresión de una sociabilidad todavía vinculada al control de la Iglesia por sobre las prácticas de los hermanos pero, por cierto, ya se van perfilando los cambios antes mencionados y que llevarán a las cofradías a la disolución o a su transformación en otros tipos de asociaciones como las terceras órdenes o, inclusive, en agrupaciones “más laicas” como, por ejemplo, las sociedades de beneficencia. Ya entrado el siglo XIX, el Estado liberal apoyará a nuevos actores individuales, alejándolos de la esfera de influencia de la Iglesia.

Otro factor para tener en cuenta en el análisis del contexto de las cofradías es, a nuestro parecer, la ubicación rural o urbana. Si bien las cofradías de diferente ubicación podían tener iguales fines labrados en sus constituciones, ellas estarían expuestas a situaciones y resoluciones muy diferentes: básicamente porque la sociabilidad y las redes de la política local no se mueven de la misma manera en uno y otro contexto, esto sin desmedro de la influencia de otras condiciones como, por ejemplo, los grupos sociales implicados (las *élites* rurales y urbanas no se componen ni se comportan de la misma manera; los peones y campesinos están sujetos a fluctuaciones económicas y laborales diferentes a las de los habitantes de las urbes, los niveles de instrucción son diferentes, etc.). La mayor polarización de los grupos sociales de las áreas rurales limitan las posibilidades de crear numerosas instituciones cofradiales y, por consecuencia, de elegir, algunas y ser aceptado en ellas. También las dificultades para conseguir limosnas en las áreas rurales parecen reflejar la desigualdad de recursos a favor de las cofradías urbanas.

En función de estas diferencias hemos escogido una cofradía establecida en la ciudad de Buenos Aires y otra en la villa de Luján. Ambas cofradías tienen en común la finalidad: dar culto a la Virgen y realizar oraciones por el alma de sus miembros difuntos. Esperamos que nuestra elección nos permita realizar el análisis de dos casos semejantes, pese a sus diferencias.

3.1. La hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y Benditas Ánimas, en la ciudad de Buenos Aires

“En el instante de la Encarnación y en el punto del nacimiento de mi hijo
(...) padecí dolores y tribulaciones de mi corazón
mas de los que pueden padecer todas las Criaturas;
assí quando le dava los pechos me acordava de la hiel,
y vinagre que havían de darle en la Cruz,
quando le besava, pensaba en el beso que Judas le había de dar.
Quando le envolvía en las faxitas consideraba
a los Cordeles, con que le habían de atar,
quando le llevaba de la mano consideraba que le llevaban
los Judíos de Tribunal en Tribunal, clavado en los de la Cruz...”

*La Virgen María a Santa Brigida*¹²²

3.1.1. En procura de la Salvación

Hacia 1750, dos vecinos de Buenos Aires (en representación de un grupo de hombres y mujeres “de conocida nobleza”) solicitaron al cabildo eclesiástico su autorización para erigir una hermandad en la iglesia catedral de la ciudad de Buenos Aires.

Dicha asociación tenía por patrona a la Virgen María en su advocación de los Dolores y, conjuntamente, estaba dedicada a los sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio. La hermandad estaba abierta a “sacerdotes y seculares, hombres y mujeres, de Regla y norma”¹²³, aunque cabe aclarar que las mujeres no tenían voto ni podían asistir a las juntas. Para ser admitidos en la cofradía era preciso tener sangre limpia, ser de buenas costumbres y no realizar “ejercicio vil”¹²⁴. Se consideraba a votación y en el caso de que la junta encontrase algún impedimento, se procuraría disuadir al aspirante en los mejores términos. Sólo los sacerdotes era directamente admitidos en la cofradía.

Sus objetivos centrales fueron tres: la glorificación y culto de la Madre de Dios, los sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio y el tercero, el bien y provecho

¹²² Palabras atribuidas a María, dirigidas a Santa Brigida. Ver: Frag. del “Preludio” de las *Constituciones de las Hermandad de Ma. Sa. De los Dolores y sufragios de las Benditas Animas del Purgatorio, establecida en la capilla cita en esta ciudad de la Sma. Trinidad puerto de Santa Ma. de Bs. As. Seguido del libro de actas*. Buenos Aires, 1750-1801. AGN. Manuscritos de la Biblioteca Nacional. Leg. 395

¹²³ *Constituciones de la Hermandad de Ma. Sama. de los Dolores y sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio, establecida en la capilla cita en esta ciudad de la Sma. Trinidad puerto de Santa Ma. de Bs. As. Seguido del libro de actas*. Buenos Aires. 1750-1801. AGN. MBN. Leg. 395. p. 67. Agradezco a Liliana Crespi y, muy especialmente, a Fabián Alonso por facilitarme la consulta de este legajo.

espiritual de los mismos hermanos. El pedido se hacía también, para poder acceder a las indulgencias y gracias concedidas por los sufragios de las Benditas Ánimas.

Aparentemente, la solicitud se apoyó en el antecedente de que en tiempos pasados, en la misma iglesia catedral, funcionó una hermandad de Ánimas que se habría ido extinguiendo. Con esta operación de fusión entre lo que quedaba de aquella hermandad y sumando el nuevo patronato de María de los Dolores, los cofrades esperaban reunir las indulgencias otorgadas antiguamente por Clemente XI e Inocencio XI.¹²⁵

Para erigirla se argumentaba que

“...atraería lo más granado de todo el pueblo y podrá ser una hermandad ilustre por la tierna devoción que tienen todos a los Dolores de Ma. Sa. y las Benditas Ánimas y que resultará con el correr del tiempo mucho adelantamiento a lo formal de dicha capilla, y los sacerdotes y clérigos podrán percibir algunos estipendios de misas...”¹²⁶

Al igual que toda cofradía, ésta buscaba la reciprocidad ofreciendo (a cambio de la autorización para funcionar) su aporte a la vida religiosa de la comunidad a través de la recompensa material a la Iglesia con los pagos de las misas a los sacerdotes.

En el “Preludio a las Constituciones”, los fundadores se proponían que los cofrades pudieran lograr el perdón de Dios gracias a la mediación de la Virgen; ellos decían: “la obligaremos con nuestros cultos y devoción, y este es el primer bien que nos resulta”.¹²⁷ El pago por la defensa de esta abogada se haría con aras, inciensos, sacrificios, mortificaciones, oraciones y obras piadosas. En esta forma, los cofrades pretendían, según consta en las fuentes, que su Abogada los rescatase de los mares de fuego del Purgatorio junto con la ayuda de los ruegos de otras ánimas, rescatadas, a su vez, por los sufragios que los cofrades han hecho oportunamente. Se observa así una especie de “cadena de salvación”, donde los sufragios constituían una especie de inversión para obtener un éxito y que a su vez, comprometía necesariamente a los demás hermanos; he ahí el sentido de mantener siempre vivas las capellanías, los ruegos y la acumulación de indulgencias.

¹²⁴ AGN. MBN. Leg. 395. p. 62.

¹²⁵ AGN. MBN. Leg. 395. pp. 1-4.

¹²⁶ AGN. MBN. Leg. 395. p. 2.

¹²⁷ AGN. MBN. Leg. 395. p. 27.

La preocupación por la asimilación por parte de los cofrades de aquellos principios y cláusulas que las Constituciones establecían, consta ya desde su erección y fue resuelta mediante la práctica de compartir grupalmente la lectura del texto completo de dichas Constituciones cada cuatro meses en una Junta General¹²⁸.

Las constituciones de esta hermandad son especialmente ricas en textos dedicados a loar a la Virgen. Estos fueron presentados en forma argumentativa para ser leídos en ejercicio de piedad y para que, al mismo tiempo, ejercieran una influencia en el destinatario: promovían sentido de culpabilidad de los hombres y mujeres, instaban a seguir el ejemplo sacrificado de la Virgen, argumentaban enumerando los beneficios del culto y periodizaban algunas fases de ascenso y decaimiento del fervor mariano en el mundo en relación con el acierto y el error humanos. Para esta argumentación, se recurría a la retórica de los doctores de la Biblia, de los santos, de obispos y sacerdotes célebres¹²⁹, exaltando los terribles sufrimientos de la Madre que en cierto punto es presentada en un padecimiento semejante al de la Pasión e, inclusive, más largo y penoso. La Madre era vista reflejando los padecimientos del Hijo y la propuesta era imitarla para el perfeccionamiento espiritual que los habría de sacar del purgatorio más rápidamente. En este sentido, la opción por unir ambos patronatos en una cofradía es doblemente eficaz.

La función mediadora de María se presenta con estas palabras:

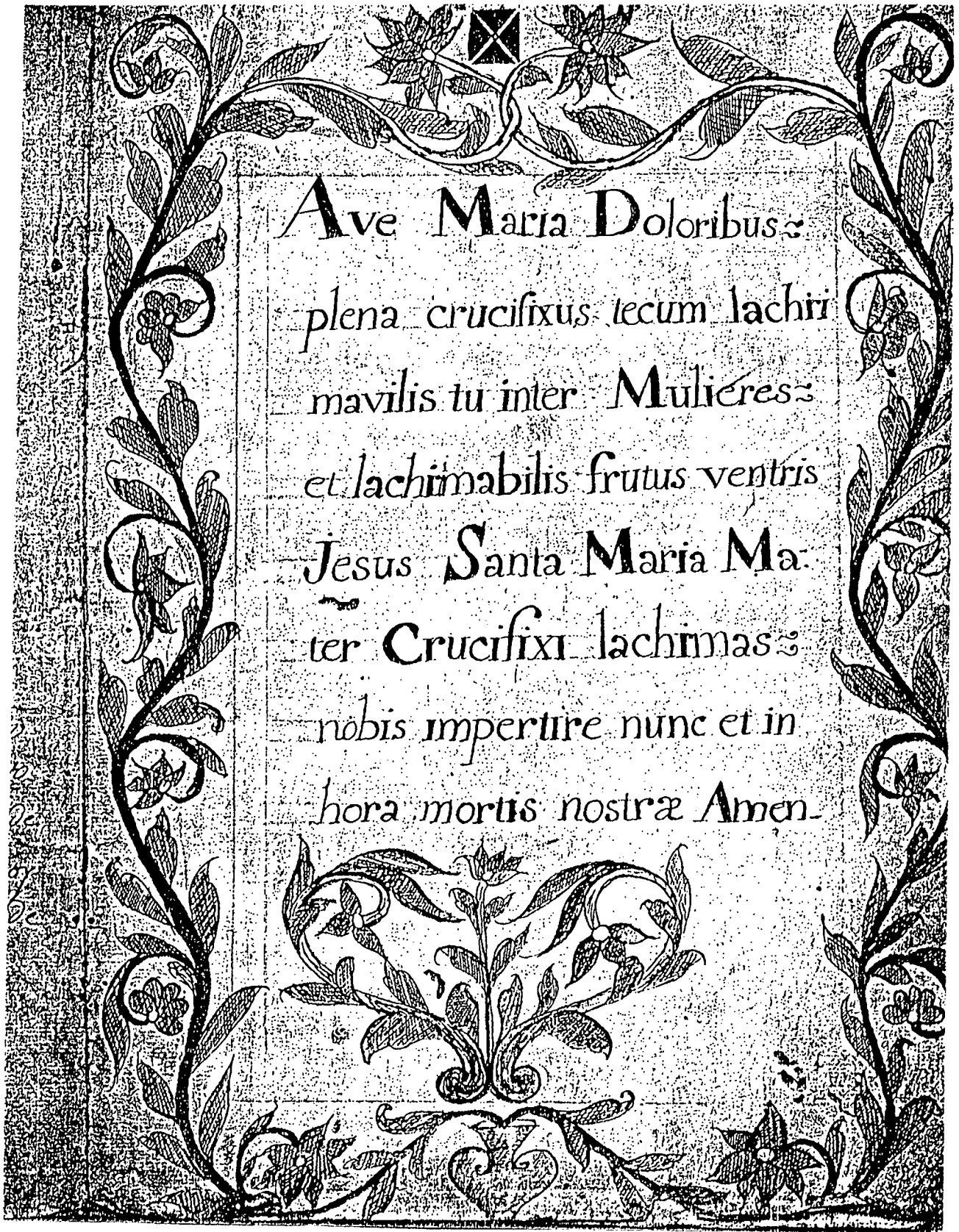
“agradecida a los Devotos de sus penas y dolores pidió a su hijo sacratísimo algunas especiales gracias para los que como deviesen hiziesen memoria de sus tormentos, y que entonces el hijo liberal le prometió los favores, y franqueo las mercedes que se siguen: que seran socorridos aquellos que antes de morir hizieren penitencia de todos sus pecados;”¹³⁰.

El “Preludio” de las constituciones comienza con una portada ilustrada (muy poco frecuente en la documentación de Buenos Aires colonial) adornada con guardas de flores, una cruz encima y un corazón, abajo. Esta bordura rodea un texto con el *Ave María* en latín (Fig. 22).

¹²⁸ AGN. MBN. Leg. 395. p. 66.

¹²⁹ “Preludio”, en: AGN. MBN. Leg. 395. pp. 7 y siguientes.

¹³⁰ AGN. MBN. Leg. 395. p. 18.



Ave Maria Doloribus:
plena crucifixus tecum lachri
mavilis tu inter Mulieres:
et lachimabilis fructus ventris
Jesus Santa Maria Ma
ter Crucifixi lachimas:
nobis impertire nunc et in
hora mortis nostræ Amen.

FIGURA 22. Portada del Libro de Constituciones y Actas de la Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores y las Benditas Ánimas del Purgatorio. Catedral de Buenos Aires. AGN. MBN. Leg. 395.

Las flores de la parte inferior al texto y el jarro de abajo (con forma de corazón), además de cumplir una función decorativa, podrían ser considerados como emblemas que aluden a la Virgen.

En el Preludio se hace mucho énfasis en el rol de protectora de la Virgen, quien se habría comprometido, al pie de la cruz, a extender su maternidad a uno de los apóstoles. Se ha querido ver en ello una representación de extensión la maternidad universal sobre los cristianos¹³¹.

En el fervor introducido en el texto destinado a dar oraciones a la Virgen, se llegaba en varias oportunidades a la expresión “yo te adoro”¹³²: un verdadero exceso, puesto que a la Virgen se le debe culto de *hiperdulia* (una veneración especial, superior a la debida a los santos) pero nunca de *latria* (adoración reservada sólo a Dios).

“...la Virgen Ssa. De los Dolores, como patrona singularisima de las Animas, que se hallan en terminos de desatarse de los Cuerpos entre orrendas agonias y mortales congojas, lo es tambien especialisima de aquellas Animas benditas, que deshunidas de sus cuerpos se hallan sumergidas en las llamas de aquel profundo abismo llenas de penas, aflicciones y angustias (...) quien como ella Madre clemente y piadosa y dulce de todos los pecadores podria tenerles mas lastima!”¹³³

En cuanto al segundo propósito de la hermandad, los sufragios a las Benditas Animas, se establece la voluntad de animar los corazones de los fieles a dar sufragios por las ánimas de los hermanos muertos mientras se reconoce a la Virgen de los Dolores su dilecto patronato sobre los miembros de la cofradía.

3.1.2. Ejercicios y calendario

Los actos del culto y las indulgencias a obtener aparecían cuidadosamente programados y descriptos en las constituciones: los viernes se contemplaban los dolores y se meditaba sobre ellos (María era considerada como un espejo de los dolores de Cristo, y los cofrades se buscaban en ese espejo); todos los viernes a las quince horas se rezaba una corona y un responso, y el capellán les leía las indulgencias. Los lunes se asistiría a las misas rezadas. Todos los domingos y fiestas había una misa rezada y

¹³¹ AGN. MBN. Leg. 395. p. 16.

¹³² Ver: *Antiphonas*, en: AGN. MBN. Leg. 395.. pp. 87-89. También hay algunas antífonas transcritas en el Apéndice Documental de esta Tesis.

¹³³ AGN. MBN. Leg. 395. p. 21.

responso por las ánimas de los hermanos difuntos, a cambio de la asistencia se obtendrían ciertas indulgencias. Era obligación de los miembros asistir a los funerales de un hermano fallecido llevando velas en las manos.

La Hermandad, a excepción de las mujeres, debía reunirse a rezar con su capellán en la capilla, los lunes y viernes por la noche para sacar procesionalmente el Rosario por las calles de la ciudad, llevando al frente un estandarte con la imagen de la Virgen de los Dolores cercada de las Ánimas del Purgatorio¹³⁴.

Los ejercicios espirituales de los cofrades para honra de la Virgen y los sufragios implicaban la reunión de los hombres y mujeres en la misma capilla. Pero para comulgar, éstos debían estar separados. Los días de jubileo e indulgencia plenaria para los cofrades se celebraron junto con la fiesta de la patrona el viernes posterior a la *dominica in Palmis*, el día 2 de julio (Visitación), el 15 de agosto (Asunción), el tercer domingo de septiembre (Dolores) y 2 de noviembre (aniversario de las Benditas Ánimas del Purgatorio)¹³⁵.

Celebraban una novena en relación a la fiesta principal, la de los Dolores de la Virgen. Había sermones y misa cantada, y estaba abierta al pueblo. Lo mismo se practicaba para el día de las Ánimas, agregando un responso¹³⁶. Las oraciones estaban cuidadosamente pautadas y previstas para las funciones semanales y para cada celebración anual, lo mismo que los días de indulgencias que les correspondían¹³⁷. Existía un apartado sobre el modo de rezar adecuadamente el "Rosario de las llagas de Cristo"¹³⁸ y de hacer las novenas.

3.1.3. La hermandad en funcionamiento

La junta se componía con el padre capellán (clérigo), un hermano mayor, dos conciliarios, un secretario, un tesorero y un procurador general que tenían mandato anual. El capellán no tenía voto decisivo, sino directivo y consultivo. El voto se hacía

¹³⁴ AGN. MBN. Leg. 395.. pp. 36-37.

¹³⁵ AGN. MBN. Leg. 395.. pp. 39-40.

¹³⁶ AGN. MBN. Leg. 395. p. 43.

¹³⁷ Aparecen detallados los Breves de indulgencias otorgados por Gregorio XIII (1573), Sixto V (1589), indulgencias de Benedicto XIII (1728) y un breve de Clemente XI (1707), Ver: AGN. MBN. Leg. 395. pp. 77-85.

¹³⁸ AGN. MBN. Leg. 395.. p. 99-102.

secretamente, primero se presentaba una terna en junta particular para designar el mayordomo. Luego, en una junta general, se cubría ese cargo y se elegía el orden de los conciliarios entre los que quedaban de la terna según su antigüedad dentro de la hermandad. El resto de los cargos se nombraban por sorteo secreto, siendo posible prorrogar los mandatos. Las camareras eran elegidas en las mismas juntas particulares, pero ellas no debían estar presentes en las posteriores juntas.

Los principales gastos se hacían para comprar cera, también paños, faroles y cruces. A las cuotas y contribuciones anuales que los hermanos debían dar, era posible sumarle el importe del alquiler de un ataúd (a 4 reales), paños negros de mortuorio y candeleros.

En cuanto a la libre disposición en el gobierno y uso de los bienes propios de la hermandad, los fundadores habían previsto que se mantendría cierta autonomía:

“Que los señores obispos, ni el Cavildo Eclesiastico en Cede Vacante, ni otro Juez Eclesiastico no impidan el Gobierno ordinario de la Hermandad, según estas constituciones, ni la administracion de los Vienes aun que sean del Culto divino reservandoles las Vizitas, y lo que fuere conforme a derechos y el santo Consilio de Trento dispone”¹³⁹

Aparentemente, siempre se cumplió con las premisas de votar secretamente, realizar ambas juntas y de leer periódicamente las constituciones. Se ordenó la recogida de la limosna en los arrabales y contornos de la ciudad; los limosneros podían percibir 8 pesos mensualmente como recompensa¹⁴⁰, y hacia 1753 esa retribución podía alcanzar los 20 pesos.

Los servicios de entierro y ceremonial se convirtieron en una de las principales preocupaciones de la hermandad, y los responsables consideraron que de esta manera atraerían a otras personas a integrarse a la cofradía¹⁴¹. Las luminarias fueron de 8 o 12 reales anuales. No obstante, los hermanos podían optar por ser enterrados en otra iglesia y seguían contando con su derecho a recibir sufragios de parte de la hermandad. Los derechos para las diferentes categorías del entierro y ceremonia ofrecidos por la cofradía se revisaron en 1760, dejando encargado al mayordomo de informar sobre ellos.

¹³⁹ AGN. MBN. Leg. 395.. p. 65.

¹⁴⁰ AGN. MBN. Leg. 395.. p. 142.

¹⁴¹ AGN. MBN. Leg. 395. p. 144.

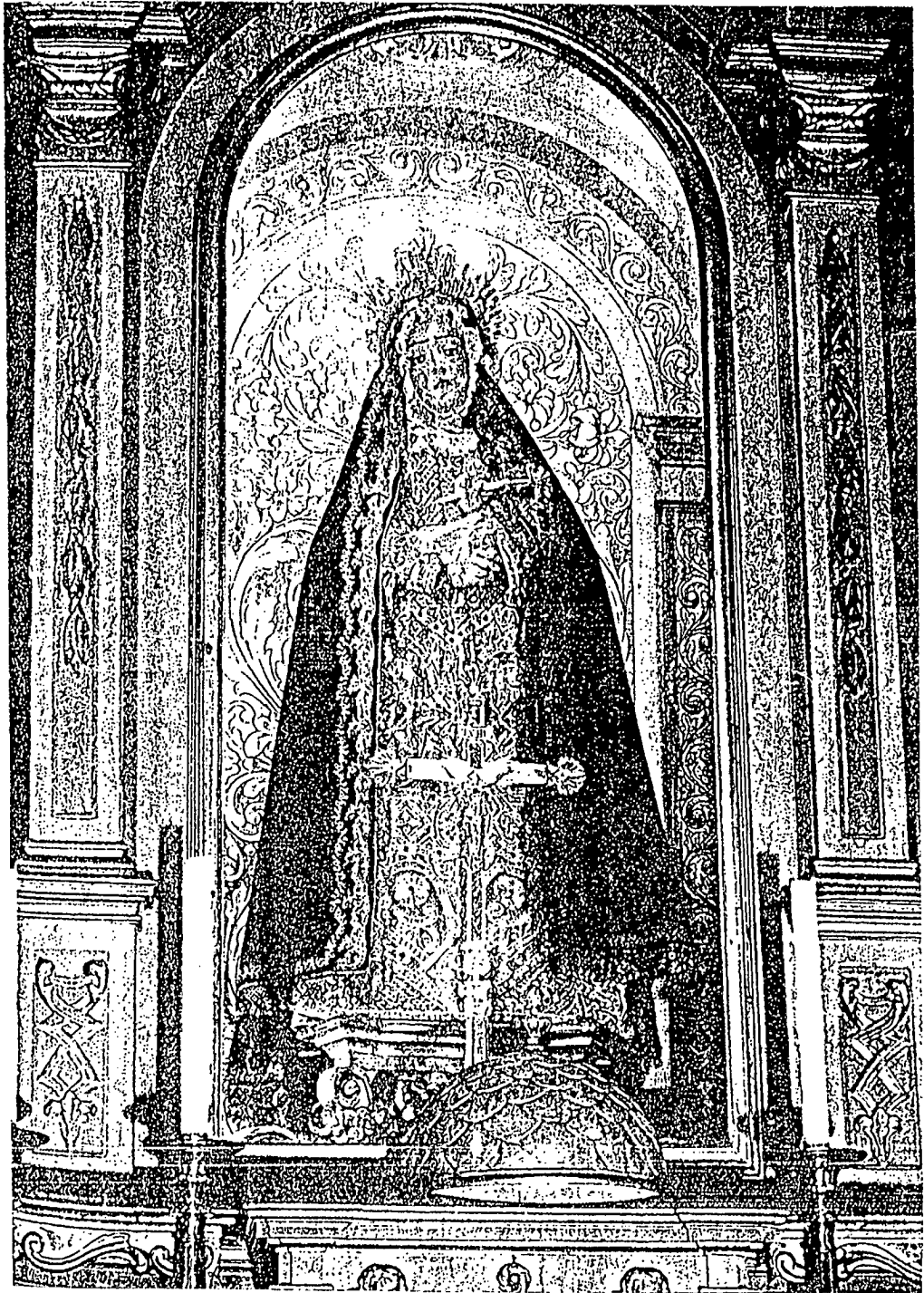


FIGURA 23. *Nuestra Señora de los Dolores*. Catedral de Buenos Aires.

Dolorosa perteneciente a la Hermandad de los Dolores y Ánimas del Purgatorio de la catedral porteña.
Es copia de la original que se venera en San Lorenzo, Cádiz.

En 1752, decidieron comprar una imagen de bulto de Nuestra Señora de los Dolores, para poder sacarla en andas en las procesiones. Años después, en 1757, el tesorero don Gerónimo Matorras hizo donación a la hermandad de una imagen que le envió don Juan Sánchez de la Vega, desde España. Dicha imagen era una copia de la Virgen de los Dolores, de San Lorenzo (Cádiz) y otros objetos de devoción.

Tras haber recibido esta donación se acordó delegar en el hermano fundador Joachin Galiano de Paz (que se encontraba en Montevideo, y que se propuso para el trámite), la responsabilidad de gestionar en la Corte Romana una autorización para agregar la hermandad de Dolores de Buenos Aires a la de San Lorenzo de Cádiz (patrocinada por los Servitas de María) y obtener las mismas gracias de las que gozaba aquella. El poder delegado fue acompañado de una suma de 2000 pesos para gastos en la Corte. En ausencia de Galiano se propuso que el vecino de Cádiz, don Sánchez de la Vega, se hiciera cargo de las gestiones, seguido por los hermanos don Diego de Chaves y don Manuel de Lasarte Esquivel, como suplentes¹⁴².

Las cuentas de la cofradía hacia 1754 mostraban saldos a su favor por 405 pesos. El hermano limosnero, don Gerónimo Arata, se hizo presente explicando que tenía dinero de la hermandad y que ofrecía una escritura a cambio con réditos del 8% anual ("al estilo del comercio"), a obligación de satisfacer el contrato en un año. La hermandad comienza así sus operaciones crediticias alegando su confianza en el sujeto por "ser persona de arraigo y credits conocidos en esta ciudad"¹⁴³. Hacia 1758-1759 las cuentas de cargo y data rondaban importes totales de 2500 a 3000 pesos anuales, con saldos muy variables pero se había capitalizado mucho. Para 1760 la recolección de limosnas presentaba ciertas dificultades "por la pobreza en que se halla el pueblo" y los gastos fueron muy superiores a los ingresos¹⁴⁴, por lo que siguió una reforma en los gastos. De la preocupación por obtener limosnas surgió la iniciativa de mandar poner en la puerta de la iglesia, una tabla con las gracias e indulgencias de la hermandad con el propósito de estimular la participación y la donación de limosnas. En 1762, pese a estas operaciones, la hermandad aducía que la falta de limosnas complicaba los pagos para misas por sufragios y debieron reducir las pláticas¹⁴⁵. Las quejas sobre la falta de limosnas continuaron y se solicitó a los hermanos se comprometiesen seriamente en

¹⁴² AGN. MBN. Leg. 395. p. 246.

¹⁴³ AGN. MBN. Leg. 395. p. 199.

¹⁴⁴ AGN. MBN. Leg. 395. p. 279.

salir a recogerlas (1763). Con el correr del tiempo se acordó que la limosna se hiciese pedir en la ciudad por los misioneros de San Francisco y también se propuso celebrar las funciones en el convento franciscano alegando que la nave de la catedral quedaba chica (1764).

En 1766, en medio de este marco de quejas sobre la tibieza de las limosnas sucedió una protesta de la hermandad motivada por la noticia de que en la iglesia de San Nicolás de Bari y en la costa de San Isidro se había abierto una nueva hermandad de las Ánimas, que competía con la de Dolores y Ánimas de la catedral en la ya muy difícil recolección de las limosnas¹⁴⁶. Este hecho agravaba la crisis ya descrita y que también se relacionaba con la sustracción de la licencia para recoger limosnas en los partidos de la jurisdicción de la ciudad. Los cofrades de Dolores y Ánimas alegaron que su hermandad poseía la aprobación correspondiente y no debía, entonces, permitirse la invasión de la nueva cofradía de Ánimas. En medio de este revuelo deciden expulsar al hermano mullidor¹⁴⁷ don Juan Silva y reemplazarlo por don Mariano Creu.

Como forma de paliar las dificultades del año 1769, el hermano mayor don Isidoro de la Peña se ofrece a pagar él mismo las pláticas. Este hermano fue reelecto varias veces y su gestión fue muy celebrada.

La inquietud en la hermandad continuó ya que las limosnas recogidas no llegaban a la mitad de los gastos que debían enfrentarse. La paga al mullidor en 1771, llegó a los 100 pesos anuales. Parece que fue grande la necesidad de estímulo para conseguir las esquivas limosnas. Siete años después siguen faltando pesos para la cera de la procesión.

En 1778, la hermandad dice estar en

“una situación tan fatal por la copia de la hermandad de Ánimas que se ha establecido en esta ciudad y en toda su jurisdicción, con ocasión de la división de curatos, qe. apenas hay otro parage donde pedir limosna, qe. en el destrito qe. se le ha señalado al de esta catedral, y sin embargo (...) el esmero del hermano mayor tiene a esta hermandad sin empeños después de haber hecho las funciones con la mayor solemnidad”¹⁴⁸

¹⁴⁵ AGN. MBN. Leg. 395. p. 308.

¹⁴⁶ AGN. MBN. Leg. 395. p. 351

¹⁴⁷ Hermano *mullidor* o *muñidor*. Se denomina así al criado de algunas cofradías encargado de informar a los hermanos acerca de los ejercicios a los que deben asistir.

De resultas de lo anterior, se pide la prórroga del mandato de dicho mayordomo don Manuel Rodríguez de la Vega, que prefirió ser reelecto y no simplemente prorrogado en el cargo.

Los expedientes por sucesiones y legados a nombre de la hermandad gestionados ante la justicia, comienzan a registrarse a partir de 1752: se trata de unos bienes que habían quedado en manos del hermano Alonso Aledrado, muerto repentinamente. El rol del procurador general se tornará clave al llevar varios expedientes ante la justicia por los reclamos hechos por la hermandad. Hubo otro pleito por bienes legados que quedaron en manos de Aledrado del Portal: una parte de una propiedad correspondería a la hermandad y se podría comprar el resto (era una casa de esquina que podría dar 300 pesos anuales de alquiler)¹⁴⁹ como inversión de la cofradía; así se resolvería la cuestión. También se iniciaron gestiones para recuperar un legado realizado por un vecino porteño, don Francisco León¹⁵⁰.

Hacia 1761, hubo una importante donación de tierras de estancia a favor de la cofradía por parte de doña Rosa del Pozo y Silva. Ese mismo año se recibió la donación de un terreno en la esquina de la plaza mayor realizada por don Sebastián de León¹⁵¹.

En 1744 se hizo un depósito de 520 pesos, a nombre del ministro don Jacinto Ladrón de Guevara (en 1744) que estaba a censo sobre una casa. A principios de la década de 1760 y fue rematado y dado a censo a don Juan de Osorio al 5%¹⁵².

2050 pesos de la cancelación de un censo fueron entregados al tesorero Eusebio Cires para ser depositados nuevamente a censo del 5% sobre hipotecas, para lo cual se convocó a concurso. Ese dinero fue dividido en dos y otorgado en parte a una hermana que había sido camarera de la Virgen (doña Pasquala Gonzales de Cossio) e impuesto sobre sus casas al 5%, y la otra mitad fue a don Francisco Martínez y su esposa doña Petrona Casares de Ulloa¹⁵³.

El hermano G. Matorras, benefactor del altar de la Virgen tutelar, fue citado a entregar un dinero que tenía en su poder y que querían entregar a censo, y argumentó que no debía darlo ya que había pagado estampas, trámites y otros gastos con él (1763).

¹⁴⁸ AGN. MBN. Leg. 395. p. 430.

¹⁴⁹ AGN. MBN. Leg. 395. p. 207.

¹⁵⁰ AGN. MBN. Leg. 395. p. 268.

¹⁵¹ AGN. MBN. Leg. 395. p. 296.

¹⁵² AGN. MBN. Leg. 395. p. 306.

Las dificultades internas para la atribución de los créditos no tardaron en llegar: 1763 se dispuso que los vocales de la hermandad que pretendiesen un dinero a censo no debían estar presentes en las juntas durante ese acuerdo¹⁵⁴. En 1776 se ejecutaron varios censos de más de 1000 pesos, y en el año 1782 se vendió una casa que tenían en la plaza.

Entre otros problemas que debió enfrentar la institución cabe mencionar cierto desacuerdo con los curas que debían dar misa. La hermandad no quería satisfacer los costos que le requerían y mandó hacer menos misas. Esta desavenencia se dio en momentos en que la hermandad estaba tramitando la autorización para efectuar los entierros en la iglesia¹⁵⁵.

En 1767 se prohibió el desayuno que daban las hermanas camareras a los cofrades los días de comunión de regla para estar en sintonía con la austeridad reinante. También se prohibió que se adornen con joyas ajenas a la hermandad las andas de la Virgen durante los días de fiesta. Se estableció, a su vez, la gestión ante las autoridades correspondientes para evitar que otras hermandades les quitaran la limosna en su jurisdicción y que algunos sujetos les impidieran a los cofrades de Dolores y Ánimas, la recolección¹⁵⁶.

Las adquisiciones de inmuebles recibidos por legados y/o comprados en parte siguieron sucediéndose lo mismo que los préstamos a censo del 5%. Al mismo tiempo, la competencia feroz por las limosnas continuaba y aumentaba la presión a los hermanos para que se ocupasen del asunto. Pero, hacia 1785, la recolección de limosnas aumentó y hubo dinero para pagar 100 misas extra, celebradas por los padres dominicos. La recuperación de la hermandad se consolidaba.

¹⁵³ AGN. MBN. Leg. 395. p. 316.

¹⁵⁴ AGN. MBN. Leg. 395. p. 329.

¹⁵⁵ AGN. MBN. Leg. 395. p. 205.

¹⁵⁶ AGN. MBN. Leg. 395. p. 365.

3.1.4. De cofrades a terciarios

Hemos mencionado que la hermandad de los Dolores de la Catedral porteña intentó, a fines de la década de 1750, adherirse a la hermandad gaditana de los Dolores.

Cabe aclarar que en 1727 se fundó en Cádiz, la Orden Tercera de los Servitas de Nuestra Señora de los Dolores¹⁵⁷ y desde entonces ha tenido como sede canónica el templo de San Lorenzo.

Desde el siglo XVIII, esa orden reza la *corona dolorosa*¹⁵⁸ todos los terceros domingos de cada mes y un septenario anual que termina con función solemne el Viernes de Dolores y celebra, esa misma tarde, una procesión.

La talla de la Virgen de los Dolores concentra desde entonces la devoción gaditana, y como hemos señalado, es antecedente de la talla que hoy se venera en la catedral porteña. La original pertenece a la escuela genovesa y es de autor desconocido (Fig. 24).

¹⁵⁷ En 1240 surge, en Florencia, la Orden de los Servitas. En el XVI esa orden se extiende a España afianzando el culto a los Dolores de la Virgen a través de la creación de numerosos templos y hermandades. La liturgia hará referencia al crecimiento de esa devoción (Ej. "*Stabat Mater Dolorosa*"). Tanto los franciscanos mediante la difusión de las estaciones del Via-Crucis, como los dominicos con el rezo del rosario (y sus misterios dolorosos) propagan el culto a los dolores de María en directa relación con el culto a los dolores de Cristo.

¹⁵⁸ Sobre algunas oraciones y ejercicios espirituales se puede consultar el Apéndice Documental de esta Tesis.



FIGURA 24. *Nuestra Señora de los Dolores*, de la Hermandad de los Dolores. San Lorenzo, Cádiz. Talla genovesa, de autor anónimo. S. XVIII.

Esta hermandad todavía funciona en la parroquia a cargo de los Hermanos Servitas.

Como resultado del optimismo ante la recuperación financiera de la década de 1780, los hermanos de los Dolores y Ánimas de la catedral porteña estaban, en 1783, en condiciones de emprender el plan de agregación de su cofradía a la tercera orden de los Servitas de María. Aprovechando la presencia de don Juan Mergalef, un religioso servita que había llegado como capellán a Buenos Aires, alegaron los muchos años transcurridos desde que pretendían pasarse a esa tercera orden de penitencia y que así darían mayor difusión al culto a María de los Dolores y Ánimas, al tiempo que ganarían más indulgencias y gracias. Resolvieron solicitar al principal de esa orden, demás tribunales y a las autoridades reales, el permiso para agregarse. Comisionaron al hermano mayor y lo dotaron de 50 pesos fuertes para los trámites. Mientras tanto, las limosnas siguieron en alza y se pudieron pagar cada vez más misas.

¿Cómo explicar esta recuperación de la hermandad? Suponemos que se vincula al crecimiento económico y demográfico que se opera en esa época y por la influencia de los cambios administrativos y comerciales de la ciudad de Buenos Aires que recientemente había sido convertida en capital virreinal y cuyo puerto había sido beneficiado por la liberación del comercio. El auge de la cofradía está en sintonía con el contexto social. También podemos atribuir cierta dosis de éxito y eficacia en la administración interna dada por la presencia de notables comerciantes transatlánticos que poblaron las reuniones de las juntas y ocuparon cargos directivos: entre ellos don Domingo de Basavilbaso, don Gaspar de Santa Coloma, don Juan de Lezica y Torrezuri, don Manuel Joaquín de Zapiola, entre otros. Ellos fueron personajes muy importantes de la sociedad mercantil porteña. Asimismo muchos grandes comerciantes porteños ocuparon cargos en el cabildo local. Cuando fue el momento de que las reformas borbónicas comenzaran su asedio a las cofradías en España y en América, los representantes reales designados para participar de las juntas periódicas de nuestra hermandad fueron, al mismo tiempo, miembros de la misma. En esta circunstancia vemos un indicio de la compleja simbiosis de intereses espirituales, identitarios, económicos (los hermanos recibían dinero a censo de la hermandad) y políticos que formaron parte de la actividad cofradial¹⁵⁹. Pertenecer a diferentes hermandades ampliaba el marco de relaciones con otros miembros de la alta sociedad porteña.

¹⁵⁹ Esta superposición entre cofrades y cabildantes no es nueva: El procurador don Antonio Velasco

El posterior intento de sumarse a una tercera orden con sede en Barcelona refleja un ansia de perfeccionar la conducta cristiana y, sobre todo, de acceder a nuevas ventajas en el ámbito de la *economía espiritual*¹⁶⁰ (como, por ejemplo, a través de las gracias e indulgencias concedidas a la central), al igual que lograr un *status* que era muy codiciado por las *élites* criollas a fines del siglo XVIII. El prestigio de las terceras órdenes, tan próximas a la disciplina de las primeras, las convertía en un canal de distinción social: el rol de un terciario parecía ser más prestigioso y más protegido. Tal vez allí esté la explicación de la atracción de las terceras órdenes y el por qué de que las cofradías de la ciudad fueron quedando en manos de los grupos populares.

El edificio de la catedral había sido reformado en muchas oportunidades por fallas estructurales. En esas idas y venidas, la cofradía había abandonado temporalmente su espacio en la catedral, pero el hermano Manuel de Basavilbaso (síndico de la obra) informó en 1784 que ya estaba próxima a finalizar la reforma y podrían volver a la catedral. Pensando en que las capillas de la catedral serían estrechas, la hermandad consideró (máxime ante la posibilidad de convertirse en tercera orden servita) que no alcanzaría para hacer las reuniones y los ejercicios espirituales debidos. Entonces se propusieron trasladar la imagen a una capilla en la nave colateral del lado del Evangelio¹⁶¹. Este pedido implicaba una preeminencia en relación al espacio sagrado dentro del templo, un privilegio acorde al nuevo *status* que los hermanos estaban construyendo para sí.

La preocupación por la imagen, en el sentido de lo visual, vuelve a manifestarse en la fuente documental. Ellos dicen: “que los tallistas (...) formen los diseños de *último gusto*” para el retablo de la futura capilla.

Mientras tanto las reuniones de la junta se hacían en la casa del hermano mayor, don Enríquez de la Peña.

dimitió el cargo en 1761 por haber sido electo alcalde de segundo voto en la ciudad, lo cual le hacía imposible cumplir con las obligaciones de su cargo en la hermandad. También el hermano Francisco Pacheco, secretario, fue electo regidor de la ciudad.

¹⁶⁰ Sobre este concepto ver: Asunción LAVRIN. “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en: Ma. Del Pilar MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, Gisela Von WOBESER y Juan MUÑOZ CORREA. *Cofradías, capellantas y obras pías...* op. cit. p. 64. Nos referiremos al mismo en otro apartado.

¹⁶¹ AGN. MBN. Leg. 395. p. 473.

Hacia 1784 el crecimiento de la hermandad y la visión que los cofrades tienen de sí mismos como corporación se observa en la expresión "... la abundante *gente lucida* de que hoy abunda esta carta"¹⁶².

El optimismo cede un poco hacia 1789, cuando vuelven a aparecer las quejas por la falta de limosnas. No obstante, se cobran préstamos a don Gaspar de Santa Coloma, (por entonces tesorero) por fuertes sumas de dinero cuyos réditos son presentados como "limosnas gratuitas"¹⁶³. También se otorgan escrituras a la camarera doña Magdalena Trillo y su esposo Sánchez Velasco al 5% anual.

Las dos preocupaciones constantes de este período fueron el retablo para la nueva capilla y las gestiones en Barcelona para la agregación a los servitas, inclusive durante el año 1792. Las juntas seguían haciéndose en la casa de los sucesivos mayordomos pero les ofrecieron una capilla en la nave para instalarse en la catedral.

En 1792 la buena noticia había llegado desde España: el primero de octubre de 1791 se había aprobado la incorporación de la hermandad a la tercera orden dada por los Servitas de la Corona de Aragón y se encargó el expediente al cura párroco don Vizente Arroyo¹⁶⁴.

3.2. La cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en la villa de Luján

Como hemos mencionado, la importancia del santuario de Luján y los buenos contactos de algunos vecinos (especialmente don Juan de Lezica y Torrezuri), hicieron que el poblado que crecía alrededor del santuario fuera declarado *villa* a mediados del siglo XVIII.

El año 1780 fue terrible para la villa de Luján puesto que un gran malón de indios asoló las cercanías de la villa llegando, casi, a sus puertas.

¹⁶² AGN. MBN. Leg. 395. p. 476.

¹⁶³ AGN. MBN. Leg. 395. p. 519.

¹⁶⁴ Siguen los trámites para obtener la aprobación de la Corona y don Gaspar Santa Coloma ofrece sus contactos en Madrid para seguir los trámites. AGN. MBN. Leg. 395. p. 553.



FIGURA 25. Reproducción de un grabado antiguo, editado por J. Salvaire.

En Luján, en 1780 (el mismo año en que se erigió la cofradía del Rosario), un gran malón de indios asedió las inmediaciones de la villa causando numerosos muertos.

El ataque a la planta urbana no tuvo lugar debido a una densa niebla que impedía ver.

La tradición local atribuye esa niebla a la intercesión de la Virgen en defensa de su santuario.

La imagen del grabado muestra a los jinetes indios con sus lanzas, en retirada.

Atrás, e irradiando luz (pese a la niebla que circunda a los aborígenes), el santuario de la Virgen de Luján

La tradición española sobre la protección brindada por la Virgen durante enfrentamientos bélicos puede haber influido en esta apreciación de la retirada del malón: Por ejemplo, en la victoria cristiana contra Saladino "la súbita aparición de un viento milagroso" parece haber cegado con arena los ojos de los guerreros. Durante un ataque de aborígenes contra los españoles, en la ermita de Penco (actual ciudad de Concepción; Chile), la Virgen en su advocación de la Santísima Natividad, protegió a los conquistadores refugiados en la ermita cegando a los indios con polvo y tierra que ella habría echado a los ojos de los atacantes con sus propias manos. Historias semejantes se cuentan para el Cuzco, y para el sur de Chile.

González Cruz ha concluido en que "la Madre de Jesucristo no parecía ser descrita como amiga de los pueblos indígenas".¹⁶⁵

¹⁶⁵ GONZÁLEZ CRUZ, David. "Los 'dioses' de la guerra. Propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen", GONZÁLEZ CRUZ, David. (Ed.) *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp. 43-44.

Según la tradición local, la Virgen detuvo el ataque provocando una densa niebla que disuadió a los indios de marcharse. En ese mismo año surgió una cofradía reconocida oficialmente y que se tituló *Nuestra Señora del Santísimo Rosario*. Esta última cofradía tuvo su espacio dentro del santuario de la Virgen de Luján (patrona de la Villa). Allí la *élite* local parece haber participado difundiendo la religión oficial en la zona. Es interesante destacar que los fundadores eligieron para patrona de su hermandad otra advocación diferente de la Inmaculada Concepción, a la que correspondía la Virgen de Luján.

En las primeras actas de la cofradía del Rosario en Luján se dejó constancia de la voluntad de sus fundadores -el sacerdote y el sacristán de la parroquia junto a miembros de la *élite* local: don Pereyra y Mariño y su esposa doña Theresa Bruno, entre otros vecinos- de pasar bajo la órbita directa de toda iniciativa de fundación dominicana en la villa. Sabemos que los contactos entre diferentes cofradías de la misma advocación fueron corrientes en América colonial e, inclusive, facilitaron la fluidez entre sus miembros compartiendo, además, las partidas de indulgencias y gracias otorgadas en el caso de agregarse a una archicofradía. Esta puede haber sido, además de la devoción, una razón para elegir una advocación como la del Rosario. También deberíamos tener presente la posibilidad de las redes sociales con la ciudad heredadas a través de Lezica y Torrezuri quien, además, fue síndico de la iglesia porteña del convento de Santo Domingo.

En las constituciones de la cofradía se explicitaron sus fines, su organización e instrucciones sobre el manejo de los bienes de la asociación. Contamos con inventarios que detallan objetos de valor y de uso litúrgico (aunque sin tasación), y algunos registros de cuentas de los bienes y dinero recaudado y entregado al capellán del santuario, sobre los que no nos extenderemos en esta oportunidad. De todas maneras, cabe decir que en Luján (como en muchos otros poblados, especialmente, en la campaña) las alhajas y vestiduras tenían un considerable valor material por su rareza. Muy poca gente podía donar joyas o finas telas para vestir a la Virgen, y estar cerca de estos objetos (como es el caso de las camareras) habría implicado una enorme confianza sobre las personas designadas quienes, obviamente, estaban respaldadas por su inserción en la "buena sociedad local" al mismo tiempo que reforzaba su prestigio.

Las limosnas recogidas, que más adelante fueron denunciadas como insuficientes, iban de los 40 a los 200 pesos anuales desde 1780 hasta inicios del siglo XIX.

Los principales objetivos de la cofradía fueron difundir el conocimiento del Sagrado Rosario y la fe católica, solventar misas cantadas para las almas de los cofrades difuntos, organizar procesiones y recaudar limosnas para mantener y engrandecer el altar de la Sra. del Rosario.

El 8 de septiembre de 1780, en la Iglesia Parroquial de Luján, se reunieron el cura de dicha Iglesia, Ministro don Cayetano Joseph Ma. de Roo, el sacristán don Gabriel Joseph Maqueda y los demás vocales para establecer las constituciones de la Cofradía del Santísimo Rosario. Estaban compuestas por 22 artículos¹⁶⁶ y allí se reglamentaba el reclutamiento de los cofrades, especialmente de los Hermanos Veinticuatro, de los Mayordomos y otros miembros directivos de la asociación.

Un artículo establecía “que se asienten por hermanos todos y cualesquiera personas sin distinción, dejando a su voluntad la limosna que quisieren dar”¹⁶⁷. Aparentemente era elevado el grado de apertura de esta cofradía. No obstante, entre sus miembros firmantes sólo encontramos a personas importantes en la Villa. Por cierto, en México y Lima las prescripciones solían ser mucho más claras y excluyentes, y sabemos, también, que las cofradías de Nueva Granada solían tener artículos tan amplios como la de Luján, pero en su interior se reproducían las desigualdades y las exclusiones sociales¹⁶⁸. En la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en Luján, también se estipulaba cuáles serían los derechos y obligaciones de los miembros para con la cofradía (especialmente durante las festividades), la manera de administrar los bienes de la asociación (particularmente en relación con los del santuario de Luján), la forma en que se recogerían las limosnas en la villa y en el campo, se daba un tope a los gastos en ceremonial, y se fijaban los días de fiesta y procesiones, al igual que las misas para cofrades difuntos. Como no contaban con un monto inicial, se dispuso que “...aportaran

¹⁶⁶ ABNL. Libro de las Constituciones de la Cofradía del Nuestra Señora del Santísimo Rosario. pp. 4.

¹⁶⁷ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. En Lima y México los requisitos para acceder a las cofradías solían estar claramente prescritos en las constituciones y, a veces, solían ser muy excluyentes. Ejemplos de esto en: Daniel PERLECHE ROGGERO. *Cofradías españolas de América. La Vera Cruz de Lima*. Comunicación presentada al Congreso Mundial de Cofradías y Vera Cruz. Sevilla, marzo de 1992 (Mimeo); y en: Asunción LAVRIN. “La congregación de San Pedro. Una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730”, en: *Historia Mexicana*. vol. XXIX. Núm. 4. México, 1980. Las limosnas variaban de acuerdo a la importancia de la asociación y a las coyunturas por las que atravesaban.

¹⁶⁸ Comunicación personal de Natalia Silva Prada.

la limosna acostumbrada de un peso"¹⁶⁹, para juntar dinero a los fines de solventar una primera misa rezada.

Los cofrades, el cura y el capellán, con la presencia del representante de los Dominicos, previnieron que si alguna vez en el futuro se estableciera un convento de Santo Domingo en Luján, la cofradía debería trasladarse allí, o de otra forma sus bienes serían transferidos al mismo¹⁷⁰. Ninguna de estas cosas sucedió y la Cofradía siguió funcionando en la capilla del santuario. Gracias a las rendiciones de cuentas de los Mayordomos de la cofradía sabemos que algunas joyas, telas, cueros, cera, ornamentos, e insignias solían quedar bajo custodia en poder de algunos de los cofrades¹⁷¹. Un ejemplo de esto surge a raíz de un pleito acaecido por un vestido de la Virgen que fuera retenido por parte de doña Theresa Bruno (tesorera y sacristana mayor perpetua, esposa del representante de los vecinos que solicitara la creación de la cofradía), quien lo había hecho como protesta por la falta de pago de una deuda de la hermandad para con ella. Ciertamente, lo que abundaba en los inventarios de bienes de la Cofradía eran las joyas y las telas, artículos por demás suntuarios en la economía rural bonaerense colonial.

Respecto de los vínculos entre la cofradía y el santuario de la Virgen de Luján, en el artículo 8° de las Constituciones consta que el capellán, don Gabriel Maqueda, acordó con la cofradía que se prestarían todas las alhajas y adornos para el altar entre la Virgen del Rosario y la Virgen de Luján¹⁷², cuidando siempre de no confundir la propiedad de los objetos. Los fundadores de la cofradía también se preocuparon por distinguir los bienes recibidos por donación respecto de los que tenían por destino a la Virgen de Luján. Sacerdotes del santuario tenían cargos en la hermandad: a modo de ejemplo mencionaremos que, en 1798, el Presbítero don Marcos Cano ocupó el lugar de tesorero. Hemos comprobado que los sucesivos capellanes de la cofradía fueron, al mismo tiempo, capellanes del santuario¹⁷³; y que cura y capellán de la Virgen de Luján participaban habitualmente en las actividades de la hermandad. Evidentemente había una unidad de intereses entre el cura y la cofradía: el mismo capellán del santuario y el sacristán mayor del santuario conformaban la hermandad. Los mayordomos eran

¹⁶⁹ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario p. 32.

¹⁷⁰ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario p. 23-24.

¹⁷¹ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario pp. 35-36.

¹⁷² ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario *Ibidem*.

¹⁷³ Cfr. información contenida en las ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario con los *Libros de Inventarios de la Cofradía...* y la lista de curas y capellanes del Santuario editada por Jorge Salvaire. *op. cit.*

quienes debían designar a los limosneros¹⁷⁴ pero el cura los suplía en caso de ausencia del mayordomo a la hora de la designación. Muchas veces el cargo de mayordomo recayó precisamente en el padre capellán del santuario, por ejemplo, el presbítero don Marcos Cano Cortés fue nombrado mayordomo en 1802; el cura y capellán del santuario don Francisco Argerich fue nombrado hermano mayor en 1817¹⁷⁵.

La cofradía poseía “*cabezas de ganado cuio número por aora se ignora*” y que los mayordomos estaban comisionados para determinar su cantidad exacta y venderlas en el mercado¹⁷⁶.

Para la fundación de la cofradía del Rosario, en Luján, se dispuso designar entre 20 y 30 sujetos entre los hermanos con nombre genérico de *Veinticuatro de la Virgen*. De dichos sujetos (varones y mujeres) se elegirían a los mayordomos y mayordomas que habrían de obtener limosnas y realizar el inventario de alhajas, bienes raíces y limosnas, como así también los legados y mandas de testamentos; también se elegían el resto de los cargos secretario, tesorero y tesorera, sacristanes y camareras. Las elecciones se hacían por voto secreto y generalmente el mayordomo electo lo era en conjunto con su esposa¹⁷⁷. Las mujeres participaban de los cargos pero nunca firmaron las actas de elecciones y acuerdos. Para la elección de las camareras no era necesario convocar a junta general. Vale decir, la cofradía tuvo un comportamiento bastante amplio para la participación femenina dentro de los parámetros de la época claro que, como señala Muñoz Fernández en un trabajo sobre el papel de la mujer en las cofradías españolas, ellas habrían estado supeditadas al control de sus maridos y de los cofrades masculinos como grupo. En 1799 doña Josefa Vechi fue electa como tesorera con la autorización paterna¹⁷⁸. Las tesoreras y camareras se hacían cargo del aseo del altar, de atender la ropa blanca y las flores¹⁷⁹.

¹⁷⁴ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario p. 29

¹⁷⁵ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario pp. 59 y 87.

¹⁷⁶ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario p. 30.

¹⁷⁷ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. Secretario Antonio Pereyra y Mariño con su esposa Theresa Bruno tesorera y sacristana mayor perpetua (1781), Mayordomo segundo el comandante de frontera don Nicolás de la Quintana y su esposa doña Francisca Espinosa (1798), mayordomo don Pablo Rodríguez y su esposa doña Ambrosia Thello (1800), hermano mayor al capitán José Gerónimo Colman y su esposa doña Cathalina Ferreira camarera (1804), hermano mayor don Casimiro Abila y su esposa doña Antonia Ruiz sacristana (1805), etc.

¹⁷⁸ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. p. 55.

¹⁷⁹ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. p. 68.

Las elecciones parecen reflejar que la cofradía estaba en manos de un grupo de familias de vecinos que rotaban en la conducción de la misma dando la impresión de un espacio de poder socialmente excluyente.

Hemos señalado que en las constituciones de la cofradía del Santísimo Rosario se establecía que cualquier persona sin distinción podía formar parte de la asociación, asentándose como hermano dejando una limosna a voluntad. Hemos percibido que en algunas hermandades de la ciudad de Buenos Aires las cuotas obladas eran muy superiores¹⁸⁰, en general, a las que podían o estaban dispuestos a pagar los cofrades del área rural, cuyo destino era pagar las funciones y las misas.

Los cofrades contaron con un permiso del cura para percibir las limosnas sábados y domingos después de misas, para recaudar limosna de campo “de todos los frutos y especies”¹⁸¹. Además, como hemos dicho, los limosneros podían quedarse con un tercio de lo que recogiesen¹⁸². La injerencia del cura en la selección de los limosneros, tanto como su participación en la cofradía, la muestra como un órgano muy funcional al santuario, pese a que la advocación mariana elegida es diferente a la principal.

Los miembros de la hermandad del Rosario, en general, fueron personajes destacados en la sociedad lujanense de fines del siglo XVIII.

Así lo demuestra la coincidencia entre los nombres de miembros del cabildo local, de familias de estancieros importantes y militares¹⁸³. También hubo ellos, varios propietarios de esclavos, lo que señala su poder económico¹⁸⁴.

En los libros de constituciones y actas de la cofradía del Rosario encontramos los apellidos de algunos propietarios de negros y mulatos como, por ejemplo, Pinaso, Cheves, Aparicio, De la Riba, Irrazabal, Maqueda. Lo mismo advertimos para el año

¹⁸⁰ Eugenio CORBET FRANCE (Enero-junio de 1944) “La Hermandad del Santo Cristo de Buenos Aires”, en: *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica*. Buenos Aires. T. II. Cuaderno. pp. 55-56; Nicolás FASOLINO (Julio-dic. de 1944) “La Hermandad de San Pedro en la antigua diócesis de Buenos Aires”, en: *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica*. T. II. cuaderno 2. pp. 252-253.

¹⁸¹ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. p. 7.

¹⁸² ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. p. 65.

¹⁸³ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario; Jorge SALVAIRE. *Historia de Nuestra Señora de Luján*, Buenos Aires., 1885. Apéndice Documental. También Norberto MARQUIEGUI. *Estancia y poder político en un partido de la campaña bonaerense (Luján, 1756-1821)*. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1990.

¹⁸⁴ Ver: ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario, y cfr. con los *Libros de Registros parroquiales de Luján*.

1789 (escogido al azar): Gamboa, Pereyra, De la Riba, Migoya, Vargas. Y, para el año 1816, a Lobo, Melo, Montiel y Colman.

Evidentemente los miembros de la mesa directiva contaban con cierta comodidad económica: poseer esclavos en la campaña bonaerense colonial era un signo inconfundible de riqueza. El precio de un esclavo en el siglo XVIII era un inversión importante que rondaba los 200 pesos (una suma muy elevada en relación con el precio de la tierra, por ejemplo).

TABLA 6. Distintas actividades de los cofrades de Na. Sra. del Smo. Rosario que firmaron las primeras elecciones. Luján, 1780

Nombre de los cofrades del año 1780 *	Cargo en la Cofradía *	Figura como Cabildante desde el año **	Oficial de Milicias ***	Estanciero ***	Comerciante ***
Manuel de Pinazo	Vocal	1765	X	X	
Anto. Pereyra y Mariño	Vocal y Secretario	1779			
Cayetano de Roo	Cura/Mayordomo				
Gabriel Maqueda	Capellán/Mayordomo				
Theresa Bruno	Mayordomo/Sacristán				
María Isabel Díaz	Mayordomo				
Francisco Aparicio	Limosnero de campo	1774	X	X	
Antonio Bargas		1773			
Juan de la Fuente	Limosnero de platillo	1771			X
Juan José de Cheves		1769	X	X	
Manuel de la Riba	Limosnero de campo	1778	X	X	
Pedro Fco. de Torres		1772			X
Carlos Tadeo Romero		1776	X	X	
Juan Irrazabal		1779		X	
Alonso González		1771	X	X	X
Pedro Pablo de Leyba	Tesorero	1772		X	x?
Gerónimo Aguirre	Sacristán				
José Veche	Sacristán				
Antonio Perelló	Limosnero de platillo	1779			
José Braulio Torres	Limosnero de campo	1774	X	X	

Fuente: Elaboración propia, sobre datos extraídos de:

* Libro de Constituciones y Elecciones de la Cofradía del Santísimo Rosario

** J. Salvaire. *Historia de Nuestra Señora de Luján*, Bs. As. 1885. Apéndice Documental.

*** N. Marquiegui. *Estancia y poder político en un partido de la campaña bonaerense (Luján, 1756-1821)*. Bs. As. 1990.

3.2.1. Miembros de más de una cofradía

En los documentos publicados por Salvaire¹⁸⁵ encontramos referencias sobre otra cofradía, denominada Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, fundada en la iglesia parroquial de Luján, y que estaba funcionando para el año 1782 y de la que no hemos hallado documentación. Con el mismo nombre funcionaba, a partir de 1774, otra asociación en la actual localidad de Pilar y que ha sido analizada por M. Barral¹⁸⁶.

El sacerdote J. Salvaire se refiere a los privilegios, indulgencias, bulas y breves otorgados por el Papa Pío VI, a favor de la asociación que mencionamos primero y de sus miembros. El Hermano Mayor que aparece mencionado en el documento es don Juan de la Fuente, quien paralelamente se desempeñaba en ese año como limosnero de la Cofradía del Rosario¹⁸⁷. También don Antonio Pereyra y Mariño (fundador de la hermandad del Rosario) y parte de su familia, participaron en la asociación de las Benditas Ánimas de Pilar¹⁸⁸ y en la cofradía del Rosario en Luján¹⁸⁹.

Esta pertenencia de un mismo miembro a cofradías diferentes no debe sorprendernos, sobre todo si consideramos que la inserción en este tipo de asociaciones favorecía y ampliaba la densidad de las redes en las que los cofrades nutrían sus lazos sociales y realizaban sus estrategias locales de poder. Tanto en América colonial como en Europa, esta afiliación múltiple fue muy habitual: permitía extender las posibilidades de acumular beneficios para la salvación del alma y gozar de la reputación de pertenecer a determinado grupo. Giovanni Levi nos advierte que la inserción de los individuos en las redes sociales, especialmente en el ámbito de algunas cofradías, permitía opciones favorables en un mundo de ambigüedad. Sostiene que la adhesión a las asociaciones religiosas parroquiales rechaza cualquier coherencia con principios uniformes de clasificación. Y ello era así porque "...pertenecer a una cofradía y no a otra podía ser un

¹⁸⁵ Cartas del Obispo de Buenos Aires, don Fr. Sebastián de Malvar y Pinto. En: Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice documental I, A. pp. 257-260.

¹⁸⁶ María BARRAL. *Una cofradía religiosa en la campaña bonaerense. Pilar, fines del siglo XVIII y principios del XIX*. (Mimeo). 1995.

¹⁸⁷ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. pp. 15-16.

¹⁸⁸ Según una comunicación presentada en las Jornadas de Historia de UNLu, por María Barral.

¹⁸⁹ Ver: Patricia FOGELMAN. "Élite y participación religiosa en Luján a fines del período colonial. La cofradía de Na. Sra. del Rosario", en: *Cuadernos de Historia Regional* Núm. 20-21. Universidad Nacional de Luján, 2000.

canal atrayente de creación de solidaridad, de definición de identidad y, opuestamente, de diferencias y de hostilidades.”¹⁹⁰

El caso del cofrade Juan de la Fuente (miembro de dos hermandades) viene a ilustrar la expresión de una voluntad asociativa reflejada en redes en las que confluyen amistades, intereses, exclusiones, pertenencias y rivalidades¹⁹¹. Hemos percibido, tras el análisis de la composición de la cofradía en momentos de su fundación, la fuerte presencia de cabildantes y de hacendados entre la membresía del Rosario. Pero Juan de la Fuente se dedicaba, básicamente, al comercio. En el tiempo en que él pretendió ingresar al cabildo lujanense se concitó un grave enfrentamiento con los miembros del tradicional grupo de hacendados locales (que controlaban el cabildo) encabezados por don Juan Antonio Leguizamón y don Francisco de Aparicio, quienes le imputaban inaptitud para el cargo “...por ser pulpero, y ejercer personalmente el oficio”¹⁹². En esta oposición entre facciones de un grupo que con el paso del tiempo compartió el poder local, vemos un claro ejemplo de estas diferencias y partidismos. Alianzas entre comerciantes (mal vistos en un comienzo) y hacendados, se dieron con el transcurso de los años, en el marco de las relaciones de parentesco y de intereses económicos, y reforzaron este cuadro de facciones en movimiento (inclusive de acercamientos y de alianzas) dentro de espacios de negociación que podrían haber sido el cabildo y las asociaciones religiosas. Tal vez en ello resida la llamativa presencia de un personaje cuya legitimidad política se cuestionaba en varios ámbitos de acción social, quizás en la búsqueda de ampliar sus redes, consolidando su prestigio y ocupando espacios.

Levi también sostiene que las cofradías pueden tener el sentido de ser asociaciones en las que los enemigos se encuentran en el umbral de las prácticas devotas; así parece corroborarlo el caso de don Juan de la Fuente, quien compartió el espacio de la cofradía del Rosario con su opositor: el cabildante don Francisco de Aparicio.

Por cierto, pertenecer a una cofradía obligaba a todos sus miembros a participar del funeral del hermano muerto. Esta ceremonia no sólo daba respuesta religiosa a la preocupación por el descanso del alma del difunto. Esta parece haber sido una verdadera

¹⁹⁰ Giovanni LEVI. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid, 1990, p. 178.

¹⁹¹ Ver las afirmaciones de Giovanni LEVI. op. cit. pp. 178-179.

¹⁹² Para más información sobre esta disputa ver: Norberto MARQUIEGUI. *Estancia y poder...* op. cit. p. 33.

inquietud para los católicos y, entre ellos, para los cofrades que eligieron a la Virgen como “especial abogada” de su alma y para salir más rápidamente del Purgatorio. Esto debe ser remarcado cuando nos encontramos frente a la elección de una devoción y el ingreso a una cofradía: las misas por el alma del cofrade tenían por objeto acumular posibilidades de éxito, agregar a ello la intercesión mariana era ampliar esa inversión en una lógica supraterrrenal y estos aspectos de la mentalidad religiosa no deben desatenderse. El ejemplo de Juan de la Fuente sugiere esa lógica al sumar la especialización de una cofradía para los sufragios de las Benditas Ánimas a la de la principal mediadora ante Dios para salir del Purgatorio. Tal vez, este ejemplo, trascienda la mera casualidad. Pero no debemos olvidar que la ceremonia de las exequias también era vista como una demostración del prestigio que reflejaba y ampliaba el *status* que éste tuvo en vida. De hecho, los límites impuestos, especialmente a principios del siglo XIX, a los gastos fastuosos durante los funerales se refieren claramente a la excesiva ostentación que a veces superaba en mucho la capacidad económica del cofrade muerto y de sus deudos¹⁹³. Al morir se daba a las cofradías un significado de solidaridad reforzada, de reglamentación y canalización de las tensiones relativas al prestigio¹⁹⁴.

En el ritual, en la teatralización¹⁹⁵, los cofrades (miembros o no de la misma facción en otros ámbitos) se reunían públicamente hermanados por la fe, *entramados en la red* y, a su vez, diferenciados de aquellos que no pertenecían al grupo.

Junqueira Da Veiga Gaeta señala el reflejo de la pirámide social de Sao Paulo colonial durante la procesión y festividad del Corpus Christi donde hermandades y cofradías tenían lugares físicos rígidamente establecidos, que reproducen las desigualdades sociales de la vida cotidiana durante el cortejo. En México y Perú

¹⁹³ En México “...el funeral era lo único que preveían las clases bajas...” frag. citado en: Juan Javier PESCADOR. “Devoción y crisis demográfica: la cofradía de San Ignacio de Loyola, 1761-1821”. *Historia Mexicana*. v. 29, n. 3. México, 1990. pp. 791-792.

¹⁹⁴ Giovanni LEVI. *La herencia inmaterial...* op. cit. pp. 178-179.

¹⁹⁵ El uso del término *ritual* en el marco de las representaciones simbólicas de la liturgia en festividades populares puede verse en: María Aparecida JUNQUEIRA DA VEIGA GAETA (1994) “O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão de Corpus Christi na Capitania de Sao Paulo”, en: *Historia*. Sao Paulo, V. 13. Universidade Estadual Paulista; el término *teatro cofradial* en: Natalia SILVA PRADA. *Teatro cofradial: acercamiento a los significados de la cofradía colonial. Cali/Popayán, siglo XVIII*. (Tesis de Licenciatura). Universidad del Valle. Cali, 1992. (inédito). Respecto del *teatro evangelizador* y su relación con las cofradías limeñas hay un pequeño comentario en: Elisa LUQUE ALCAIDE y Josep Ignasi SARANYANA. Cap. XVIII. “Formación y vida cristiana (III). Cofradías de fieles. Arte religioso. Teatro evangelizador”, en: *La Iglesia católica en América*. Madrid, 1992 op. cit. p. 319.

también había diferencias entre las cofradías (por ejemplo, entre las urbanas y rurales¹⁹⁶, entre las gremiales¹⁹⁷ y étnicas¹⁹⁸). Lavrin señala que las cofradías rurales en México colonial solían ser más dependientes del cura párroco que en las ciudades, donde realmente representaban los intereses de su membresía. Allí, como en Buenos Aires, se establecieron asociaciones que nucleaban a cierto tipo de artesanos o a gente de origen africano, es decir, asociaciones diferenciadas y en cierta medida, excluyentes. Esta búsqueda de segregación (o mejor, de identificación) no era privativa de la *élite* colonial, aunque, la conciencia de ésta llegó con frecuencia al extremo de manifestarse en una clara política exclusivista.

El hecho de pertenecer a una cofradía traía, además de beneficios, ciertas obligaciones y erogaciones. En los documentos de la cofradía lujanense del Santísimo Rosario se registran los gastos y las limosnas recaudadas por los cofrades. Estos debían responder con su peculio por la cera y otros elementos necesarios para el ceremonial, así como acudir a los funerales de sus *confrates*. Sabemos que en las sociedades preindustriales, los ricos gastaban parte de sus ganancias en el consumo de representación, mediante una competencia por las oportunidades de *status*, resueltas en “el espectáculo competitivo de símbolos de nivel social y prestigio relativamente costosos”¹⁹⁹. Las actividades dentro de la cofradía tenían su costo: implicaban gastos en ceremonial, donaciones y limosnas, distracción del tiempo de atención de los propios negocios en función de acrecentar los bienes de la asociación y engrandecer el culto, y muchas veces los mayordomos debieron acudir con su dinero.

A principios del siglo XIX los registros de la cofradía del Rosario nos muestran la existencia de inconvenientes en el funcionamiento de la misma. En 1803 los cofrades manifestaron que ya no se celebraban las misas en beneficio de las almas de los difuntos como estaba previsto en las constituciones. Aquellas debían llevarse a cabo, a partir de ese momento, siempre que los fondos de la cofradía lo permitiesen²⁰⁰, lo cual estaría señalando dificultades en la actividad de la asociación, reflejando falta de interés o, también, una crisis económica más general cuyas consecuencias habrían afectado el

¹⁹⁶ Asunción LAVRIN. “La congregación de San Pedro...” op. cit. p. 567. También se puede ver: Rafael VARON. “Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII”. *Allpanchis*. Vol. 17. Nro. 20. 1982. pp. 134-135.

¹⁹⁷ Rafael VARON. “Cofradías de indios...”, op. cit. p.132.

¹⁹⁸ Rafael VARON. *Ib.* pp. 132-133.

¹⁹⁹ Norbert ELIAS. *La sociedad cortesana*. México, 1982. pp. 98-99 y *passim*.

²⁰⁰ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. pp. 60-61.

curso normal de las actividades religiosas; por ello, sería conveniente tomar en cuenta la incidencia de una gran sequía regional que afectó fuertemente la campaña y la ciudad (1802-1804)²⁰¹, situación agravada por las invasiones inglesas de 1806 y 1807, la interrupción del tráfico transatlántico y las posteriores guerras de la independencia.²⁰²

Para esta época de crisis encontramos rastros evidentes del abandono en que había caído la cofradía del Rosario y del descuido en las labores de recolección de limosnas. Y, a pesar de que los limosneros podían quedarse con un tercio de lo que recogiesen²⁰³ este incentivo no sirvió para paliar la crisis por la que pasaba la asociación. En 1807, parte de la membresía se reunió para ordenar el estado crítico de la cofradía²⁰⁴ y apelaron a medidas tendientes a controlar el uso de los bienes a través de inventarios, a la estricta observación de las Constituciones para la elección de mayordomos (a quienes se les rogó aceptaran los cargos) y se designaron un nuevo secretario, tesoreras y camareras para el aseo del altar. En 1808 algunos miembros designados rehusaron aceptar el cargo de mayordomos²⁰⁵, debido a las distracciones en sus asuntos provocadas por las responsabilidades cofradiales.

Otro intento por recuperar la participación de los cofrades en la recaudación de limosnas data de 1809, cuando se acordó que, en cada mes, un cofrade distinto se ocupe del pedido y a recaudación de limosnas²⁰⁶. En 1811 encontramos dos anotaciones llamativas: la primera de ellas es que empieza a asistir esporádicamente el Alcalde Ordinario en las elecciones, y esta medida parece efectuarse o bien registrarse, con mucho retraso; y en el mismo año encontramos una excepcional limosna de alrededor de 100 pesos²⁰⁷. Tal vez esta presencia se deba al mayor celo en el registro, producto del mayor control, o, tal vez, a los intentos de reflotar a la asociación por parte de algunos agentes. Todavía en 1814 continuaban las quejas porque la cofradía no tenía fondos²⁰⁸ y los gastos para las funciones alcanzaban (según nueva autorización de la mesa directiva)

²⁰¹ Lyman JOHNSON. "La historia de precios de Buenos Aires durante el período virreinal", en: Lyman JOHNSON y Enrique TANDETER, compiladores: *Economías coloniales. Precios y salarios en América Latina, siglo XVIII*. Buenos Aires, 1992. p. 161.

²⁰² Lyman JOHNSON. op. cit. pp. 161-164.

²⁰³ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. p. 65.

²⁰⁴ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. pp. 66-70.

²⁰⁵ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. p. 70.

²⁰⁶ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. pp. 72.73.

²⁰⁷ Limosna otorgada por don Cipriano Antonio López. ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. Año 1811 p. 72.

²⁰⁸ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. pp. 81.

los 50 pesos anuales²⁰⁹. En 1831, la falta de asistencia a los actos de la cofradía impulsó a reducir el número de *veinticuatro de la Virgen* prescritos por las constituciones a tan sólo catorce miembros para que pudieran sesionar²¹⁰.

La cofradía sobrevivió débilmente, casi extinguida a no ser por el esfuerzo de los mayordomos, durante los nueve años siguientes. En 1844 se intentó reactivar aduciendo los “importantes objetos de interés religioso y aun social” de reorganizarla, pero los registros se terminan en 1845 y no sabemos más acerca de la existencia de la hermandad.

3.2.2. Del brillo a la ruina

Es sabido que entre las cofradías y las Terceras Órdenes había diferencias de importancia y prestigio. Los terciarios dominicos, ya lo hemos mencionado, constituyeron una entidad muy importante inserta en las principales ciudades coloniales: Buenos Aires fue una de ellas. Las cofradías de Nuestra Señora del Rosario solían estar vinculadas al control de la Orden Dominicana, lo que les otorgaba un gran reconocimiento.

Luján, hacia fines del siglo XVIII tenía el único cabildo de la campaña y capacidad para enfrentar al ayuntamiento de la ciudad porteña en cuestiones litigiosas, la mayoría de las veces con resultados bastante favorables. Hacia finales del siglo XVIII, la villa de Luján ya contaba con la jurisdicción de una zona rural que antes había pertenecido al cabildo de la ciudad de Buenos Aires: “lo más florido de los campos”, al decir de esta institución. La rivalidad desatada entre ambos cabildos hizo que las protestas porteñas llegaran a la misma metrópoli, donde el fallo favoreció la posición de la villa en detrimento de los reclamos de la ciudad.

El cabildo de Luján se mostró, al parecer, muy inclinado hacia las instituciones religiosas como, por ejemplo, las Órdenes Regulares. Este ayuntamiento intercedió ante el rey en favor de los Dominicos y las otras órdenes con motivo del enfrentamiento entre éstas y el cabildo porteño por cuestiones de ceremonial, en 1774. El cabildo de la

²⁰⁹ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. Año 1813. p. 80.

²¹⁰ ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario. Año 1831. p. 95.

ciudad había llevado sus imputaciones hasta el monarca²¹¹ y el ayuntamiento lujanense las desmintió, poniéndose a favor de las órdenes religiosas.

Establecer una cofradía en la villa fue posible, pero no tuvo el mismo éxito el proyecto de instalar el convento de una orden regular. En primer lugar, la misma erección de la cofradía del Rosario se hizo albergando la esperanza de que un convento dominico se instalase en la jurisdicción y no pudo ser. Antes, hubo otro fallido intento (a mediados del siglo XVIII) por lograr la aprobación real para erigir un Convento de Frailes Mercedarios Redentores de Cautivos y tratándose de una villa en la frontera con los indios, debió haber sido de enorme utilidad. Esto revela el profundo interés de los vecinos lujanenses por contar con la presencia de aquellos. El fraile mercedario presentado, propuesto para fundador del Hospicio, fue don Juan Simón Rodríguez Flores, "...tan religioso y de conocida virtud como emparentado con las familias más nobles de esta Villa"²¹², quien estuvo apoyado en su intento, costeadado con sus propios caudales, por su hermano el maestro fray Antonio Rodríguez Flores²¹³. A partir de las Leyes de Indias no se permitía a las órdenes ocupar espacios en la campaña si ya había iglesias parroquiales en manos del clero secular.

Los individuos que *armaron* la Cofradía en Luján intervinieron, también, en la política local y en las actividades productivas y comerciales bonaerenses; buscaron una respuesta a sus inquietudes religiosas personales y, además, reforzaron su importancia social dentro del ámbito local y en relación a la esfera de acción religiosa reservada a los laicos aunque acompañados y estimulados por el sacerdote local²¹⁴. Se trataba de un mundo complejo donde las actividades privadas, como las prácticas devotas, se entrelazaban profunda y dinámicamente con las prácticas públicas. En este ambiente, la práctica del rezo del rosario, los ejercicios espirituales y las plegarias dedicadas a la Virgen para rescatar a las almas del Purgatorio y las indulgencias cobraban importancia clave en una "economía de la Salvación" para el individuo. A su vez, estos actos

²¹¹ Acta firmada por los cabildantes López Camelo, Leguizamón, Irrazábal y Peñalba, con fecha 15 de diciembre de 1755; *Libro I de Acuerdos*, f. 173. Archivo del Cabildo de Luján. Citada en: Jorge SALVAIRE. op. cit. Apéndice Documental.

²¹² Según la *Carta del Cabildo de la Villa de Luján, en 1768, al Reverendísimo Padre Vicario General de los Mercedarios en Lima*, solicitando su mediación para conseguir la creación del Hospicio denegada por Real Cédula, según lo establecido en la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Ver: Jorge SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. I. pp. 454-524.

²¹³ Cfr. Jorge SALVAIRE. *Historia...* op. cit. T. I. Capítulo XXIV.

²¹⁴ Según Beatriz GARLAND, la cofradía era intermediaria entre el individuo y la sociedad: "Las cofradías en Lima durante la Colonia. Una primera aproximación", en: *La venida del Reino...* op. cit. p.

individuales de contrición eran posibles y más efectivos en el ámbito de una comunidad de devoción, que reglamentara las prácticas y diera contención espiritual a la membresía, rol que el sacerdote desempeñaba en nombre de la Iglesia, la institución encargada en la Tierra de la especial mediación entre Cristo y los hombres. Pertenecer a la Iglesia, a la cual pertenecían las cofradías, como corporaciones de fieles, daba un sentimiento de seguridad y oficialidad.

Hemos percibido a través de la documentación analizada que, con el transcurso de los años, la cofradía pasó por algunos cambios: hubo una pérdida de capacidad económica y falta de recursos elementales para la realización de las fiestas y la celebración del culto.

Estos cambios pueden estar señalando diversas posibilidades: entre ellas, que el prestigio de la cofradía hubiere decaído, por ejemplo, frente al ascenso de otras formas de asociaciones, como podrían ser las terceras órdenes que desde el centro porteño concentrarían el interés de los laicos de la *élite* rural. Hemos mencionado que Socolow sugiere que en la ciudad de Buenos Aires, a fines del siglo XVIII, las cofradías perdieron importancia mientras que la *élite* se habría volcado a las terceras órdenes, asociaciones más rigurosas y más selectas en su conformación dejando a las cofradías en manos de agrupaciones profesionales, en general artesanales, y muchas veces gente de color²¹⁵. Pensamos que esta decadencia de la cofradía como institución podría haber llegado con retraso a la campaña bonaerense. Pero debemos tomar en cuenta el hecho de que, al menos en Luján, las órdenes regulares no podían asentarse y, por consiguiente, no podrían prosperar las terceras órdenes, de manera tal que ese espacio social y religioso en la campaña quedaba abierto para la intervención de una cofradía.

Otro elemento que podría estar influyendo en la crisis de la cofradía sería que las nuevas formas de sociabilidad estuvieran, en cierto grado, alejándose de la influencia directa de la Iglesia; o bien que la *élite* de Luján se encontrara impedida de dedicarse a promover el culto, o que esta *élite* de la segunda década del siglo XIX ya no fuera aquella misma agrupación de hacendados establecidos en el cabildo durante la segunda mitad del siglo XVIII²¹⁶. No sólo los cambios a nivel de la cúpula de la sociedad local podrían haber incidido sino, también, la crisis económica más general que afectaba la

224.

²¹⁵ Susan SOLOW. *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal...* op. cit. p. 114.

²¹⁶ El control de los hacendados en el Cabildo lujanense aparece demostrado a lo largo del trabajo de

campaña y restaría limosnas y energías ahora concentradas en obtener beneficios en la esfera privada.

En 1823 Rivadavia pidió un informe al Juez de Primera Instancia del Segundo Departamento acerca del modo en que se hacía la recaudación de limosnas por parte de la cofradía. Y a pesar de que ésta se encontraba habilitada por la Iglesia para recoger limosnas en la villa para los festejos. Rivadavia no hizo lugar al pedido para recaudar. Esta intervención para prohibir que los cofrades del Rosario de Luján salieran a pedir limosnas²¹⁷ formó parte de toda una política global de cambios que afectaron a la vida social tras las primeras experiencias de gobierno independiente de la Corona. Las asociaciones religiosas fueron revisadas, y su accionar debió ir hacia una práctica acorde al modelo de progreso que propugnaban los nuevos dirigentes. La desamortización de los bienes eclesiásticos se dio a partir de 1822, y la primera subasta que se llevó a cabo fue la que se operó sobre los ganados, instrumentos y demás bienes de la estancia del santuario, dejando el terreno en enfiteusis²¹⁸. La tendencia a limitar el poder del clero regular cristalizó en el cierre de los conventos de los Dominicos y de los Mercedarios (1823)²¹⁹ y en la crítica supervivencia del convento de los Franciscanos²²⁰. Según Carrasco, apenas doce años después, los frailes y curas habían mermado notoriamente en la ciudad de Buenos Aires²²¹ y se volvieron muchos más escasos, aún, en la campaña²²². La crisis por la que atravesó la Iglesia rioplatense fue acompañada por la que pasó la misma institución en México a partir de finales del siglo XVIII y, especialmente, durante las cuatro primeras décadas del XIX²²³.

Hemos detectado la recurrente presencia de miembros de iguales apellidos dentro de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Parece que esta agrupación estuvo

Norberto MARQUIEGUI. *Estancia y poder político...* op. cit.

²¹⁷ Papeles generales en el ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario.

²¹⁸ Guillermo GALLARDO. "La venta de los bienes eclesiásticos en Buenos Aires" en: *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica*. T. III, Cuaderno 2. Buenos Aires, Julio-dic. 1945-1949. pp. 351-352.

²¹⁹ Guillermo GALLARDO. op. cit. pp. 353 y 354.

²²⁰ Guillermo GALLARDO. op. cit. p. 351.

²²¹ Los sacerdotes de Buenos Aires habían disminuido casi en un 50%. Fray Jacinto CARRASCO "Penuria de sacerdotes en Buenos Aires, y estado lamentable del Santuario de Luján en los años 1835 y 1836". En: *Archivum*. T. II. Cuaderno 2. Buenos Aires, Julio-dic. 1944. op. 347-351.

²²² Según una carta del Obispo de Buenos Aires Monseñor Medrano a Rosas, el 13 de octubre de 1835, donde se pide el establecimiento de un Colegio Seminario de Franciscano con el fin de proveer de curas y llenar los curatos vacantes de la campaña, transcrita en: Jacinto CARRASCO. op. cit. p. 349.

²²³ A. LAVRIN "El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España..." en: Enrique FLORESCANO. *Orígenes y desarrollo de la Burguesía en América Latina: 1700-1955*. México, . p. 72.

temporalmente en manos de algunas familias de la *élite* lujanense²²⁴, lo que no desentonaría, en absoluto, con la manipulación ejercida por ciertos clanes familiares en organismos laicos semejantes en México²²⁵ y en el resto de Hispanoamérica.

Otro rasgo que queremos destacar es la creciente presencia femenina a lo largo del tiempo en los cargos directivos de la Cofradía.

Cabe mencionar que fue doña Victoria Pereyra y Mariño quien comandó un intento de reorganización y reactivación de la cofradía. Ella era la hija de los miembros fundadores de la hermandad, y propuso a las autoridades que le concediesen permiso para realizar una recolección más amplia de las limosnas. Vemos, además, que en el primer cuarto del siglo XIX muchas más mujeres aparecen en los registros de la cofradía.

3.3. Dos hermandades, dos trayectorias

El Sujeto y la “*economía espiritual de la Salvación*”

“...Conque siguiendo el cómputo de los setenta y dos años que vivió la Soberana Señora y reduciéndolos a meses, semanas y días y con más distinción a horas, padeció desde aquel primer instante ochosientos y setenta y cuatro meses; tres mill setescientos y cincuenta y seis semanas y seis días; y seiscientos treinta y un mil doscientos cincuenta y dos horas”

Constituciones de la Hermandad de los Dolores y Ánimas..., S. XVIII.²²⁶

Nuestra intención a lo largo de este capítulo fue acercarnos al problema del culto a la Virgen desde un recorte muy específico del objeto, para ello escogimos las dos cofradías marianas presentadas: una situada en la ciudad porteña y otra en su campaña.

²²⁴ En el año 1807 Gregorio Colman y su esposa Nicolasa Santana cubrieron los cargos de mayordomos, acompañados en la misma tarea por Martín Colman y Juana Santana. En 1804 aparece otro Santana (Pedro José) casado con Juana Muriñigo, ambos mayordomos. En el mismo año y en igual situación: José Gerónimo Colman y su esposa Catalina Ferreyra. En 1799: Manuel González y María Juana Díaz; en 1819: Andrés Migoya y su esposa Catalina González ocuparon los cargos de tesoreros. Estos son sólo algunos ejemplos entre otros que aparecen a lo largo del período que va desde 1780 hasta 1820. Cfr. ABNL. Libro de las Constituciones (...) del Rosario

²²⁵ Ver Asunción LAVRIN. “El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España...” op. cit. y Dagmar BECHTLOFF. “La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial”, en: *Historia mexicana*. Vol. 43. El Colegio de México; oct-dic. 1993.

²²⁶ Frag. del “Preludio” a las *Constituciones de la Hermandad de los Dolores y Ánimas de la catedral*. AGN. MBN. Leg. 395.

Ambos casos nos permiten establecer comparaciones que varí desde sus fines, composición, patrimonio (vislumbrado tangencialmente por la escasez de la información contable documentada), y sus trayectorias.

Los resultados arrojados nos muestran dos situaciones muy diferentes: la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores y Ánimas fue fundada por acaudalados vecinos de la ciudad. Una ciudad en pujante crecimiento, carente de nobleza local pero dirigida por una élite de grandes comerciantes. En ella la búsqueda del perfeccionamiento cristiano y la difusión del culto a María se vio fuertemente embebida de la preocupación por lograr indulgencias y prosperar como asociación y como grupo identitario. Esta hermandad plasmó sus preocupaciones centrales en las constituciones donde el discurso apuntaba a generar sentimientos de compromiso con la hermandad y de reflejo de las virtudes centrales de la patrona, la Virgen María en su advocación de los Dolores, protectora del cofrade ante una preocupación inquietante: el Purgatorio. Para ello era operativo promover un sentimiento de culpa y de temor, en ese complejo reside la fuerza co-redentora de la Virgen. Hemos advertido que la preocupación por la Salvación de las almas estaba presente en una cofradía de las Benditas Ánimas que existió previamente en la iglesia catedral. La operación realizada por los fundadores en la catedral porteña, suma la especificidad de los sufragios para las Ánimas con la eficacia de la mediadora por excelencia: la Virgen, más potente cuanto más mueve a la compasión. En este sentido, al elegir los Dolores de la Madre de Cristo, los cofrades habrían multiplicado la racionalidad religiosa de su opción. Esta intención iba acompañada de una voraz búsqueda de promoción que se evidencia en varios intentos de sumarse a otras instituciones más prestigiosas y mejor dotadas de gracias e indulgencias.

En cambio, las constituciones de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de la villa de Luján nos muestran un caso muy distinto, donde el principal móvil no parece ser la salida del Purgatorio; las prácticas devotas no aparecen reglamentadas extensamente: como si no hubiera habido demasiada preocupación por estipularlas con detalle. Por otro lado, el caso de esta hermandad parece haber tenido más relación con la instalación de un grupo local vinculado a la orden dominicana.

Es probable que, más aún que la devoción del Rosario (puesto que no aparecen demasiadas señales de que su práctica haya sido preocupación central para la membresía) el interés haya estado centrado en establecer una base para la *élite* local.

Luján era un poblado rural incipiente, beneficiado por los borbones en la búsqueda de extender y consolidar las fronteras y allí la *élite* era un pequeño grupo de poderosos hacendados (aunque menos cosmopolitas que los porteños de entonces). La *élite* de la villa de Luján pronto pasó a convertirse en un núcleo político bastante cerrado sobre sí mismo: el cabildo lujanense se pobló de fuertes hacendados (fines del siglo XVIII) y pocos, y secundarios, comerciantes. Los contactos tal vez dejados por don Lezica y Torrezuri durante su gestión como síndico en el santuario de la Virgen de Luján, podrían haber promovido el interés en sus sucesores cabildantes de la villa en fundar un convento de predicadores en su jurisdicción. Por eso había tanto énfasis en las constituciones para trasladarse allí en el caso de que se diera esa fundación.

La elección de una advocación mariana diferente de la central dentro de la campaña (hemos señalado que la Virgen de Luján es una Inmaculada) sugiere más una estrategia que una simple manifestación de fe. Varios de los cofrades del Rosario en Luján tampoco eligieron enterrarse en el ámbito de su hermandad, sino en las iglesias de los conventos de la ciudad de Buenos Aires. Estas son muestras de que los fieles, además de satisfacer sus deseos de participar del culto y salvar sus almas, podían optar consciente y estratégicamente dentro de las opciones que la Iglesia les brindaba.

La hermandad de Dolores y Ánimas presenta un cuadro donde la conducción responde a una *élite* más dinámica. La cofradía de Luján parece un organismo mucho menos emprendedor, tal vez por la falta de pericia o de interés, o bien por los límites impuestos por las condiciones económicas de la campaña que, de alguna manera, también deben haber influido. Ambas instituciones pasaron por altibajos y crisis, aunque los períodos estudiados no se superponen totalmente: la primera creció con éxito gracias a los capitanes que la pilotearon hacia una tercera orden; la segunda sobrevivió a duras penas, pero por un período bastante extenso.

El papel de las mujeres dentro de las dos asociaciones fue menos lucido que el de los varones. Ellas se dedicaron como camareras en una extensión de sus tareas domésticas. No obstante tuvieron en su custodia piezas de valor económico (joyas y telas finas), más escasas entre los miembros de la sociedad rural que en el patrimonio de las familias de *élite* urbanas. La clave de este papel subalterno de las mujeres se ve en que ellas siguen bajo estricta tutela de sus maridos o padres, con quienes ingresan a las filas cofradiales o a quienes deben pedir autorización para aceptar un cargo de camarera o tesorera (meramente formal). La participación femenina, en el caso del Rosario en

Luján, aumenta hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX. Esta presencia puede estar señalando transformaciones sociales más amplias que dieron cabida al papel asistencial entregado a las manos de las mujeres de las *élites* posrevolucionarias.

El ambiente urbano con todas sus ventajas relativas a una mayor densidad de redes sociales, parece haber sido más propicio para el desarrollo de las actividades crediticias de la hermandad de los Dolores y Ánimas. La composición de su membresía albergó la clave de su solidez: los cofrades construyeron un capital que pudo circular entre ellos mismos en forma de imposiciones de censos al 5 % anual. La hermandad del Rosario no parece haber consolidado un capital fuerte ni haber tenido capacidad para otorgar préstamos; simplemente la tenencia temporal de la recaudación de las limosnas o de las alhajas parece haber sido la relación más importante entre sus miembros y el patrimonio de la corporación.

Ambas instituciones gozaron del apoyo de los sacerdotes del templo en el que se instalaron, especialmente de los capellanes que darían las misas y percibirían estipendios por su labor. Pero también se observa cierta tensión en el caso de la hermandad de los Dolores y Ánimas. Tal vez porque esta hermandad, que sí tenía fincas urbanas de alquiler, capitales a censo, etc., parecía (pese a sus continuas quejas) gozar de posibilidades para mejorar las retribuciones. En cambio, en Luján los sacerdotes tenían parte muy activa dentro de la asociación.

Las reformas borbónicas no parecieron agredir fuertemente a estas dos cofradías. Más bien el golpe brutal fue asestado por las reformas del gobierno de Rivadavia quien, en la década de 1820, ordenó una revisión de las jurisdicciones para pedir limosnas y un estudio patrimonial de las hermandades. Obviamente este ataque se vio reflejado sólo en el caso de la cofradía rural, puesto que la urbana desaparece de la documentación al despuntar el siglo XIX.

Ambas cofradías sirvieron para vehiculizar las tensiones de los hermanos frente a la muerte y darles un marco de seguridad también social. La preocupación por la buena muerte y el descanso eterno se mitigaba con las obras piadosas (visitas a enfermos, concurrencia a funerales de hermanos, rezos individuales y colectivos, penitencias y procesiones compartidas) y, básicamente con el sacramento de la comunión que se daba en el ámbito de las funciones cofradiales. Es cierto que, de las dos cofradías que analizamos en particular, es la hermandad de los Dolores la que aparece como más interesada en explicitar esos temores y las prácticas espirituales.

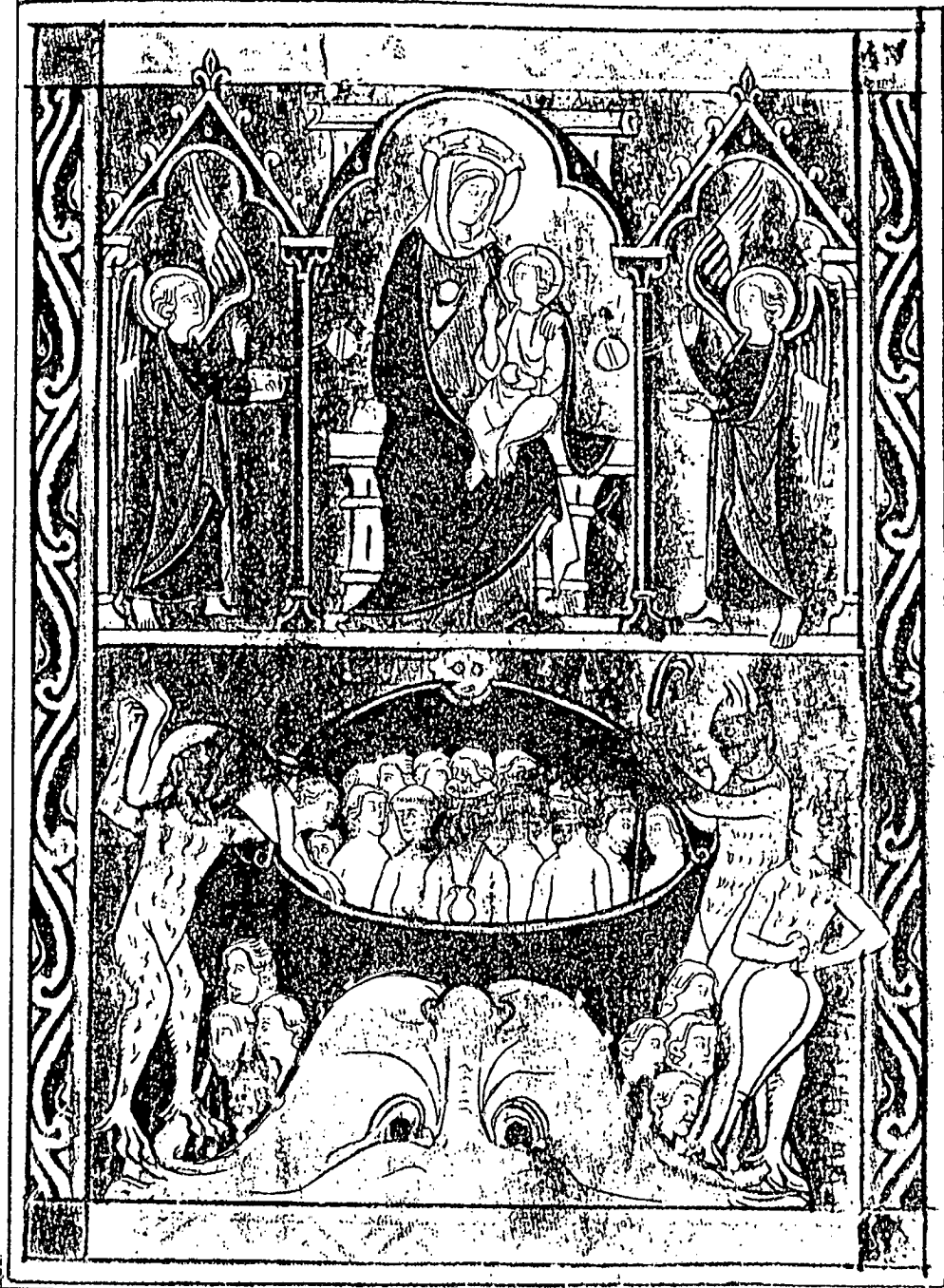


FIGURA 26. *La boca infernal del Leviatán, S. XIV.*

El Purgatorio, preocupación instaurada a partir del siglo XII, significaba una gran amenaza que nadie podía eludir, un espacio intermedio de dolor transitorio. Desde la época medieval se lo venía representando como un lugar ardiente donde padecían los humanos mientras expiaban sus pecados, antes de ascender al cielo. Si el Purgatorio era un lugar de sufrimientos, el Infierno constituía una tremenda pesadilla para el creyente, donde monstruosos ayudantes del Demonio alimentaban el fuego del suplicio (Fig. 26). Schmitt ha señalado que en la Edad Media, por ejemplo, el infierno era considerado un lugar del más allá donde “no habría redención posible”²²⁷:

“... el miedo al infierno (...) era un plato fuerte de la ideología cristiana difundida por la Iglesia. Las fauces del infierno también aparecen en la escena de los misterios que se representaban delante de las iglesias. El sadismo de los sufrimientos infernales, la ambigua sexualidad de los cuerpos monstruosos del diablo –hombre, perro y ave rapaz a un tiempo- no eran ajenos a la fascinación que suscitaban estas imágenes.”

Al influjo de los escolásticos Santo Tomás, San Buenaventura, Alberto Magno, Alejandro de Halés, la idea de la existencia del Purgatorio se fue consolidando²²⁸. A mediados del siglo XIII el Papa Inocencio IV confirma su creencia en ese estadio intermedio para el alma. Será en el año 1274 cuando se lo acepte oficialmente, mediante el II Concilio de Lyon, y se lo proclame dogmáticamente. Los concilios de Ferrara y Florencia (1438-1439) y, luego, el de Trento (1563) confirmarán su existencia. Según J. Le Goff, la Iglesia se aprovechará de la creencia en el Purgatorio llevando a la práctica todo un sistema de indulgencias, que será administrado por sus agentes a través del control de las misas, las oraciones, las limosnas y diversas ofrendas realizadas por los vivos en favor de los muertos²²⁹. La riqueza generada por ese conjunto de donaciones y de pagos por un “contrato con la divinidad” (exvotos de agradecimiento o legados realizados como obras pías para salvar el alma a través de la caridad) recaerá en manos eclesiales y dinamizará el crecimiento de su propio patrimonio.

²²⁷ Jean- Claude SCHMITT. *Historia de la superstición*. Crítica. Barcelona, 1992 (1988). p. 6.

²²⁸ Juan Javier PESCADOR. *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. COLMEX. México, 1992. p. 323.

²²⁹ Jacques LE GOFF. *El nacimiento del Purgatorio*. Trad. de Francisco Pérez Gutiérrez. Taurus. Madrid, 1981.

Mediante el sistema de las indulgencias se podían aliviar y “anular futuras penas” que contraerían los vivos o aliviar las de sus seres queridos, ya difuntos²³⁰. Rápidamente los usos de este sistema degeneraron en excesos que ni la misma Iglesia podía tolerar: el Concilio de Trento (en la sesión 25, de 1563), si bien revalidó la vigencia de las indulgencias, aplicó recortes a su aplicación para corregir abusos, limitando el número de indulgencias que se podían conceder y que muchas veces llegaron a superar cifras de perdón por decenas de miles de años... La difusión de la idea del Purgatorio hacía crecer el temor y ese temor potenciaba la búsqueda y acumulación de indulgencias, por ejemplo, a través del ingreso a las cofradías. Jacques Le Goff, primero, y luego J. Delumeau, se refirieron a este sistema como “*aritmética de las indulgencias*”²³¹. J-C. Schmitt ha ejemplificado estos abusos en la capitalización de las indulgencias en uno de sus artículos sobre la cofradía del Rosario de Colmar (Francia), entre los años 1484-1528. Las cofradías del Rosario extendieron fuertemente la práctica del rezo del rosario para acumular indulgencias y, por consiguiente, los dividendos de ese capital conocieron una progresión geométrica a partir del siglo XIII²³².

Dicho autor ha precisado que el balance de las indulgencias era pasmoso, pero que la lógica de ese sistema era flexible, ya que se adaptaba a las capacidades de cada individuo²³³, puesto que de cada sujeto dependía el caudal del esfuerzo espiritual que dedicaba a su salvación:

- “- por un Ave María: 60 días
- por un rosario completo (...): 13.380 días
- para aquel que rece un rosario cada día durante todo el año: 3 340 años de indulgencias!”²³⁴.

De esta manera, el rezo del rosario implicaba más una previsión personal para la propia salvación del alma, que un esfuerzo por salvar aquellas de los seres queridos difuntos. Schmitt ha verificado, además, la existencia de una tendencia a la individualización de las prácticas religiosas en Colmar, puesto que desde el auge del rezo del rosario los fieles adquirirían la salvación sin necesidad de continuar la tradicional

²³⁰ Juan Javier PESCADOR. *De bautizados a fieles difuntos...* op. cit. p. 325.

²³¹ Jacques LE GOFF. *El nacimiento del Purgatorio...* op. cit. y Jean DELUMEAU. *La peur en Occident*. Fayard. París, 1978 (hay versión castellana en Taurus, 1989)

²³² Jean-Claude SCHMITT. “La confrérie du Rosaire de Colmar (1484-1528)”. *Culture et Vie Spirituelles, Les dominicaines d'Unterlinden*. Colmar, 2000. p. 183.

²³³ Jean-Claude SCHMITT. *Ib.* p. 184.

²³⁴ Jean-Claude SCHMITT. *Ib.* p. 184.

actividad de la oración colectiva. Así, "las formas de la vida confraternal son reducidas al mínimo"²³⁵

Paralelamente al creciente temor ante el Purgatorio, la Virgen (figura que representaba la bondad y la capacidad de perdón maternal) fue constituyéndose como abogada de los pecadores quienes recurrían a ella para alejarse de los peligros infernales o librarse más rápido de los suplicios temporales de ese estadio intermedio: Ella tenía habilidades para confrontar al Demonio o aliviar a los purgantes.



FIGURA 27.
*María y las
almas del
purgatorio.*
Pedro Machuca.
Museo del Prado,
Madrid.

María ha sido pintada frecuentemente como una madre que calma la sed de los sufrientes con la leche espiritual de su propio seno.

²³⁵ Jean-Claude SCHMITT. Ib. p. 183.

Por cierto, las imágenes lactantes también aluden a la recompensa divina que hace María a ciertos humanos por sus especiales cualidades y acciones. Éstos suelen ser santos y, sobre todo, sus defensores ante los contrarios al marianismo. Es el caso de su dilecto San Bernardo, quien ha sido recompensado con tres gotas de su leche y abundantemente representado en la pintura (Fig. 28) o, también, si preferimos tomar un ejemplo de la pintura que circulaba en el Río de la Plata colonial, el de Santa Catalina (Fig. 29).

La idea que parece estar detrás de la imagen lactante de María, es una referencia tácita a la frase cristiana de la Pasión, cuando Jesús con el último aliento dice a su Madre que tiene un nuevo hijo en el joven apóstol que está a su lado, y a través de esa extensión de la maternidad, la exégesis suele ver una ampliación que incluiría, por extensión, a todos los cristianos. Se ha visto frecuentemente a la imagen de la Virgen como Madre espiritual de los fieles y, de manera especular, también la Iglesia se ha constituido en madre.

FIGURA 28.
*Lactación de
San Bernardo.*
Alonso Cano,
s. XVII.
Museo del Prado,
Madrid.





FIGURA 29. *Lactación de Santa Catalina.*
Serie de Santa Catalina. Córdoba (Argentina), S. XVIII

Cuadro restaurado por un equipo de la Fundación Tarca.

El escapulario, compuesto por dos pequeñas piezas rectangulares de lana marrón, unidas y colgadas de un cordón, cinta o cadenita, y que suele llevar una imagen de María o el Sagrado Corazón fue un objeto simbólico difundido por los carmelitas seguidores del sacerdote inglés San Simón Stock, a partir de 1251. Uno de los rectángulos se lleva adelante, sobre el pecho, y el otro en la espalda. Este objeto representa el hábito original (una túnica marrón con una abertura para la cabeza) que, según la tradición, la Virgen le habría entregado a Stock durante una aparición en su celda en momentos de grandes tribulaciones para su orden puesto que los carmelitas no estaban gozando de aceptación en Europa, agravado por el hecho de que al concederles permiso para vivir en las ciudades muchos religiosos optaban por llevar una vida menos sacrificada entrando en otras órdenes regulares y alejándose de la tradicional inclinación por el trabajo manual del Carmelo. La aparición de la Virgen sucedería como una prueba de atención a las súplicas de Simón Stock y el escapulario serviría como prenda

de un pacto que distingue y legitima su corporación. Como hemos dicho, el escapulario representa el hábito marrón y la capa blanca con que San Simón dice que estaba vestida la Virgen, cuando acudió rodeada de ángeles, y le entregó diciéndole:

“Recibe, hijo mío, el hábito de tu orden, privilegio sagrado para ti y para todos los religiosos del Carmen, prenda de mi amor materno, pacto de paz y eterna alianza. He aquí un signo de salvación y salvaguarda en los peligros. El que muera revestido de este hábito, no padecerá el fuego eterno”²³⁶.

Advertimos que el escapulario ha sido pensado desde sus orígenes como un “*signo de salvación y salvaguarda*”, que parece destinado a cumplir una función similar a un talismán: los peligros del infierno se disipan ante el poder de este objeto estrechamente vinculado a la persona divina de María. La tela, semejante a la que se supone ha estado en contacto con la carne de la Virgen y que ha acompañado su integridad corporal y espiritual a salvo de la corrupción (como se ha esgrimido durante las discusiones en torno a la ascensión de María a los cielos) es, a partir de este símbolo, ofrecida para protección de sus seguidores siendo a la vez un talismán y un objeto de distinción. La misma Virgen le habría transmitido ese poder antes de dejarlo en manos de Simón Stock, y a su vez, ese poder se transmite a los otros escapularios que se consagran y posteriormente se entregan a los carmelitas y a los miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen.

El escapulario debe ser bendecido e impuesto por un sacerdote, únicamente los enfermos internados o los soldados durante la guerra pueden imponerse a sí mismos un escapulario previamente bendecido, rezando una oración a la Virgen del Carmen²³⁷.

La iconografía ha mostrado, en principio, a la Virgen dando el hábito o un paño a San Simón, pero luego se fue difundiendo la imagen que reemplazaba la prenda de vestir por el pequeño escapulario, como si esa mínima porción de tela pudiese representar el todo en la misma función²³⁸.

En el año 1322, el Papa Juan XXII anunció que había visto una aparición de la Virgen que le dijo que “consolaría en el purgatorio a los cofrades del Santo escapulario,

²³⁶ Palabras atribuidas a la Virgen, según San Simón Stock, en la noche del 15 al 16 de julio de 1251.

²³⁷ Paula Verónica REINGOLD. *Nuestra Señora del Carmen. Madre en la vida y en la muerte*. Editorial Santa María. Buenos Aires, s/f. p.16.

²³⁸ Michel VOVELLE. *Les ames du purgatoire, ou le travail du deuil*. Gallimard. París, 1996. p. 160.

sacándolos de este lugar el primer sábado después de su muerte”²³⁹. Tras semejante revelación, el 7 de julio de 1322 el Papa emitió, en Avignon, la *Bula Sabatina* por el privilegio de liberar las almas el sábado. Las promesas supuestamente reveladas por María a Juan XXII fueron las siguientes:

“Asistiré la noche de la muerte a quienes lleven con fe mi escapulario, mi medalla o mi imagen. Si se portan para conmigo como hijos cariñosos, yo me portaré con ustedes como madre amabilísima. Bendeciré las casas donde mi imagen sea honrada, y donde recen cada día alguna oración. Si se esfuerzan por alejar el pecado de su vida, yo me esforzaré por alejarles las desgracias y calamidades. Quienes quieran gozar de felicidad y santidad, hagan lo que Jesús les dice y yo rogaré por ellos ahora y en la hora de la muerte”²⁴⁰

El escapulario siempre debe ser llevado sobre el pecho, y su adquisición implica el acceso individual a ciertas indulgencias plenarias, por ejemplo, el día de la entrada en la cofradía, todos los miércoles del año, por la asistencia a misa en los días de fiesta de diferentes advocaciones marianas e incluye más indulgencias concedidas el día de la muerte. También se consiguen indulgencias parciales, que son aquellas que se reciben a cambio de obras de piedad y caridad (por cada obra corresponden cien días de indulgencias).

El ejercicio de obras piadosas favorecía la acumulación de indulgencias parciales y el uso del escapulario²⁴¹ durante ciertas fechas implicaba la obtención de indulgencias plenarias:

- El día del ingreso a la cofradía (contritos, confesados y comulgados) se asienten en ella y cumplan el ritual
- En la Solemnidad de la Santísima Virgen del Carmen (16 de julio)
- En el día de la muerte si (debidamente contritos, confesados y comulgados) invocasen el Dulcísimo Nombre de Jesús
- Los que debidamente contritos, confesados y comulgados asistieren a una Procesión dominical por mes, en el caso de los enfermos e impedidos aquellos que visitaren una capilla del Carmen y orasen, los que no supiesen leer el Oficio Parvo de na. Sra, deberán rezar 50 Aves Marías.
- Los días en que rezaren de rodillas por las Ánimas del Purgatorio, la paz, la concordia de los príncipes cristianos, la extirpación de las herejías y la exaltación de la Santa Madre Iglesia

²³⁹ *Manual de las hijas de María Inmaculada. Para las reuniones externas. Escrito por las hijas de la Caridad.* París. Roger et F. CHERNOVITZ. 1896, p. 659.

²⁴⁰ Papa Juan XXII. *Bula Sabatina*. Avignon, 7 de julio de 1322.

²⁴¹ Con el paso del tiempo, el papado autorizó la posibilidad de reemplazar el escapulario de lana por una medalla de metal bendecida, para evitar la acumulación de parásitos.

- En la festividad de San Simón Stock (16 de mayo)
- En la festividad de San Elías Profeta (20 de julio)
- En la festividad de Santa Teresita del Niño Jesús (1 de octubre)
- En la festividad de Santa Teresa de Jesús (15 de octubre)
- En la festividad de todos los Santos de la Orden (14 de noviembre) y en las fechas vinculadas a San Joaquín, Santa Ana, San José, y en todas las celebraciones marianas, si visitasen y orasen en alguna iglesia carmelita, *idem* a las que ganarían si visitaren las estaciones de las iglesias de Roma
- En la festividad de San Juan de la Cruz (14 de diciembre)

En el año 1800 la Archicofradía del Santo Escapulario de María Santísima del Carmen y Hermandad de Ánimas, de la parroquia de la Concepción (ciudad de Buenos Aires), gestionó ante la autoridad competente la reimpresión de unas noticias de indulgencias dadas en Sevilla y que pretendía reclamar para sus miembros²⁴² (Ver: Apéndice Documental).

Con el propósito de difundir aún más la devoción por María entre los hermanos que vestían su escapulario, la cofradía se dispuso a imprimir y dar a conocer las indulgencias que distintos Papas habían otorgado a su corporación. Para ello se valieron de un facsímil impreso durante el siglo XVIII por la hermandad homónima de la ciudad de Sevilla (España), y resolvieron usarlo como ejemplo y modificar el encabezado y el pie del impreso, adaptándolo a sus necesidades. Los cambios realizados fueron muy pocos, pero se destaca que las misas rezadas por cada hermano el día de su fallecimiento pasan de ocho a tres; luego del entierro, se mandarían celebrar una misa cantada y con vigilia más otras tres misas rezadas en sufragio de su alma. También se registró una modificación en la pauta habitual de las limosnas obligadas: para Sevilla la limosna se daba semanalmente mientras que los cofrades porteños propusieron dar limosna anual. Se hacían correr las averiguaciones y se verificaba el pago de las limosnas anuales como condición indispensable para que se celebrasen las misas y el ritual con el túmulo y el paño negro de la hermandad: tener las cuentas al día era fundamental para que el rito de pasaje al más allá se pudiera celebrar de la manera más propiciatoria²⁴³.

²⁴² AGN. Sala IX. Justicia. 31-7-7. Leg. 41. Expte. 1200. *Para que los cofrades del Carmen y Ánimas logren noticias de las gracias e indulgencias del Escapulario y muden pie y cabeza del documento.* Buenos Aires, 1800.

²⁴³ AGN. Sala IX. Justicia. 31-7-7. Leg. 41. Expte. 1200. *Para que los cofrades del Carmen y Ánimas logren noticias de las gracias e indulgencias del Escapulario y muden pie y cabeza del documento.* Buenos Aires, 1800.

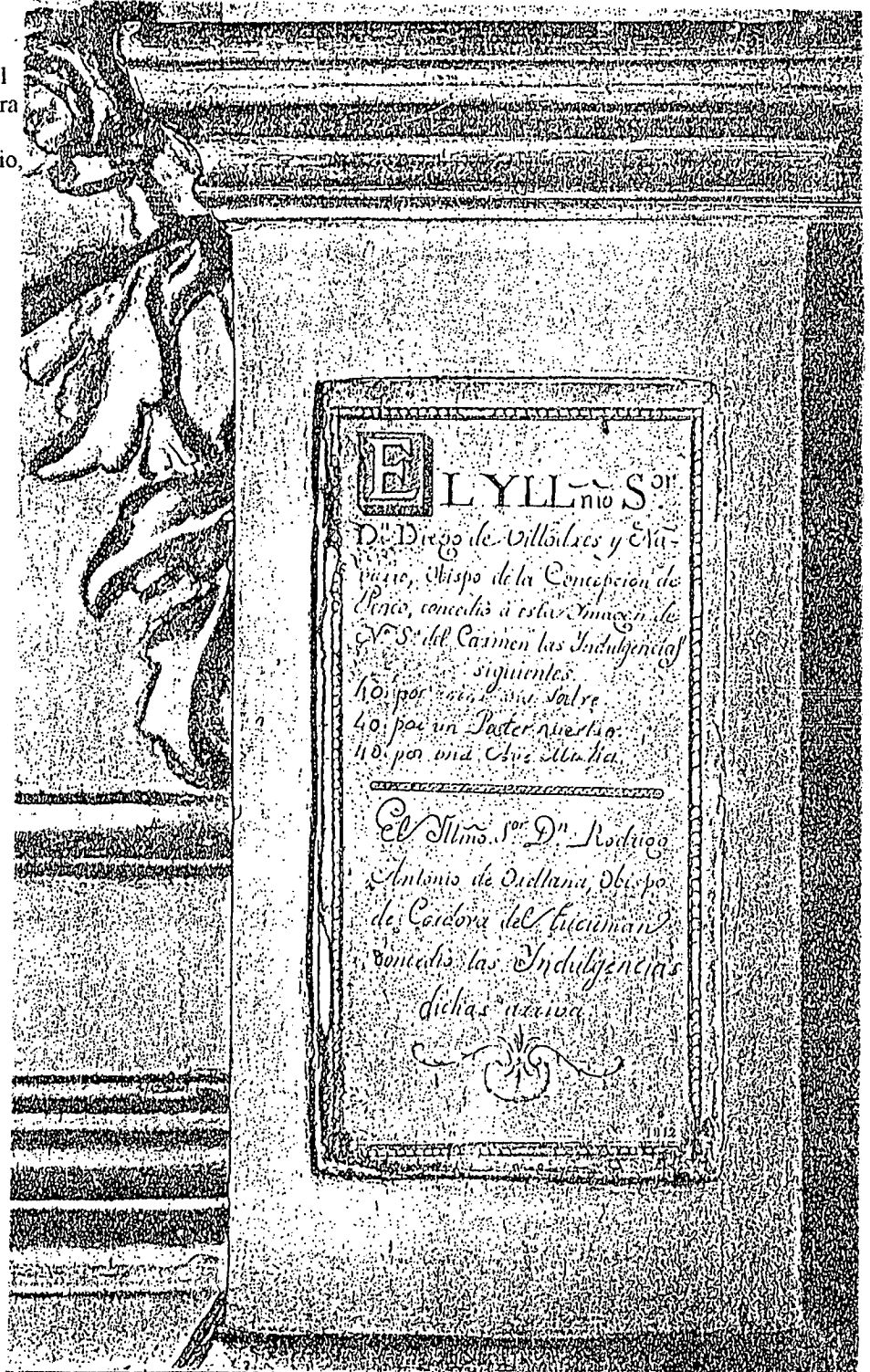
FIGURA 30.
Virgen del Carmen.
Talla de madera
Policromada.
Templo de San Ignacio,
Buenos Aires.

Probablemente
esta imagen
llevase un escapulario
colgando de su mano
derecha.



FIGURA 31.
Inscripción del pie del
altar de Nuestra Señora
del Carmen.
Templo de San Ignacio,
Buenos Aires.

Se observan las
indulgencias
concedidas a
cambio de las
oraciones rezadas
a la imagen.



Así como la contabilidad de las indulgencias puede observarse claramente en el documento que acabamos de mencionar, también la estatuaría religiosa de la época expresa la inquietud de los practicantes por adquirir años, días, horas de salvación y el uso que las autoridades eclesiásticas hacían de ella para atraerlos: el pedestal de la imagen de Nuestra Señora del Carmen del templo porteño de San Ignacio muestra una inscripción con las “*indulgencias concedidas por el obispo a la imagen de la Virgen*”. Conviene aclarar que *las indulgencias eran para quienes se acercaran a rezar distintas oraciones ante la imagen de la Virgen...* (Figs. 30 y 31). Probablemente, aunque no aparece en la fotografía, la imagen llevara un escapulario colgando de su mano derecha.

La visión de la Virgen, vestida de hábito marrón y capa blanca, inspiró a la orden de San Simón Stock a tomar los mismos colores para sus ropajes. El escudo de la orden de los carmelitas ostenta tres estrellas, dos marrones y una blanca, y una cruz por encima del dibujo del Monte Carmelo. Arriba del escudo hay una corona con doce estrellas (probable alusión a la Mujer de la Visión del Apocalipsis de Juan) y una mano del profeta Elías blandiendo una espada, y también una cinta escrita en latín que dice: “Me consume el celo por el Señor Dios de los Ejércitos”. Elías fue un profeta que, según el Antiguo Testamento, aproximadamente en el 900 AC, reconvirtió a Israel en la fe de Yavhé tras lo cual mandó matar a 450 profetas del dios Baal. Posteriormente concitó la lluvia en lo alto del Monte Carmelo que acabó con una tremenda sequía que venía asolando a Israel.

Los carmelitas se encuentran entre los cristianos que apoyaron la idea de que la Virgen fue *Asumpta* a los Cielos; ellos habían conservado ese lugar como centro de oración en la antigüedad. A partir del siglo XII, el Monte Carmelo contaría con una capilla en honor a María que atraía a los peregrinos y que era atendida por los ermitaños de la orden (aprobada por el Papa Honorio III, en 1226). Apenas doce años después tuvieron que emigrar a Europa debido a las persecuciones practicadas por los mahometanos.

Es curioso que en esta tradición se destaque tanto el peso de la muerte. La espada y la cinta del escudo carmelita recuerdan esa vocación de holocausto a mano de los ejércitos de Dios que dieron muerte a los 450 profetas de Baal, las doce estrellas que aluden a la Mujer Vestida de Sol refieren a un pasaje del Apocalipsis o a la Inmaculada Concepción: Recordemos que la muerte deviene del pecado de Eva, la antítesis de María. Mientras que, por el contrario, el sentido del uso del escapulario resalta un deseo

de vestir la carne, y estar prevenido ante la hora de la propia muerte, para así proteger el alma. Por cierto, aquellos individuos que formaban parte de una tercera orden estaban autorizados para ser enterrados con el hábito de los regulares. Como resultado de las revelaciones atribuidas a la Virgen, el escapulario de los terciarios carmelitas era notablemente estimado y despertaba un gran atractivo a la hora de elegir dónde ingresar.

El escapulario y también el uso y rezo del rosario (práctica difundida por los dominicos) servían como protección contra el mal. La Virgen solía ser representada otorgando escapularios o rosarios a los fieles que entraban a las cofradías y hermandades del Carmen, la Merced o del Rosario. Como hemos dicho, el pago de un variable número de misas ayudaba a adquirir el perdón y restar días en el Purgatorio. La caridad también aseguraba buena parte de esa purga. Una pintura presentada por Michel Vovelle en su libro sobre las almas del Purgatorio (Fig. 32) muestra a los pecadores entre llamas, algunos de ellos asistidos por ángeles que los alzan hacia la salida, mientras que la Virgen, con el Niño en los brazos, otorga un rosario a un santo que parece haber cumplido con dos de los principales requerimientos: las misas por su alma y la caridad para los pobres. Se puede apreciar el rosario en manos de la Virgen, la imagen eucarística arriba a la izquierda y la limosna en la puerta de la casa, a la derecha²⁴⁴.



FIGURA 32.
*Virgen con
un santo
intercediendo
por las almas
del purgatorio.*
Autor Anónimo,
S. XVIII
Queige (Savoie).

²⁴⁴ Michel VOVELLE. *Les âmes du purgatoire, ou le travail du deuil*. Gallimard. Paris, 1996. Fig. 53. p. 149.

La costumbre del rezo del rosario aumentó fuertemente a partir del siglo XVII y especialmente durante el siglo XVIII, en medio del fervor que inflamó el culto a María, en particular, por influencia de la orden regular de los sacerdotes de Santo Domingo.

San Luis M. Grignion de Montfort nació en 1673, en Bretagne (Francia). Murió a los 43 años, pero llegó a ser reconocido por su defensa de la Madre de Jesús y por su campaña de difusión de la práctica del rezo del Rosario y la *Coronilla de la Virgen*, compuesta por tres Padrenuestros y doce Avemarías²⁴⁵. Los doce Ave Marías²⁴⁶ corresponden, según Grignion de Montfort, a una referencia bíblica: la Visión del Apocalipsis según San Juan (las doce estrellas que coronan la cabeza de la mujer vestida de sol y con la luna a sus pies)²⁴⁷.

Esta práctica podía ir acompañada por el uso habitual de cadenas de hierro para que el cristiano tuviese un recordatorio continuo de sus votos y promesas del bautismo: estas cadenas eran interpretadas como gloriosas señales de la muerte y, a la vez, de la sagrada esclavitud prometida a Dios²⁴⁸, de manera tal que esos suplicios revierten en un camino hacia la gloria. Otras prácticas recomendables eran la consagración después de los ejercicios preparatorios²⁴⁹, ejercer la devoción especial al misterio de la Encarnación²⁵⁰, gran devoción al Ave María y al Rosario²⁵¹, el rezo del *Magnificat*²⁵² y practicar el desprecio por el mundo²⁵³. Según lo expresa San Luis Grignion de Montfort, la Virgen advirtió al beato Alano de Rupe autor de "*De dignitate Rosarii*", con las siguientes palabras:

“Sábet, hijo mío, y hazlo conocer a todos que una señal probable y próxima de condenación eterna es tener aversión, tibieza y negligencia en rezar la salutación angélica, que reparó a todo el mundo”²⁵⁴

²⁴⁵ San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Tratado de la Verdadera Devoción a la Santísima Virgen*. Lumen. Buenos Aires, 1989. (escrito a principios del siglo XVIII, fue editado por primera vez en 1842). Para las oraciones que propone como ejercicios espirituales, ver: “Cap. VIII. Prácticas particulares de esta devoción. Art. I. Prácticas Exteriores”. pp. 151-167. Algunas oraciones mencionadas pueden leerse en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁴⁶ El breve texto del Ave María se puede consultar en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁴⁷ La visión de San Juan se puede leer en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁴⁸ San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Tratado de la Verdadera Devoción...* op. cit. p. 157.

²⁴⁹ San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Ib.* pp. 152-155.

²⁵⁰ San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Ib.* pp. 159-163.

²⁵¹ San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Ib.* pp. 163-166.

²⁵² San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Ib.* pp. 1166-167. Ver el *Magnificat* en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁵³ San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Tratado de la Verdadera Devoción...* op. cit. p. 167.

²⁵⁴ *De dignitate Rosarii* (cap. 2). Citado en: San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. *Ib.* pp. 163-164.

Y Alano de Rupe continúa diciendo:

“... no tengo mejor secreto para conocer si una persona es de Dios, que si le gusta rezar el Ave María y el rosario (...) El Ave María bien rezada, es decir, con atención, devoción, modestia, es, según los Santos, el enemigo del diablo, que le pone en fuga, y el martillo que le aplasta, la santificación del alma, la alegría de los ángeles, la melodía de los predestinados, el cántico del Nuevo Testamento, el placer de María y la gloria de la Santísima Trinidad. El Ave María es un rocío celestial que hace al alma fecunda, es un beso casto y amoroso que damos a María...”²⁵⁵

Pese a que, tanto Alano de Rupe como Grignion de Montfort hicieron mucho hincapié en la humildad y sumisión de la Virgen, la especial devoción dedicada a María a través de las oraciones implicaba un acercamiento a Dios, puesto que toda palabra dirigida a ella con sentimiento, se suponía que sabría transmitirla al Creador. En este juego de transmisiones, la humildad se destaca pero al mismo tiempo, se produce un efecto de espejo, en el que se van reflejando los gestos de sumisión y piedad.

Los dolores del Hijo se reflejan en los dolores de la Madre²⁵⁶ (Fig. 33). La espada que atraviesa el corazón de María por la pena de su Hijo, anunciada proféticamente, se compara con la herida de la lanza que hirió su costado. El rostro de María en la Piedad, refleja el dolor padecido por el Hijo muerto. En la Fig. 33 que presentamos y que proviene de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales de Buenos Aires, las estaciones de la Pasión (como en el Rosario), señalan las horas de sufrimiento y las coordenadas por las que pasó el Cristo. Hay 24 círculos rellenos con textos que describen los últimos hechos de Jesús y que representan las 24 horas del día; por fuera de esos hitos temporales, otros 24 círculos encierran escenas (que tampoco se pueden ver bien en la copia que obtuvimos) relacionadas con esos mismos hechos: son las coordenadas espacio-temporales de la Pasión que, en el centro del Reloj, presentan la vida que contempla la muerte: la Madre que mira a su Hijo. Es un ejemplo del sacrificio y una advertencia de la temporalidad de la vida.

²⁵⁵ *De dignitate Rosarii* (cap. 2). Citado en: San Luis M. GRIGNION DE MONTFORT. Ib. p. 165.

²⁵⁶ Para detalles sobre los Misterios Dolorosos del Santísimo Rosario, ver el Apéndice Documental de esta Tesis.

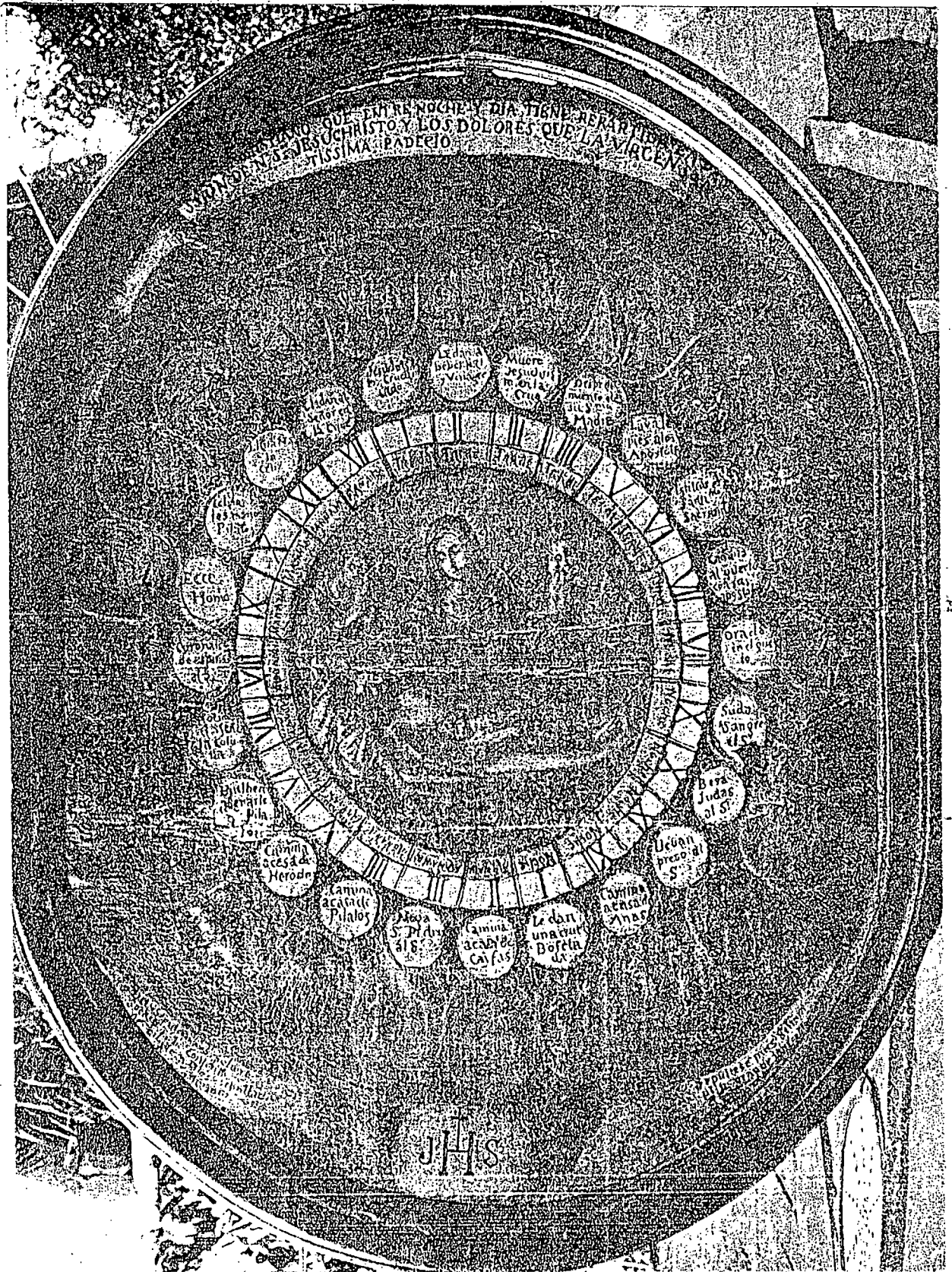


FIGURA 33. El reloj de la Pasión
Santa Casa de Ejercicios. Buenos Aires.

Los padecimientos de la Madre por su Hijo son reconstruidos o reinterpretados en algunos ejercicios espirituales llevados a la práctica por los creyentes, especialmente por los cofrades o terciarios²⁵⁷. La imitación de las figuras modélicas del catolicismo, por ejemplo, a través del desprecio por el mundo, mediante el sacrificio y la humillación (aunque sea temporalmente, o bajo control dentro de ciertas fechas del calendario religioso), les permite a los creyentes acercarse un poco más a ese terreno donde algunos serían salvados después de su muerte... El rezo de los misterios dolorosos, la recurrencia del pensamiento en los sufrimientos y las llagas de Cristo durante la Pasión, los padecimientos de la Madre, la permanente alusión a las heridas del Señor y la contemplación de las imágenes dolorosas de María, Jesús y los mártires de la Iglesia, provocarían en el creyente, una tremenda angustia y una gran carga de sentimiento de culpabilidad: La reiteración de la expresión “*duélome...*”, no podía pasar sin dejar huellas en el sujeto cristiano (Fig. 34).

²⁵⁷ También se pueden observar algunos ejemplos de esta reinterpretación de los dolores de María o de Cristo, en los reglamentos de la Hermandad de los Dolores y Ánimas de la catedral portorriqueña. Vcr: Apéndice Documental de esta Tesis.



FIGURA 34.
Duélome de los Dolores de la Virgen.
A devoción de Luis Phelipe Neri de Alfaro.

La noción de “buena muerte” parece haber tenido una importante significación: de las condiciones en que se encontraba el sujeto en el momento de dejar la vida y entrar en la muerte dependía, en gran medida, su paso por el Purgatorio. El bautismo, la confesión de los pecados, el sincero arrepentimiento, la redacción del testamento y la extremaunción antes de la partida del alma, eran ritos necesarios para facilitar la salida del purgatorio y alejar los peligros del infierno. El testamento tenía un papel muy importante: La misma Iglesia lo consideró un acto religioso que debía imponerse más allá de la riqueza de cada uno de los fieles, y bajo pena de excomunión. Los médicos y cirujanos coloniales estaban obligados a advertir a sus pacientes en riesgo de muerte, acerca de la necesidad de cumplir con la confesión cristiana y, de no hacerlo, la cámara y el fisco podían multar a los profesionales responsables con diez mil maravedíes...²⁵⁸

M. I. Seoane ha investigado un gran corpus documental sobre testamentos porteños del siglo XVIII en busca de la vivencia de los fieles en relación a lo propuesto en el *segundo día del Ejercicio de la Buena Muerte*, del obispo San Alberto²⁵⁹. Ese ejercicio propone para los cristianos, que el testamento debe redactarse a conciencia en momentos en los que se goza de salud y así poder disponer sabiamente del patrimonio y dejar las cuentas (materiales y espirituales) en orden, evitando contiendas posteriores entre herederos y descargando la conciencia y brindando ayuda a quienes la necesitaren. San Alberto sugirió, también, que era más seguro cumplir el testamento de por sí, que fiarlo al cuidado de los albaceas y propuso como especial protector y abogado a San José (esposo y protector de la Virgen y Jesús) al cuidado del alma de los testadores.

La investigación de Seoane ilumina ciertos hábitos claves en la forma de redactar los testamentos porteños cuyo sentido va más allá de meras fórmulas impuestas por las escribanías: la elección de los mediadores, las advocaciones, la mortaja, la dominancia de ciertos nombres de pila, la selección del lugar del entierro, etc. son cuestiones fundamentales en el sistema de creencias que compartían los diferentes grupos sociales de la colonia y que, además, expresaban con bastante precisión sus preferencias y capacidades personales. El análisis de los datos demostró que “el

²⁵⁸ María Isabel SEOANE. “El testamento: panacea de la muerte cristiana. La vivencia de los fieles en el Buenos Aires del siglo XVIII con relación a lo propuesto en el día segundo del Ejercicio de la Buena Muerte del obispo San Alberto”. Buenos Aires, s/f.

²⁵⁹ Fray José Antonio de SAN ALBERTO. *Voces del pastor en el retiro dispartador y ejercicios espirituales para vivir y morir con la asistencia del glorioso Patriarca San José que dirige a todos sus feligreses*. Buenos Aires. MDCCLXXXIX, pp. 201-209. En: María Isabel SEOANE. “El testamento: panacea de la muerte cristiana...”, Apéndice documental. op. cit. pp. 463-466.

ejercicio del derecho de sepultura era personalísimo del testador (...) no así la elección de la mortaja²⁶⁰ (que recaía en la oportuna decisión del albacea); la mayoría de los testamentos proclamaba intercesores: entre ellos, la Virgen (bajo diversas advocaciones) se mantiene en indiscutido primer puesto a lo largo del siglo XVIII; generalmente aparece como "serenísima Reina de los Ángeles, Madre y Señora Nuestra", pero a fines del siglo comienzan a denominarla "Emperatriz de los Cielos" y referirse a los santos y santas como miembros de la "Corte celestial" o "Corte Soberana". Hacia 1800, aparecen alusiones a la perpetua virginidad de María. En segundo lugar, como intercesor, figura el Ángel de la Guarda y, en tercer puesto, San José; en la cuarta posición aparece el Santo del nombre de cada individuo.

Los nombres de pila de los testadores revelan las devociones preferenciales de sus padres o, muy habitualmente, el respeto paterno por el día del santoral cristiano que corresponde al nacimiento del testador²⁶¹. Entre los nombres masculinos predomina el de Francisco, seguido por un empate entre Juan y José, en tercer lugar figura Antonio y en cuarto, Pedro. Entre los nombres de pila femeninos, María es la más recurrente, la siguen Petrona, luego Juana y en cuarto puesto, Ana.

Pese a todas las recomendaciones de la Iglesia y la corona, los porteños del siglo XVIII dejaron la redacción de sus testamentos para la hora de su enfermedad: así lo hizo casi el 70% de los testadores registrados por Seoane. Los testadores sanos, alcanzaron un 32% y hubo un pequeño resto sobre el que no se indica el estado de salud²⁶². La idea de que la vida terrena es un paso hacia el más allá, cargaba de angustias a los creyentes. Esa dualidad ha sido expresada en la pintura o la escultura. Una pintura del año 1836, que se encuentra en la Santa Casa de Ejercicios Espirituales de la ciudad de Buenos Aires, representa esta ambivalencia para el sujeto. La mujer demediada es, por un lado, la vida: Vestida y con una flor en la mano; y, por la otra, la muerte: Medio esqueleto que blande una guadaña (Fig. 35). La Iglesia alimentaba los temores y prescribía los comportamientos pero también alentaba a los creyentes con el premio de la redención de los pecados: Jesús (quien se habría encarnado y muerto por los hombres) habría resucitado venciendo a la muerte y prometía a los creyentes que, si eran buenos practicantes, serían rescatados para una vida eterna junto a Él, en los cielos.

²⁶⁰ María Isabel SEOANE. Ib. p. 438.

²⁶¹ María Isabel SEOANE. Ib. pp. 448-450.

²⁶² María Isabel SEOANE. Ib. cit. p. 458.



FIGURA 35. *La Muerte y la Vida*. Jean Visier, 1836.
Santa Casa de Ejercicios Espirituales. Buenos Aires.

Dos breves frases bíblicas acompañan esta imagen demediada: A la izquierda, junto al esqueleto, dice "Sus pies descienden a la Muerte" (Prov. C5. V5); del otro costado, junto a la mitad viva de la mujer: "Mira que están cerca los días de su muerte" (Deut. C.31. V.14)

La opinión de Jean Wirth acerca de que las vestiduras, además de cubrir la desnudez, a partir de la baja Edad Media representan la carnalidad parece bastante comprobada en esta imagen²⁶³. La dualidad de la vida y la muerte encadenadas, no hace más que poner énfasis en la temporalidad de la primera y los imprevisibles plazos para saldar esa deuda personal que todo sujeto contrae al nacer y que se amplifica con los pecados humanos, ante la Justicia divina. Deuda que puede mermar si se acumulan indulgencias por buenas obras. El advenimiento imprevisto de la muerte es un riesgo latente que aumenta la ansiedad del sujeto creyente, puesto que esa hora puede sorprenderlo con las cuentas muy en rojo... en cierta forma, a esto se alude con la expresión “*economía espiritual de la salvación*”, concepto que va todavía más allá de la *aritmética de las indulgencias*, propuesta por Le Goff, en el sentido de que subraya la relación entre el capital espiritual acumulado y las deudas que aquél puede saldar, y es más que un conteo de indulgencias.

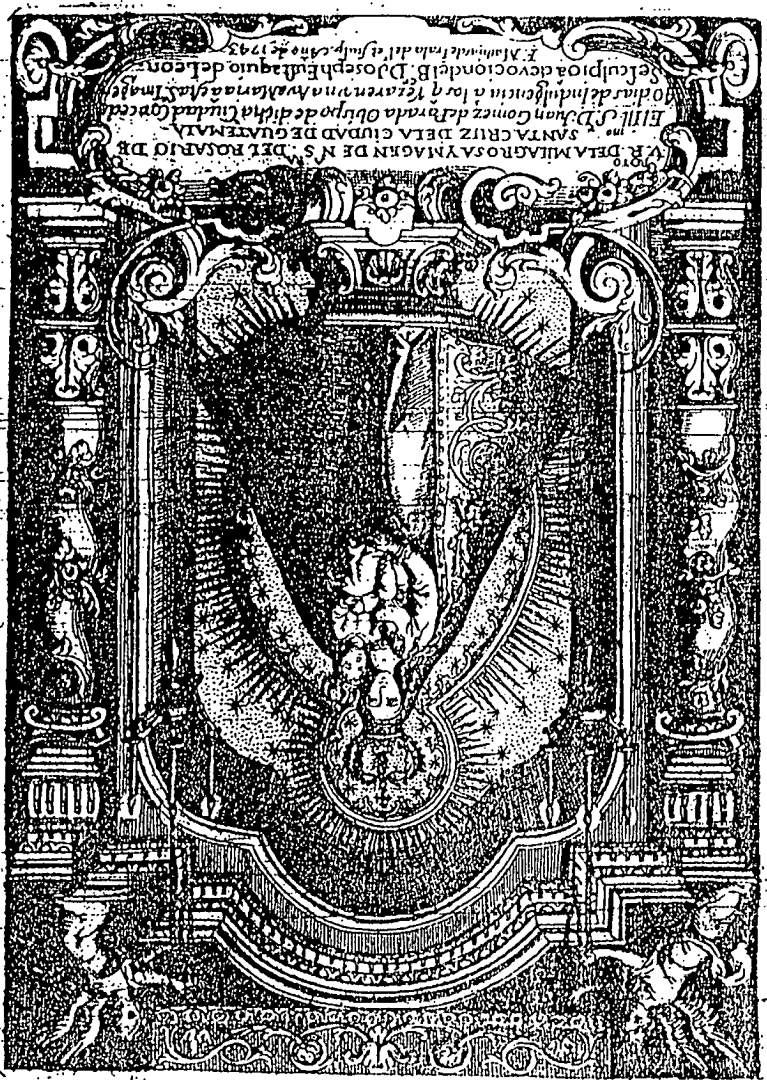
En el acto de rezar las oraciones en la búsqueda de las indulgencias constituye una especie de contrato por el cual el orante aporta sus votos para obtener, a cambio, días o años de perdón para sus pecados. La Iglesia garantiza la legitimidad de la redención de los pecados mediante las indulgencias concedidas a cambio de la devoción a una imagen u advocación.

Presentamos un exvoto gráfico (obtenido en el AGI de Sevilla) realizado en la ciudad de Guatemala a mediados del siglo XVIII, que ilustra el intento de esa relación contractual entre el creyente y la Virgen: María se constituye, ante los ojos del devoto, en una especie de “*Espejo de Justicia*” que habría de reflejar la protección divina irradiando, a cambio de las oraciones y de la impetración del objeto (un grabado con su imagen) el favor a su solicitante. En dicha imagen se ha hecho constar el nombre del obispo que legitima las indulgencias, el nombre del comanditario del exvoto e, inclusive, el nombre del artista que lo realizó (Fig. 36). El rezo del Ave María, frente a esta imagen de la Virgen del Rosario con el Niño, implicaba la obtención de 40 días de indulgencias.

²⁶³ Jean WIRTH. “L’apparition du surnaturel dans l’art du moyen âge”, Françoise DUNAND, Jean-Michel SPIESER et Jean WIRTH. *L’image et la production du sacré*. Meridiens Klincksieck. París, 1991. pp. 150-156.

FIGURA 36. Milagrosa Ymagen de N. S. Del Rosario de Santa Cruz
 De la ciudad de Guatemala. F. Matijas de Irala. Guatemala, 1743.
 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla. Mapas y Planos. Serie: Estampas, Nº 220.
 Exvoto con indulgencias.

Speculum Justicie, protegeme.



En un sentido semejante, en los documentos relacionados con las capellanías, las obras pías, y los testamentos del México colonial, por tomar un ejemplo, algunos investigadores han encontrado numerosas referencias a un concepto de la época denominado “carrera de salvación” y que Gisela Von Wobeser ha interpretado de la siguiente manera:

“... Las acciones que realizaba cada persona para lograr la salvación variaban según sus inclinaciones personales, su disposición a la renuncia y al sacrificio y 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 de *carrera de salvación* para referirse a él”²⁶⁴.

El concepto de “economía espiritual” utilizado, entre otros autores, por Asunción Lavrin²⁶⁵, refiere a la acumulación de actos de piedad, oraciones por el alma, rezos que implican la obtención de indulgencias, limosnas, donativos y mandas forzosas que funcionarían como paliativos de una deuda espiritual contraída por las personas mediante sus errores y pecados.

La forma en que se realizaba la acumulación de estas inversiones espirituales estaba estrechamente vinculada a las acciones concretas dentro del mundo material. Es así que para lograr esas gracias, por ejemplo, había que dar limosnas, colaborar con las actividades económicas de las instituciones cofradiales, crear y fortalecer un patrimonio que las sostuvieran. La caridad, una virtud teologal, era practicada individualmente pero la responsabilidad de su administración podía recaer en manos de una corporación. Así se establecieron misas para los pobres que no podían enfrentar sus gastos, entierros para los indigentes y para los reos de la cárcel, hospitales que extendían sus servicios por fuera de las hermandades. La Hermandad de la Caridad de la ciudad de Buenos Aires, prestigiosa asociación de la *élite* mercantil porteña, poseía un importante patrimonio (que incluía una importante estancia en la Banda Oriental) destinado a ayudar a los pobres, huérfanos y viudas, mediante la ayuda hospitalaria.

²⁶⁴ Gisela VON WOBESER. *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700-1821*. UNAM. México, 1999. p. 103.

²⁶⁵ Asunción LAVRIN. “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en: Ma. Del Pilar LÓPEZ CANO, Gisela WOBESER y Juan MUÑOZ CORREA. *Cofradías, capellanías y obras pías...* op. cit. p. 64.

Hay que tener en cuenta que las desigualdades sociales se reflejaban en un acceso diferencial a las posibilidades de la salvación que otorgaban las indulgencias: Los miembros de la élite colonial, y Buenos Aires no se aparta de esto, gozaban de una posición mucho más favorecida para ingresar a las cofradías más prestigiosas, aquellas que deban un entierro más costoso y lucido pero que, además, eran recompensadas con mayores indulgencias en reconocimiento a su aporte a la difusión del cristianismo. También podían pagar el ingreso a más de una hermandad y sostener anualmente, y por períodos más extensos, las luminarias requeridas. Y, por supuesto, los más ricos eran quienes podían dar más limosnas y dejar pago un número mayor de misas por la propia alma fundando capellanías.

La hermandad de los Dolores y Ánimas de la catedral porteña dejó asentadas en sus constituciones, las indulgencias que le correspondían a sus hermanos en caso de realizar ciertas buenas obras. A continuación un fragmento, extraído como ejemplo, del Apéndice Documental que refiere a la recompensa espiritual otorgada por el papado a través de la hermandad a cambio de las buenas acciones del católico practicante:

“(...) El que acostumbrare a ejercitarse en alguna obra de las que se hazen en alguna de las Religiones; sea participante de todas las obras pias, que se haran en dhas Religiones haviendo hecho lo referido con tal Intención.

(...) El que teniendo una de dhas Coronas estubiere presente a la Missa, o sermon, o acompañare el SSmo. Sacramento llevado en proseccion a los henfermos, o reduciere de mala a buena vida alguno, como sacandole de la heregia, Blafemia el sol del dia de la fiesta rogando por la Pas entre los Prinzipes Christianos.

Itt siete años y siete Quarentenas de Indulgencia atodos los Hermanos de la Hermandad. Que en otros quatro dias del año, que una vez estubieren señalados con aprobación del Ordinario, Vizitaren confessados, y Comulgados la Iglecia o capilla de la hermandad, y rogaren en ella por la Paz.

Itt setenta dias de Indulgencias para todas las vezes que qualquiera de dhos Hermanos asistieren en la Iglecia o Capilla de Animas a las Misas, que se celebren, y a los officios Divinos, que se rezaren, o a las Congregaciones, y juntas, que setubieren en la Hermandad o siempre que ospedaren en su casa algun Pobre o pusiesen Paz entre los Enemigos, o procuraren, e hicieren por donde ponerla, o Concurrieren a alguna Prosección, en que saliere el SSmo. Sacramento, ora sea para llevarlo a los Enfermos, o por qualquiera otro fin, o si estubieren Impedidos, rezaren un Padre Nuestro, y un Ave Maria al oir la señal de la Campana, o siempre que rezaren sinco Padre nuestros, y sinco Ave Marias por las Almas de los Difuntos

hermanos de su Ermandad, y siempre que acompañaren a la Sepultura a qualquiera Difunto, siempre que enseñaren la Doctrina christiana a los que no la saben, o reduxeren al Camino de la Salvación a algun pecador, o hizieren qualquiera otra obra de Misericordia”²⁶⁶.

Puede observarse que las ventajas económicas ayudaban a realizar obras de misericordia. Los cofrades de la élite porteña (los miembros de la hermandad de los Dolores y los de la Virgen del Carmen, por ejemplo) pudieron acceder a indulgencias concedidas a su archicofradía desde muy antiguo, y acogerse a ellas.

En el caso del santuario de la Virgen de Luján, los feligreses que lo visitasen también accedían al reconocimiento de indulgencias, pero la simplicidad de los datos ofrecidos por la disposición papal sugiere la presencia de un cúmulo menor. En el fragmento que presentamos se destaca, además, la posición fronteriza del santuario y el control ejercido por el clero secular:

“Empeñados con piadosa caridad en el acrecentamiento de la religión de los fieles y en la salvación de sus almas con los celestiales tesoros de la Iglesia, concedemos una indulgencia plenaria y la remisión de todos sus pecados a todos los fieles Cristianos de uno y otro sexo que verdaderamente arrepentidos y confesados y alimentados con la Sagrada Comunión visitaren con devoción la iglesia o capilla pública de la Santísima Virgen María, llamada de Luján, situada en la campaña de la ciudad de Buenos Aires, en las Indias, y que no es de los Regulares, en el día de la fiesta de la Concepción de la Santísima Virgen María Inmaculada, desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol del mismo día, todos los años, y allí elevaren preces a Dios por la concordia de los príncipes cristianos, extirpación de las herejía y exaltación de la Santa Madre Iglesia (puesto que no ha sido concedida ninguna otra Indulgencia a esa Iglesia o a sus Capillas y Altares, en conjunto o en particular, ni a los que visiten la misma, sus Capillas o Altares, a todos o alguno en particular); valederas las presentes letras para quince años solamente”²⁶⁷.

Las dos cofradías estudiadas nos remiten a diferentes contextos sociales y económicos; debemos ver a ambas en un sistema más vasto, que desborde los límites geográficos de su asentamiento para constituir una “red de religiosidad local” (*vid* W.

²⁶⁶ AGN. MBN. Leg. 395. Frag. de: *Num. 3. Resumen de las Indulgencias perpetuas conzedidas por el sumo Pontifice Clemente XI en su Brebe del 16 de febrero de 1701 a la Cofradia de las Animas erigida en la Cathedral de Buenos Ayres*. Más detalles en el Apéndice Documental de esta Tesis.

Christian) que vincule devociones dispersas. Un ejemplo se vislumbra en el caso de la Virgen de Luján cuyo surgimiento compromete a un espacio cultural mucho más amplio, y devino, entre otros factores, de su posición geográfica privilegiada ya que el milagro fundante se supone que ocurrió a la vera de un camino que conectaba la ciudad con puntos muy distantes en el interior.

El santuario de la Virgen de Luján, que permitió la creación de la villa y, luego, de la cofradía del Rosario, se vio beneficiado por las limosnas de numerosos peregrinos y gentes de paso por la campaña, rumbo a la ciudad de Buenos Aires durante el siglo XVII y XVIII. La presencia de vecinos porteños hacendados en Luján impulsó el culto mariano en la región y esta devoción se desbordó abarcando, más tarde, también el fervor de la ciudad y el interior.

El ejemplo de la competencia por las limosnas entre la hermandad de los Dolores y Ánimas de la catedral con la posterior hermandad de Ánimas de la parroquia de San Nicolás nos hace vislumbrar fricciones en un conjunto más amplio. Hemos verificado la presencia de cofrades de los Dolores en otras cofradías porteñas, de la misma manera que algunos miembros de la élite rural pudieron penetrar en la cofradía de la ciudad (son los casos de Miguel de Riglos y Juan de la Fuente). Estas presencias nos sugieren una implantación plural de los actores sociales, muchas veces vinculada a intereses individuales tanto como la existencia de facciones en pugna. Valdría la pena saber algo más sobre los cambios que atravesaron algunas corporaciones como las cofradías durante el advenimiento del siglo XIX, para poder percibir mejor su participación social en lo que se ha denominado un nuevo espacio público²⁶⁸, concepto abierto al debate en la historiografía reciente.

Tras el estudio de las fuentes de cada una de ellas hemos podido apreciar las diferencias de composición, fines, estrategias y desarrollo. En síntesis: reconstruimos sus divergentes itinerarios durante el período borbónico, que es el lapso acotado por ambos corpus documentales.

²⁶⁷ Clemente XI Papa. *Jubileo para la Fiesta de Nuestra Señora de Luján*, 1719. Este documento puede verse completo en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁶⁸ Sobre la utilización de los conceptos de “individuo” y “opinión pública” en relación con un nuevo espacio público que se conformó en el Río de la Plata, se puede consultar el trabajo de Genevieve VERDÓ. “El escándalo de la risa, o las paradojas de la opinión en el período de la emancipación rioplatense”, en: François-Xavier GUERRA y Annick LEMPRÉRIERE et. al. *Los espacios públicos en Iberoamérica...* op. cit. pp. 225-240.

Como conclusión nos hemos permitido elaborar una reflexión sobre el *cofrade como Sujeto* y sus relaciones con la advocación de la Virgen patrona de su hermandad, sus inquietudes frente a la muerte, sus lazos de solidaridad con los otros confrates, sus estrategias para plasmar no sólo a una imagen social sino también, y fundamentalmente, para acceder a una optimización de indulgencias que le permita salir lo mejor posible del Purgatorio: Los esfuerzos por acceder a un mayor número de misas no sólo nos hablan de la expresión de una imagen social del difunto cofrade, de la *exhibición de su status* y la de sus deudos sino, también, de una intención de acumulación de sufragios e indulgencias en calidad de créditos espirituales dando lugar a una capitalización para lograr más rápidamente la Salvación del alma. Esta “razonada” búsqueda de sufragios e indulgencias ha sido entendida como algo semejante a una “economía espiritual de la Salvación”, donde el individuo que ha heredado el pecado original (que habría implicado la expulsión del paraíso para los primeros padres y recayó, luego, sobre la progenie humana a excepción de María) agrega, todavía, más deudas adquiridas y provocadas por las acciones personales incorrectas (los pecados, las ofensas, transgresiones), tras el arrepentimiento por el temor ante la Justicia de Dios esas deudas son paliadas mediante las obras pías, las limosnas, las misas, los rezos del rosario, los ejercicios espirituales, la disciplina, etc. De esta manera se esperaba adquirir, por equivalencia, un variable número de días fuera del Purgatorio y así acceder a un anhelado lugar en el Cielo.

3.4. La política borbónica y las cofradías porteñas

En el Archivo General de la Nación, especialmente en el ramo de Justicia, encontramos varios expedientes con información acerca de las cofradías porteñas de la etapa colonial. Esas fuentes se refieren, sobre todo, a distintas gestiones producidas durante el período conocido como la Ilustración, con el propósito de realizar un control por parte del Estado colonial sobre las hermandades con fines religiosos. De los documentos sobre cofradías relevados en el AGN vamos referirnos, como ya hemos anticipado, a aquellos que corresponden a hermandades bajo patronatos marianos; entre ellas: la Hermandad del Socorro²⁶⁹, del Carmen y Ánimas²⁷⁰, Monserrat²⁷¹, del Rosario²⁷², de los Remedios y Ánimas²⁷³, y de la Inmaculada Concepción²⁷⁴.

El conjunto de la documentación revisada se compone, en líneas generales, de dos tipos de expedientes: aquellos que contienen las constituciones (*institutos* o reglamentos) y breves papales con indulgencias otorgados a las cofradías.

Si bien la mayor parte de estos expedientes se iniciaron con el objeto de revisar la pertinencia y la legalidad de la erección y funcionamiento de las asociaciones, y eso implica un tema importante desde el vamos, la transcripción de los reglamentos de cada

²⁶⁹ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1363 (Años 1803-4). Contiene las Constituciones de la Cofradía de Santa María del Socorro, en el Convento de Na. Sra. de la Merced (1743). También: AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1368 (Año 1805). AGN. Sala IX. 31-9-2. Justicia. Leg. 52; expte. 1501; contiene un Breve de Su Santidad con cuarenta horas de indulgencias a dicha cofradía (Año 1808).

²⁷⁰ AGN. Sala IX. 31-4-8. Justicia. Leg. 19; expte. 511 (Año 1786). Don Lucas Ruiz Clérigo Presbítero y don Juan Suarez, capellán y hermano menor de la Hermandad de Na. Sra. del Carmen, establecida en la Parroquia de la Concepción, presentan un Real Despacho de aprobación de dicha Hermandad y sus Institutos. AGN. Sala IX. 31-7-7. Justicia. Leg. 41; expte. 1200 (Año 1800), Para que los Hermanos de la Cofradía de Na. Sra. del Carmen y Benditas Ánimas, de la Parroquia de la Concepción (Buenos Aires) logren noticias de las gracias e indulgencias del escapulario y muden pie y cabeza del documento.

²⁷¹ AGN. Sala IX. 41-7-6. Justicia. Leg. 15; expte. 13 (Año 1789). Instancias que siguen los Mayordomos de la Hermandad de Na. Sra. de Monserrat para recobrar varias limosnas que han entrado en poder de Don Quirze Pujato, y una urna de Don Antonio Sobrevia.

²⁷² AGN. Sala IX. 31-8-7. Justicia. Leg. 49; expte. 1419 (Año 1805). Expediente promovido por Francisco de los Santos, tesorero de la Cofradía de Na. Sra. del Rosario, sobre el método con que debe llevarse la tesorería y otros puntos que comprenden.

²⁷³ AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793). Expediente obrado sobre la Hermandad o Cofradía de las Ánimas mas necesitadas, fundada en la iglesia de San Miguel, con el título de Na. Sra. de los Remedios. También: AGN. Sala IX. 31-5-8. Justicia. Leg. 27; expte. 797 (Año 1791). Doña Victoria de Basavilbaso presentando dos Breves de Indulgencias para la Iglesia de San Miguel de esta capital y pidiendo el correspondiente pase para su publicación.

²⁷⁴ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1368 (Año 1804). Expediente sobre la Cofradía de Na. Sra. María Santísima Señora en el Adorable Misterio de su Concepción y su gracia. En la Iglesia de San

hermandad brinda información sumamente interesante para observar su comportamiento, sus preocupaciones y el reclutamiento de los cofrades que las componían. Lamentablemente, los expedientes no suelen incluir el libro de Actas, o libro de Juntas, como tampoco las contabilidades. Un caso excepcional, en este sentido, es el del expediente de la Hermandad de los Dolores de la iglesia catedral que ya hemos presentado en uno de los capítulos centrales de este trabajo, donde las actas de las juntas permiten reconstruir una imagen más viva de la asociación y de sus miembros.

Es cierto que buena parte de la documentación sobre cofradías ha desaparecido. Una cantidad considerable parece haberse perdido en el incendio del Archivo de la Curia Eclesiástica durante el gobierno de Perón; a pesar de ello, es posible que todavía algunos libros permanezcan en manos de la Iglesia y serían de invaluable utilidad para la investigación sobre esta temática.

Los frailes dominicos tienen, en este sentido, una política muy generosa con su acervo documental mientras que la orden seráfica (los franciscanos) son, de lejos, muchísimo más reservados con sus archivos.

No obstante, el ramo de Justicia del AGN ha servido para que nos aproximemos al estudio de las hermandades mencionadas más arriba y, a partir de allí, obtenemos una visión de las preocupaciones borbónicas un panorama de la composición y funcionamiento de algunas importantes hermandades porteñas de la época colonial.

Estas cofradías fueron muy diversas en su composición social y económica. Pese a que tenían objetivos comparables, presentan algunas divergencias referidas a la promoción del culto, al logro de esos objetivos, a las dificultades con la administración secular y, en buena medida, se vislumbra a través de los expedientes presentados ante la Justicia colonial, cierta dosis de conflictividad.

A continuación presentaremos una cofradía de humildes para analizarla más detenidamente, pero la idea ha sido incorporar a esa cofradía "troncal" diversos comentarios y notas al pie vinculados a temas comunes a la etapa ilustrada que refieren a las otras cofradías porteñas de las que hemos conseguido información documental.

3.4.1. De las hermandades porteñas, una *cofradía de Humildes*

Una cofradía de “*Humildes*” que había sido fundada en el convento de La Merced bajo el patronato de Santa María del Socorro intentaba, hacia 1803, alcanzar la aprobación de sus reglamentos y para ello presentó ante la Justicia unas constituciones elaboradas en el año 1743. Primero solicitaron la autorización del virrey pero éste no hizo lugar al pedido. No obstante, los frailes mercedarios insistieron en demandar la aprobación de esta cofradía de humildes logrando la afirmativa del Rey, en 1805. Esta hermandad funcionaba en la iglesia del convento de la Merced (sede de los redentores de cautivos), y estaba compuesta por

“... eclesiásticos y seculares de ambos sexos, sin distinción de calidades, esto es, Españoles, negros, Indios, Mulatos²⁷⁵ ni otras castas, sin que haya número determinado de Hermanos, pues serán admitidos todos los que lo pretendiesen (...) que sean Christianos Apostólicos Romanos, que estén impuestos en los principales misterios de nuestra Santa Religión, que siendo esclavos, o hijos de familia manifiesten la lisenia que tengan de sus Amos o Padres”²⁷⁶

Sus miembros gozaban del permiso para pedir limosnas durante los días domingos, en las calles de la ciudad. Limosnas y luminarias conformaban el grueso de los fondos de su administración.

Otro ejemplo de cofradía que albergaba entre su membresía, a personas de diversas clasificaciones étnicas lo encontramos en la cofradía de Ánimas bajo el título de Nuestra Señora de los Remedios, de la iglesia de San Miguel²⁷⁷. Esta hermandad

²⁷⁵ En otro pasaje del expediente se refieren a los pardos en lugar de los mulatos. Entendemos por *pardos*, aquellos individuos de “color” (es decir, clasificación étnica) sin especificar pero, muy probablemente mulatos o quizás mestizos. Estudios históricos-demográficos sobre la ciudad y/o la campaña de Buenos Aires (Marisa Díaz, Marta Goldberg, José L. Moreno, etc.) señalan la existencia una importante flexibilidad en las categorías étnicas que se reconocían en el área bonaerense fuertemente influida, quizás, por la presencia de la frontera y la facilidad para escapar al control y ampararse en la ambigüedad. Esta flexibilidad favorecía, además, cierto tipo de movilidad (no sólo geográfica) sino también social. Muchas veces un individuo que en un registro parroquial aparece como mestizo, luego figura en otro como indio o bien, aparece en un padrón colonial como pardo.

²⁷⁶ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1363 (Años 1803-4). Contiene las Constituciones de la Cofradía de Santa María del Socorro, en el Convento de Na. Sra. de la Merced (1743).

²⁷⁷ AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793). Expediente obrado sobre la Hermandad o Cofradía de las Ánimas mas necesitadas, fundada en la iglesia de San Miguel, con el título de Na. Sra. de los Remedios.

aceptaba tanto a hombres como a mujeres, españoles, indios, pardos y negros, con una cuota de ingreso y luminarias semejantes a la del Socorro.

Volviendo a la cofradía de Humildes del Socorro, la orden de la Merced no sólo apoyó sus gestiones, sino que pareció impulsarla vigorosamente: los frailes participaron en los trámites de aprobación junto con un negro (Francisco), quien actuó como mayordomo, y era esclavo del convento mercedario.

Para evitar la corrupción²⁷⁸, las cuentas de la hermandad del Socorro serían revisadas por un síndico “español (es decir, *blanco*), de buen crédito y mejor abono” que preferentemente no fuera miembro de la cofradía y en este mismo individuo se depositarían los caudales²⁷⁹, limosnas, rentas, joyas y bienes. Los síndicos solían ser retribuidos por su colaboración con la posibilidad de ser enterrados en la capilla de la cofradía y con un determinado número de misas y sufragios por el descanso de su alma²⁸⁰.

Para conservar los caudales, el síndico tendría un arca con tres llaves distribuidas entre él mismo, el mayordomo y el capellán (que debía ser un sacerdote regular mercedario, reconocido por todos como un padre y director espiritual). También se estipulaba que el mayordomo tendría que ser persona que posea algunos bienes, arte u oficio que le produzca lo suficiente para su manutención. Su función de animador de los cofrades fue descrita como la de un “espejo” para que en él “se reflejen la pureza de la exactitud en el cumplimiento de las obligaciones y el cristiano arreglo de la vida...”. Su rol sería el segundo en importancia, después del capellán, y los cofrades lo respetarían como al principal de ellos, obediéndolo. Las jerarquías aparecen tan claramente señaladas en los roles, la distribución de autoridad, la asignación de espacios y asientos,

²⁷⁸ Un expediente ante la Justicia, originado por el mayordomo de la Hermandad de Na. Sra. de Monserrat, en 1789, se refiere a un caso en el que tres miembros de la hermandad (gente del pequeño comercio de la ciudad) se resistían a entregar objetos y las llaves pertenecientes a una sala de la cofradía, donde se conservaban alhajas, una urna y otros bienes. Interviene la Justicia y la fuerza pública para abrir el recinto y hacer un inventario. AGN. Sala IX. 41-7-6. Justicia. Leg. 15; expte. 13 (Año 1789). Instancias que siguen los Mayordomos de la Hermandad de Na. Sra. de Monserrat para recobrar varias limosnas que han entrado en poder de Don Quirze Pujato, y una urna de Don Antonio Sobrevia.

²⁷⁹ Esta prescripción no es privativa de la hermandad del Socorro: La cofradía de los Remedios (parroquia de San Miguel) también reservaba el cargo de síndico para un español independiente de la hermandad, de buen crédito y conciencia, y su designación era electiva. AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793). Expediente obrado sobre la Hermandad o Cofradía de las Ánimas mas necesitadas, fundada en la iglesia de San Miguel, con el título de Na. Sra. de los Remedios.

²⁸⁰ Ejemplo de esto, en: AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793). Expediente obrado sobre la Hermandad o Cofradía de las Ánimas mas necesitadas, fundada en la iglesia

y el predominio de los regulares por encima de los seculares tan explicitado, que esta cofradía de humildes rápidamente deja de serlo para traslucir toda una estructura jerárquica social muy ordenada pero tendiente a un fuerte control mercedario. Inclusive, se prescribe el tratamiento que debían darse entre sí los miembros (“de usted”, exceptuando al padre capellán, que recibía el tratamiento de su clase), y este comportamiento era materia de supervisión por parte del *Zelador*, quien además controlaba que no se alzaran voces en las juntas “ni descompuestas ni alteradas...”²⁸¹.

En el caso del pleito iniciado por un negro libre, Francisco de los Santos, que fue tesorero de la cofradía porteña del Rosario²⁸², los argumentos esgrimidos en torno a la falta de consideración a este individuo en su cargo y funciones parece cobrar un lenguaje de cierta actualidad en relación a la discriminación étnica: de los Santos dice que el nuevo Prior dominico hace enterrar a los negros fuera del templo (no así a los blancos) y que a él no se le otorgan los medios para desenvolverse en sus responsabilidades de tesorero, restringiéndolo a un mero “librero” (porque conserva apuntes y no caudales...). El Prior alega que el tesorero, y quien podría sucederlo, no tiene suficientes condiciones y que los entierros se hacen en un verdadero campo santo y que los que piden ingresar a esa cofradía (y tienen derecho de enterrarse) son, básicamente, negros y pobres...²⁸³

Siguiendo en la línea de las exclusiones por dentro de las cofradías, nos encontramos con el papel desempeñado por las mujeres.

de San Miguel, con el título de Na. Sra. de los Remedios.

²⁸¹ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1363.

²⁸² AGN. Sala IX. 31-8-7. Justicia. Leg. 49; expte. 1419 (Año 1805). Expediente promovido por Francisco de los Santos, tesorero de la Cofradía de Na. Sra. del Rosario, sobre el método con que debe llevarse la tesorería y otros puntos que comprenden.

²⁸³ En cuanto a la práctica del entierro en las iglesias, tenemos el caso de un tesorero negro libre (Francisco de los Santos) de la hermandad del Rosario, en el convento porteño de los dominicos, que acude a la Justicia porque los mayordomos le niegan el acceso a los caudales, administran sin tomarlo en consideración y, sobre todo, no cumplen con la obligación de dar entierro a los cofrades negros dentro de la iglesia, sino que lo hacen “en una especie de campo santo, que se ha formado a espaldas de la Iglesia”, faltando al convenio que tenía la cofradía con el convento de los dominicos. Siendo una hermandad que acogía a los negros, hay una clara referencia a la discriminación en el rito del enterramiento cristiano, fuera de los estatutos. Por cierto, la refutación del Principal dominico apunta a que “no se trata de una ‘especie’ de campo santo, sino un ‘verdadero’ campo santo, consagrado según los cánones”, donde se enterraban blancos y negros “promiscuamente” porque la incomodidad del templo y los fétidos olores impedían continuar con la vieja práctica, reservando lugar en la iglesia sólo para los difuntos que han sido mayordomos. AGN. Sala IX. 31-8-7. Justicia. Leg. 49; expte. 1419 (Año 1805). Expediente promovido por Francisco de los Santos, tesorero de la Cofradía de Na. Sra. del Rosario, sobre el método con que debe llevarse la tesorería y otros puntos que comprenden.

El rol de las mujeres en la hermandad del Socorro, similar al que aparece en la cofradía del Rosario en la villa de Luján, es el de ocuparse del cuidado del altar y del vestido de la imagen de la titular. La mayordoma y la segunda mayordoma debían atender el altar y el cuerpo de la iglesia para ponerlo en condiciones para los días de fiesta; la procuradora, celadora y sacristanas ayudarían en la colocación de alfombras, cortinas y espejos. Las mujeres que se desempeñaban en estos cargos no tenían voto en las juntas.

Un papel semejante desempeñaban las mujeres dentro de la hermandad de Nuestra Señora del los Remedios, de la parroquia de San Miguel. Allí, las mujeres ocupaban puestos cerca de la imagen y de su altar. Desempeñaban los mismos oficios que en la cofradía del Socorro pero, incluían además, dos enfermeras²⁸⁴.

Entre los beneficios que otorgaba la hermandad del Socorro a los miembros que estuviesen al día con sus luminarias (el ingreso costaba dos pesos y la luminaria anual, cuatro reales), podemos señalar: el escapulario de la orden, el entierro decente en la Iglesia, los sufragios (por el alma del hermano difunto, en particular y por todos los miembros de la hermandad, en general) y la asistencia del resto de los cofrades a las exequias de cualquier hermano difunto. El ritual del entierro, la procesión (en el caso de que el finado hubiese elegido otra iglesia para ser enterrado) y las oraciones se prescribía con sumo detalle. La participación de todos los miembros y, especialmente, del mayordomo, del capellán y prelado del convento eran cuidadosamente estipuladas. La posición de los participantes y del encargado del pendón, con toda esa carga simbólica, eran particularmente precisados.

Si bien la cofradía del Socorro intentaba poner límite a los excesos en los gastos del ritual (como estaba en boga en esos tiempos, o se imponía “desde arriba” por parte de la política borbónica...), el cuidado en controlar los ingresos por la vía de la luminaria era igualmente preciso. Es decir, con la misma obsesión que controlaban el derroche en velas, se controlaba que cada uno hubiese pagado lo suyo y estuviese al día con las cuentas.

²⁸⁴ AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793). Expediente obrado sobre la Hermandad o Cofradía de las Ánimas mas necesitadas, fundada en la iglesia de San Miguel, con el título de Na. Sra. de los Remedios.

Una especie de medida preventiva establecía que una persona que quisiese ingresar a la hermandad del Socorro y tuviese siete años de edad y estuviese en peligro de muerte, debía abonar al contado veinte pesos, pero que si se mejoraba de esa enfermedad y sanaba se le habría de descontar ese dinero en el futuro, de las sucesivas luminarias. También se prevenían (y se parecen a las actuales empresas modernas de seguros de vida) ante los casos de personas ancianas que quisieran entrar a la cofradía adquiriendo, de ese modo, los beneficios de ser miembro: si el postulante tenía más de cincuenta años daría, al contado, veinte pesos que no serían considerados como anticipos de las futuras luminarias. Esta previsión y consideración acerca de las mayores probabilidades del deceso según los grupos de edad, muestra claramente los alcances de la racionalidad que también impregnó a las instituciones con fines religiosos.

Sólo en el caso de que un difunto estuviese en deuda por más un peso pero su estado de pobreza fuera efectivamente comprobable, entonces, la hermandad del Socorro lo enterraría por caridad. Esta preocupación por los pobres aparece explicitada en más de un pasaje de las constituciones, ya que se prevenía que en caso de que la hermandad alcanzase un patrimonio suficiente, intentaría fundar un hospital para los cofrades pobres.

También se preocupaban por visitar a los hermanos enfermos y darles consuelo, y vigilar que reciban los sacramentos, animando a todos los miembros a aceptar estos oficios sin ninguna repugnancia y por caridad. Había enfermeros, "*sugetos caritativos*", que se ocupaban de visitar, atender y consolar a los enfermos y de avisar al mayordomo cuando entraban en estado de peligro para sus vidas, así se les podía rezar una oración en comunidad por sus almas.

La muerte de un cofrade que no había recibido los sacramentos se convertía en "el mayor desconsuelo para la cofradía". La preocupación por la salvación del alma de cada miembro de la asociación era central, por eso accedían al uso de un escapulario que llevarían como insignia continuamente al cuello, con un navío bordado (divisa de la Virgen del Socorro) y que durante las funciones públicas podrían exhibir, llevándolo por encima de sus ropas como señal de distinción.

La preocupación ante la muerte y el destino del alma, la idea del contrato entre la principal abogada, la Virgen tutelar de esta cofradía, y sus miembros se destaca en el párrafo siguiente:

“La titular de esta Cofradía será siempre Santa María del Socorro bajo cuyo auspicio se pondrán los Hermanos, procurando ser sus mas afectos y devotos, e interesándola con sus ruegos, para como avogada de la Corte Celestial, les alcance las gracias y auxilios que necesiten de Dios Nuestro Señor, para conserbarse y morir en su dibina gracia, a fin de acompañarla en la Patria Celestial. Y en obsequio de tan grande Santa, y para aumento de su exterior gloria, le dedicará la Cofradía todos los años una solemne función”²⁸⁵

El rezo del Rosario era una obligación diaria, mientras que el calendario litúrgico reglaba los ritmos de ciertas prácticas de oración individual o comunitaria y las comuniones. En el día de los muertos, así como en otras fechas marianas, se realizaban los oficios de la hermandad. El lunes de cuaresma se hacía una Vía Sacra; el lunes santo se sacaba en procesión una efigie del Señor de la Columna, la de María de los Dolores y otra de San Juan Evangelista. La meditación de los tormentos y las penas de Cristo, quien se habría sacrificado voluntariamente para lograr la redención del linaje humano, eran ejercicios muy caros a los intereses espirituales de la hermandad.

La hermandad de los Remedios también se asemejaba en sus prácticas: se estipulaba con mucha atención qué oraciones debían realizarse y las fechas establecidas para ello. Los ejercicios espirituales y las indulgencias concedidas ocupaban un lugar destacado en sus constituciones²⁸⁶.

Para la hermandad del Socorro el “negocio más interesante, sin perderlo de la consideración por qualquiera otro Temporal” eran los ejercicios espirituales²⁸⁷. En cuanto a la sed de indulgencias²⁸⁸, tan común entre los miembros de las cofradías y extendida a buena parte de la sociedad, también se ha encontrado testimonio de la práctica mediante un pase e inscripción de un breve papal a través del cual

“se concedía una indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados, que podrán aplicar por modo de sufragio a las Ánimas de los difuntos que hubiesen salido de esta vida unida a Dios por la caridad,

²⁸⁵ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1363.

²⁸⁶ AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793).

²⁸⁷ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1363.

²⁸⁸ La iglesia de San Miguel (del Colegio de Huérfanos) obtuvo indulgencias papales para aquellos que orasen en su capilla por la paz de los príncipes cristianos, extirpación de las herejías y demás necesidades de la Iglesia, y que tuviesen el sumario de la Bula de la Santa Cruzada, durante las fiestas de San Miguel Arcángel y durante la de la Presentación de Na. Sra. AGN. Sala IX. 31-5-8. Justicia. Leg. 27; expte. 797. Doña María Victoria de Basavilbaso presentando dos Breves de Indulgencias para la Iglesia de San Miguel de esta capital y pidiendo el correspondiente pase para su publicación (Año 1791).

a los fieles cristianos de ambos sexos, que confesados y comulgados asistieran a la iglesia de la Merced, redentora de cautivos, y rezasen cuarenta horas seguidas, y no interpoladas salvo en el espacio de la noche, y allí hiciesen oración por el feliz estado de la Iglesia”²⁸⁹

La condición requerida para ganar esas indulgencias, además de cumplir con la práctica de la oración, era que los fieles que quisieran hacer uso de este breve debían tener la Bula de la Santa Cruzada de cada año²⁹⁰.

Las hermandades del Carmen y de la Inmaculada Concepción se suscribieron a los beneficios de las indulgencias concedidas a sus archicofradías. Así, por ejemplo, la cofradía de la Inmaculada (iglesia de San Francisco) solicitó el reconocimiento de todas las gracias, indulgencias y privilegios espirituales concedidos en la iglesia de San Julián (Roma) para que éstos fueran adaptables a su asiento en Buenos Aires y siguió su modelo de constituciones²⁹¹. Algo similar solicitó la hermandad del Carmen (como hemos mencionado más arriba, en el capítulo sobre la “Economía espiritual”) con las indulgencias concedidas a la Hermandad del Escapulario de Sevilla²⁹².

La presencia del ministro real era un requisito impuesto por la corona que se impone, sobre todo, a partir de los borbones²⁹³. En las constituciones del Socorro aparece por lo menos dos veces la indicación de su presencia citando la ley 25, título cuarto, libro primero de la *Recopilación de las Leyes de Indias* y la Real Cédula del 8 de marzo de 1791²⁹⁴. En el cargo de Ministro o Juez real generalmente se designaba al Alcalde de Primer voto del cabildo secular, es decir, que la representación secular que legitimaba el orden y funcionamiento de las cofradías dependía directamente de la disposición del Virrey.

²⁸⁹ AGN. Sala IX. 31-9-2. Justicia. Leg. 52; expte. 1501. Breve de Su Santidad con cuarenta horas de indulgencias a dicha cofradía (Año 1806). Expediente corresponde al año 1808.

²⁹⁰ AGN. Sala IX. 31-9-2. Justicia. Leg. 52; expte. 1501. Este expediente de 1808 contiene el Breve donde se conceden las indulgencias, de 1806.

²⁹¹ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1368.

²⁹² AGN. Sala IX. 31-7-7. Justicia. Leg. 41; expte. 1200 (Año 1800), Para que los Hermanos de la Cofradía de Na. Sra. del Carmen y Benditas Ánimas, de la Parroquia de la Concepción (Buenos Aires) logren noticias de las gracias e indulgencias del escapulario y muden pie y cabeza del documento. Este documento se puede ver en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁹³ También la Cofradía de la Inmaculada Concepción, del convento de San Francisco, hacía referencia a la necesidad de designar un representante real según lo dispuesto por las Leyes de Indias. AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1368 (Año 1804). Expediente sobre la Cofradía de Na. Sra. María Santísima Señora en el Adorable Misterio de su Concepción y su gracia. En la Iglesia de San Francisco, Buenos Aires.

²⁹⁴ Hay una transcripción de esta Real Cédula en el Apéndice Documental de esta Tesis.

La misma preocupación por la representación real se advierte en el expediente sobre la aprobación de la cofradía de los Remedios (iglesia de San Miguel)²⁹⁵. En este caso, la hermandad pidió que la autoricen a contar con un representante eclesiástico, lo que anteriormente les parecía insuficiente, y la Justicia recomendó la presencia de un Juez real. También en el expediente sobre la cofradía de Nuestra Señora del Carmen (de la parroquia de la Concepción), se establece que no puede celebrarse junta particular sin la asistencia del ministro real quien, además, debía ocupar un lugar preeminente²⁹⁶. El mayordomo de la hermandad del Carmen, quien lleva adelante la gestión por la aprobación real, solicita la designación de un ministro que se haga cargo perpetuamente, y “que no se halle muy recargado de ocupaciones para que así, no sea necesario imponerle de lo que determinado en las juntas anteriores, ni se atrasen las que puedan ofrecerse”. La respuesta del Virrey designa al Alcalde de Primer Voto como responsable²⁹⁷.

Las pruebas del intento de la monarquía por controlar el patrimonio y las rentas de la cofradía del Socorro se perciben con claridad en el devenir del expediente ante la Justicia. En primer lugar, se inicia para conseguir la aprobación en un contexto en el que todas las hermandades son revisadas para detectar cuáles estuvieron funcionando sin autorización real.

La autoridad eclesiástica, a través del obispado, había concedido su acuerdo para el funcionamiento de la hermandad del Socorro a mediados del siglo XVIII, pero la revisión afectó esa certeza al demostrar el incompleto estado de la gestión y autorización.

El rey, pese a ciertas recomendaciones en niveles más bajos de decisión, apoya la continuidad de la hermandad a condición de que se incluyan ciertas modificaciones en el reglamento de sus constituciones: resaltar claramente que debe asistir y presidir el ministro real a todas las juntas, y que los bienes, rentas y limosnas de esta cofradía no se podrán espiritualizar, sino que deberán entenderse siempre por seculares... es decir, que

²⁹⁵ AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793).

²⁹⁶ AGN. Sala IX. 31-4-8. Justicia. Leg. 19; expte. 511 (Año 1786). Don Lucas Ruiz Clérigo Presbítero y don Juan Suarez, capellán y hermano menor de la Hermandad de Na. Sra. del Carmen, establecida en la Parroquia de la Concepción, presentan un Real Despacho de aprobación de dicha Hermandad y sus Institutos.

²⁹⁷ AGN. Sala IX. 31-4-8. Justicia. Leg. 19; expte. 511 (Año 1786).

no pasarán a manos de la Iglesia para componer su patrimonio, sino que son jurisdicción Real Ordinaria²⁹⁸.

También el obispado intentó controlar los destinos de los bienes de la hermandad, recomendando su aprobación por no contrariar ni bulas, ni breves, ni cánones, pero aclarando que la hermandad no tenía potestad para disponer de su mudanza en caso de que faltara la iglesia de la Merced, tal que no podían elegir ninguna otra para trasladarse (ni de regulares ni de seglares), sin anuencia del Prelado a cargo de la diócesis. Sin embargo, y citando a la Ley de Indias, se recomendó que la hermandad estuviera detenida en sus funciones hasta conseguir la real aprobación de sus estatutos.

La corona y los obispos (hay que tener presente el Patronato Real) parecen actuar más o menos de consuno o, por lo menos, hacer lugar a una cierta confluencia. Quien aparece más fuera de foco en esta imagen, es la Iglesia en su vertiente regular.

En cuanto a la hermandad de los Remedios (iglesia de San Miguel), surge una gran complicación que genera la oposición de la corona a su funcionamiento, a menos que dicha cofradía esté dispuesta a trasladarse a otra parroquia y fusionarse con otra hermandad. Sucedió que estaba prohibida la coexistencia de dos hermandades del mismo título en la misma jurisdicción por lo que una de ellas no podía contar con el consentimiento oficial y estaba funcionando ilegalmente. La corrección de este error consistiría en disolverla y fusionar a los cofrades con otros, evitando las confusiones y el estorbo mutuo en la recolección de las limosnas y asistencias a las misas. Este fue el caso de la hermandad de Ánimas y los Remedios, de la iglesia de San Miguel, que recibió la orden de traslado a la parroquia de San Nicolás, donde deberían alistarse los hermanos cofrades. La resistencia a esta mudanza fue notable, pues ellos preferían inscribirse en la parroquia de Monserrat. El argumento central era que no se adaptaban a esa parroquia y que no había lugar en la iglesia para celebrar los oficios religiosos de ambas asociaciones (evidentemente, no querían perder su identidad como asociación) y que en San Nicolás, la hermandad de Ánimas reclutaba sólo a personas "limpias y españolas, que pagan 12 reales de luminaria, y no los cuatro reales" que solían pagar en San Miguel...²⁹⁹ También se quejaban porque ya habían gastado su dinero en un mobiliario que no podrían trasladar y que, de poder elegir, se sentían más cómodos en

²⁹⁸ AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. Leg. 47; expte. 1363.

Montserrat y allí podrían fomentar el culto. El Fiscal en lo civil estuvo de acuerdo con la solicitud, pero el Obispo ni siquiera reconoció la entidad de la hermandad de Ánimas y los Remedios, negándoles la posibilidad del traslado propuesto. El Virrey apoyó la opinión del Obispo, reiterada en 1791, de que si no acataban la mudanza a San Nicolás serían disueltos.

Como hemos visto, la Corona y su administración virreinal, rivalizaban con la autonomía de la Iglesia (cuerpo al que pertenecían las cofradías de laicos) por la administración de los bienes y rentas cofradiales y, en particular con las órdenes regulares que eran más autárquicas respecto al control real que el clero secular, que dependía de los obispos confirmados por el rey.

La búsqueda del control por parte de la Corona se expresa en ciertas medidas de reforma a nivel imperial que implicaron la extinción o el reajuste de numerosas hermandades, la creación de supervisiones en las Juntas directivas por parte de un delegado (Ministro o Juez Real) impuesto por el Rey y designado entre los miembros del cabildo secular, mientras que la apropiación del patrimonio de las cofradías clausuradas por parte de la administración borbónica (a pesar de lo preestablecido por los estatutos fundacionales, que solían legar esos bienes a los templos) se percibe, también, en los traslados forzosos de algunas cofradías desde una iglesia a otra.

Finalmente, el embate borbónico contra las cofradías pudo haber influido en el desplazamiento de la élite que conformaba su membresía hacia otras instituciones con fines religiosos como, por ejemplo, las Terceras Órdenes. Pero fue, sobre todo y como ya hemos mencionado, el ataque realizado por el poder político independiente (a partir de la administración de Rivadavia) el que recortó mayormente los alcances y prerrogativas de la Iglesia en general, y de las hermandades en particular.

²⁹⁹ AGN. Sala IX. 31-6-2. Justicia. Leg. 29; expte. 858 (Años 1791-1793).

Tercera Parte

Representaciones de la Virgen:

Imágenes y palabras en movimiento

1. Las funciones de las imágenes religiosas desde la Historia Cultural

El interés por los aspectos socioculturales de la devoción a la Virgen en el Río de la Plata durante la colonia nos lleva a recurrir a diversos tipos de fuentes históricas, entre ellas, las imágenes religiosas. Éstas pueden permitirnos una aproximación a los mismos objetos de devoción utilizados por los actores coloniales pero, claro, nuestra *mirada* sobre ellos no puede ser la misma que la de antaño. Por cierto, que no hay dos miradas iguales sobre ningún objeto y, tampoco, una apropiación de tipo exclusivo por un conjunto ni por un grupo social determinado. Por lo que nuestra distancia respecto del objeto de análisis podría ser más lejana que de la del sujeto cristiano de la devoción colonial y estar compuesta de valores, sensibilidades y “recarga” muy distintos, pero es básicamente, una distancia cuya naturaleza es inherente a todas las miradas. Intentaremos algunas reflexiones sobre las imágenes religiosas, en su mayoría reproducciones (fotografías) de cuadros o estatuas que perviven en Buenos Aires o el interior del Río de la Plata, y recurriremos para ilustrarnos, a algunas provenientes del arte occidental europeo e, incluso de sentirlo necesario, del bizantino, tal como hemos hecho en la Primera Parte de este trabajo.

Hemos intentado recurrir al análisis de un conjunto iconográfico (pinturas, grabados, estatuas) atendiendo el estudio específico de las funciones y los usos de las imágenes marianas especialmente. Éstos objetos considerados sagrados y que representan o *hacen presente* la persona de María en sus diferentes advocaciones y que constituían vehículos de ideas, de mensajes acerca de ideales y virtudes. Nos proponemos estudiar qué tipo de formas y características adquirieron y cuáles fueron sus lugares de culto, por lo que también nos interesa analizar si jugaron algún papel especial en la organización de la construcción de jerarquías sociales, en particular en el caso de la ciudad de Buenos Aires.

Para ello hemos buscado reproducciones de algunos originales que perduraron y fotos editadas de pinturas e imágenes tridimensionales, en el intento de abordarlos desde

una perspectiva de historiador¹, siguiendo los pasos de una tradición en el área que proviene, sobre todo, de los aportes franceses.

La importancia de la devoción a la Virgen es un hecho indiscutido para España y para el resto de Hispanoamérica colonial en virtud de los estudios que allí se han realizado pero es una cuestión que, hasta el momento, permanecía en penumbras para el Río de la Plata. En este contexto, el estudio de las diversas funciones desempeñadas por las imágenes de culto en la sociedad rioplatense colonial también ha sido poco atendido.

Las imágenes y sus usos han ocupado un lugar clave en el catolicismo y el estudio de las prácticas relacionadas con ellas podría dar cuenta de problemáticas complejas que arrojarían luz sobre una parte de historia cultural de sociedades coloniales que aún conocemos muy poco.

La religión católica se centra en el culto a Cristo sacramentado y, en segundo lugar, a la Virgen en su papel de Madre e intercesora. En la institución de la Iglesia, en los rituales y en la relación entre los cristianos y el orden superior, las imágenes juegan diversos papeles en calidad de *representaciones*.² La Cristiandad ha debatido en su seno el tema del culto que debía dársele a las imágenes y en torno a esta cuestión se han producido divergencias trascendentales para la historia de Occidente³. La Iglesia misma ha sentado claramente las significaciones y pertinencias de ciertas prácticas en relación a las representaciones y ha establecido un orden histórico en relación a su uso. Célebres miembros de la Iglesia han escrito sobre los significados y funciones como, por

¹ Ejemplos de esta perspectiva en: Jean-Claude SCHMITT. "La morale des gestes" en *Communications. Parure, pudeur, étiquette*; N° 46. EHESS-CET. París, 1987. 31-47. También: J.-C. SCHMITT. "Le miroir du canonist. Les images et le texte dans un manuscrit médiéval" en: *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Extrait du numéro 6. París, Noviembre-Décembre 1993. pp. 1471-1495. J.-C. SCHMITT. "La culture de l' imago". *Annales. HSS*, 51 Année, n° 1. Janvier-fevrier, 1996 y, también, J.-C. SCHMITT. "L' historien et les images". *Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch*. Mit Beiträgen von Klaus Krüger und Jean-Claude SCHMITT. Walltein Verlag. Göttingen, 1997.

² Cfr. Jean-Claude SCHMITT. "La morale des gestes" en *Communications. Parure, pudeur, étiquette*; N° 46. EHESS-CET. París, 1987. 31-47. También: J.-C. SCHMITT. "Le miroir du canonist. Les images et le texte dans un manuscrit médiéval" en: *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Extrait du numéro 6. París, Noviembre-Décembre 1993. pp. 1471-1495. J.-C. SCHMITT. "La culture de l' imago". *Annales. HSS*, 51 Année, n° 1. Janvier-fevrier, 1996 y, también, J.-C. SCHMITT. "L' historien et les images". *Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch*. Mit Beiträgen von Klaus Krüger und Jean-Claude SCHMITT. Walltein Verlag. Göttingen, 1997.

³ Jean-Claude SCHMITT. "L' Occident, Nicée II et les images du VIIIe. au XIII siècle" en F. BOESPFLUG y N. LOSSKY (éd.). *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. París, 1987. J.-C. SCHMITT. "La noción de lo sagrado y su aplicación a la Historia del cristianismo medieval" en *Temas Medievales*, N°3. Buenos Aires, 1993. pp. 71-81. J.-C. SCHMITT. "La croyance au Moyen Age" en *NER (Nouvelles Éditions Rationalistes) Raison Présente. Croyances*. 113París, 1995? Otro autor que se puede consultar es: Jérôme BASCHET. "Images ou idoles?", *Annales. Histoire et*

ejemplo, Santo Tomás de Aquino quien se refirió a la imagen como “signo”, San Agustín reflexionó sobre la “similitud” y San Alberto sobre la “igualdad proporcional”⁴. El Cardenal Gabriele Paelotti dio a conocer en Bolonia, a fines del siglo XVI, un texto que sirvió de base teórica para una “retórica de la imagen”⁵ donde señalaba la similitud entre la imagen y el texto escrito, así como su funcionalidad especialmente favorable en el caso de los iletrados, lo que convertía a la imagen (gracias a su alcance menos irrestricto) en un recurso comunicativo más eficiente que la escritura⁶.

Nos hemos visto tentados a optar por una estrategia de estudio que comprenda el análisis de las funciones⁷ de dichas imágenes en las formas de religiosidad en el espacio público de Buenos Aires durante el período colonial. Hemos despojado, como lo ha sugerido Baschet, a la palabra *función* de aquellos resabios de la concepción “estructural-funcionalista” heredera de la sociología durkheimniana y la escuela de antropología británica y la hemos rescatado por su utilidad. Consideramos, de acuerdo con Baschet, que no todas las cosas que existen en la sociedad tienen implacablemente una función: hay elementos que sobreviven por inercia. Pero en la institución de las representaciones existe una voluntad (una intención) de transmitir un mensaje, de dotar a la imagen-objeto⁸ de una carga de “sentidos”, de diversas funciones *históricas* (porque varían según el tiempo y las circunstancias) que devienen en “usos”⁹ de ellas y que se manifiestan de determinadas “prácticas”.

Desde los años ochenta las nuevas corrientes relacionadas con la Historia, especialmente en el ámbito de la Historia Cultural y la Antropología Histórica (influenciadas, además, por la Historia del Arte), han dinamizado el viejo estudio de las

Sciences Sociales. Mars-avril, 1991. n° 2, pp. 347-351.

⁴ Ver: Jean WIRTH. “Structure et fonctions de l’image chez Saint Thomas d’Aquin. Fonctions sémantiques de l’image médiévale”, en Actas del VI Seminario del “International Workshop on Medieval Societies”. *Fonctions et Usages des images dans l’occident médiévale*. Erice; Trapani, 17-23 de octubre de 1992.

⁵ Andrea JÁUREGUI y José Emilio BURUCÚA. *Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina: historia, restauración y química*. Fundación Tarea. Buenos Aires, 1998. pp. 13-14.

⁶ A. JÁUREGUI y J. BURUCÚA. *Una serie de pinturas cuzqueñas...* p. 14.

⁷ Sobre las funciones de la imagen ver: Jérôme BASCHET. “L’image-objet”, en Actas del VI Seminario del “International Workshop on Medieval Societies”. *Fonctions et Usages des images dans l’occident médiévale*. Erice; Trapani, 17-23 de octubre de 1992. También cfr. Jean WIRTH. “Structure et fonctions de l’image chez Saint Thomas d’Aquin. Fonctions sémantiques de l’image médiévale”, en Actas del VI Seminario del “International Workshop on Medieval Societies”. *Fonctions et Usages...* op.cit.

⁸ Jérôme BASCHET. “L’image-objet”, en Actas del VI Seminario... op. cit. 5.

⁹ Jean WIRTH. “Structure et fonctions de l’image chez Saint Thomas d’Aquin. Fonctions sémantiques de l’image médiévale”, en Actas del VI Seminario del “International Workshop on Medieval Societies”. *Fonctions et Usages...* op. cit.

mentalidades con nuevas perspectivas y estrategias de análisis. Francia ha producido aportes muy significativos en la discusión sobre temas culturales, y dentro de este campo, los períodos medieval y moderno han sido fructíferamente explorados. Los principales aportes realizados en los términos de una álgida discusión sobre la historia cultural francesa se han dado entre Roger Chartier (*El mundo como representación...*) y Robert Darnton (*La gran matanza de gatos...*)¹⁰; a ellos se sumaron Giovanni Levi y Dominick Lacapra¹¹.

Como resultado de esos aportes se han valorizado los conceptos de *representación, discursos y prácticas sociales*¹². Ellos son instrumentos que nos sirven para investigar sobre la religiosidad en tiempos coloniales desde una perspectiva netamente histórica pero en diálogo con otras disciplinas como lo son la Historia del Arte¹³, la Antropología¹⁴ y la Psicología¹⁵. Las especificidades temáticas (temporales y regionales) de esa riquísima producción historiográfica europea no constituyen un obstáculo para que tomemos dicha bibliografía como principal referente teórico y metodológico de nuestro trabajo sobre las funciones de la imagen religiosa en una sociedad colonial de Antiguo Régimen.

Esta revisión constituye nuestra introducción al problema y nuestro punto de partida.

Consideramos que el culto mariano ha constituido un cuerpo de normativas a cumplir, un espacio donde se vincularon distintos actores en el ritual público y privado, un ámbito relacional que dio lugar a solidaridades, reafirmación de ciertas identidades e, incluso, sirvió como elemento constitutivo de la nacionalidad en países católicos, como en el caso paradigmático de México; reflejaba las inquietudes piadosas de los fieles y al

¹⁰ Roger CHARTIER. *El mundo como representación: Estudio sobre historia cultural*. Gedisa. Barcelona, 1994 y Robert DARTON. *La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia cultural francesa*. FCE, 1989.

¹¹ También participaron de la polémica Giovanni Levi y Dominick LaCapra; una serie de artículos referidos a ese intercambio se puede encontrar en: Eduardo HOURCADE, C. GODOY y H. BOTALLA. *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Ed. Biblos. Buenos Aires, 1995.

¹² Cfr. Roger CHARTIER. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial. Buenos Aires, 1996.

¹³ Cfr. Erwin PANOFSKY. *Essais d' iconologie*. Gallimard; París, 1967; Pierre FRANCASTEL. *Sociología del arte*. Emecé. Buenos Aires, 1971; Louis MARIN. *Des pouvoirs de l'image. Gloses*. París. Seuil, 1993. Resultados de la convergencia del interés del historiador por temas vinculados al Arte en Carlo GINZBURG. *Mitos, emblemas indicios. Morfología e historia*. Barcelona, 1994.

¹⁴ Por ej. Clifford GEERTZ. *La interpretación de las culturas*. México, 1991.

¹⁵ David FREEDBERG. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la Historia y la teoría de la respuesta*.

mismo tiempo se imponía con todo el peso de las disposiciones legales que emanaban de la Corona y del Papado; daba cuenta de las inquietudes de los creyentes ante la muerte y la posibilidad de expiar los pecados cometidos por intermediación de una imagen de la Virgen considerada sagrada en su carácter de *Madre de Dios*. El culto permitió a algunos de los sujetos vinculados al ritual acercarse a lugares sacros y ocupar sitios y roles de cierta preeminencia en el espacio público.

Como hemos señalado nuestra preocupación consiste, a muy largo plazo, en comprender cómo un orden moral cristiano y nuevas prácticas sociales y políticas, de cuño hispánico, confluyeron en la sociedad colonial; en este marco hemos decidido acotar provisoriamente nuestro objeto de análisis al rol desempeñado por las imágenes de culto mariano, por ser la devoción a la Virgen la más notable de la religiosidad colonial de raíz hispánica.

Para ello sería menester estudiar los indicios que permanecen de aquellas formas, costumbres y normas sociales que hacen al culto a través de aquellos que provengan de la iconografía (aunque arbitrariamente seleccionada), por ser ésta un poderoso vehículo de mensajes relativos a la religiosidad, a la manera de sentir y de pensar el orden cristiano y el modelo de mujer, de madre y de Iglesia que se difundía en ese período.

Como la producción bibliográfica europea y norteamericana aventaja en mucho a la existente en Latinoamérica dedicada a las *mentalidades* o a temas culturales (comprendidos entre ellos los temas religiosos) hemos, en la mayoría de los casos, recurrido a otra producción historiográfica reciente proveniente, en general, de la historia cultural, la historia antropológica (y de la antropología misma) así como a estudios de microhistoria. Esos trabajos colaboran en la conformación de un marco conceptual útil para comprender las diversas lógicas de los actores sociales, sus estrategias, la constitución de sus redes (su *densidad*) y, en cierta medida, sus representaciones. Muchos de esos mismos conceptos, como instrumentos de análisis, los aplicaremos en la *operación historiográfica*¹⁶ que intentaremos llevar a cabo más adelante.

España, 1992.

¹⁶ Ver: Michel DE CERTEAU. "La operación histórica" en: J. LE GOFF y P. NORA (Compiladores). *Hacer la Historia*. Laia. Barcelona, 1974.

El encuentro entre Historia y Antropología ha enriquecido la investigación y ha generado debates. Para el historiador, el etnólogo o el antropólogo

“...aportan métodos nuevos y una percepción más aguda de los problemas de estructura, unas posibilidades de comparación. Empero, estas aportaciones debe asimilarlas el historiador en cuanto historiador, sin desdeñar las técnicas de análisis que le son familiares, ni la exigencia de la dimensión temporal (en que reside su especificidad y que hoy suscriben las demás ciencias humanas) esencial para el estudio de las estructuras sociales y de sus transformaciones”¹⁷.

Esto afirmaba J.-C. Schmitt en 1979, entusiasmado con la constitución de una “antropología histórica” o “etnohistoria”. Este acercamiento entre historia y antropología ya estaba dado en *Annales* a través de Alphonse Dupront, quien (entre otros aportes vinculados a la religiosidad) ha reflexionado sobre el culto mariano observando las variaciones por las que pasó a lo largo de los siglos¹⁸.

Como se advierte, es difícil aproximarse a temas vinculados con *lo religioso* sin referirse, en primer lugar, a la tradición de la Escuela de los *Annales*. Inclusive la influencia durkheimniana nos llega, inicialmente, mediatizada por el trabajo fundante de M. Bloch en *Los reyes taumaturgos* (1924)¹⁹. Ese primer encuentro con las preocupaciones de un historiador acerca de la creencia popular en el ritual de las curaciones milagrosas por parte de la realeza nos acerca a la cuestión de lo que *Annales* iría a llamar, con el tiempo, el estudio de las *mentalidades*, cuyo otro pilar fue L. Febvre (1942), al abordar la posibilidad de la incredulidad religiosa en tiempos de Rabelais. En el espacio abarcado por un término tan ambiguo, y tal vez por eso tan versátil, como *mentalidades* la preocupación por las formas de la religiosidad se fue manifestando de diversas maneras al ritmo de las usanzas historiográficas. Vendrían luego, por ejemplo, la operación realizada por Philippe Ariès²⁰ (1967) con su trabajo sobre las actitudes frente a la muerte en las sociedades occidentales. También la obra de M. Vovelle

¹⁷ Jean-Claude SCHMITT. *La herejía del Santo Lebré. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XII*. Múchnik. Barcelona, 1984 (Primera edición 1979). p. 23.

¹⁸ Alphonse DUPRONT. “La religión: Antropología religiosa”, en P. LE GOFF y P. NORA. *Hacer la Historia*. LAIA. Barcelona, 1974. pp. 133-136.

¹⁹ Marc BLOCH. *Los reyes taumaturgos*. (Primera edición en francés, 1924). México. FCE, 1988.

²⁰ Dominique JULIA. “La religión: Historia religiosa” en J. LE GOFF, P. NORA. *Hacer la Historia*. LAIA. Barcelona, 1974.

(1973)²¹ en su estudio sobre los patrones diferenciales (geográficos y sociales) de la devoción y la actitud frente a la muerte a través de los testamentos que, pese a estar tan volcada a la cuantificación y a la construcción de modelos, no deja de dar cuenta de un creciente interés por la sensibilidad religiosa de la sociedad. Este trabajo ilustra la transformación de prácticas religiosas a través del estudio seriado de indicios como la elección de sepulturas y mortajas, solicitud de misas, legados a cofradías, etc.

Como anunciaba Dominique Julia en la década de 1970, en los prolegómenos de lo que algunos llamaron el “estallido de la Historia”²², la irrupción de otros conceptos (algunos venidos de la antropología y la lingüística) como el de *símbolo*, complejizaron el estudio de las mentalidades o de la cultura (ambos términos cuya congruencia fue recientemente debatida), impactando sobre los aspectos religiosos más allá de su impronta estructuralista y más cerca de los usos de la antropología cultural, ahora transformada por el influjo interpretativo de Geertz²³. Este antropólogo brinda definiciones de lo él que entiende por cultura y símbolos.

“...la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”²⁴, para agregar que “la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos de manera inteligible, es decir, densa”²⁵.

En cuanto al concepto de símbolo, luego de reseñar lo considerado por otros estudiosos, arriesga que es “...cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción -la concepción es el *significado* del símbolo-.”²⁶

²¹ Michelle VOVELLE. *Pietà baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Plon, 1973. M. VOVELLE. *Ideologías y mentalidades*. Ariel. Barcelona, 1985.

²² Otros se refieren a la fragmentación y enorme dispersión temática como a una nueva fase una “historia en migajas”, según una expresión de François Dosse. Se pueden consultar J. REVEL. “Microanálisis y construcción de lo social” en: *Anuario del IEHS*, 10. Tandil, 1995. y también Carlos Barros sobre la crisis de los paradigmas en Ciencias Sociales.

²³ C. GEERTZ. *La interpretación de las culturas*. Gedisa editorial. México, 1991 (Primera edición, 1973). C. GEERTZ. *Conocimiento local*. Madrid, 1994.

²⁴ C. GEERTZ. *La interpretación...* op. cit. p. 88.

²⁵ C. GEERTZ. *Ib.* p. 27.

²⁶ C. GEERTZ. *Ib.* p. 90.

Retomando los elementos antes mencionados, Geertz sintetiza el concepto de *religión*:

“...Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.”²⁷ “En este sentido, los símbolos sagrados tendrían la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo - el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”²⁸.

Esta larga transcripción de citas no tiene por objeto señalar conceptos a los cuales adherimos absolutamente, sino mostrar cuán útil puede ser la incorporación de visiones y concepciones provenientes de otras experiencias científicas, en este caso de la antropología, que muchas veces han dinamizado discusiones hacia adentro del ámbito de los historiadores. Por cierto, pese a lo discutible de las definiciones geertzianas, éstas pueden ser tenidas en cuenta si lo que nos proponemos es adentrarnos en el estudio del culto mariano como forma y expresión del sentido religioso de los diversos actores de sociedad colonial, si lo que nos interesa es desentrañar el sentido de sus prácticas, el significado social de sus rituales y sus símbolos, el grado de coherencia (o la *excepcionalidad normal*) de ciertas combinaciones de elementos, entendiendo por éstos roles, acciones, elecciones, políticas, prescripciones, prácticas y discursos. Y, por cierto, el estudio de culto mariano es un campo donde podemos operar con algunos de estos instrumentos de análisis, y con otros.

Pierre Bourdieu destaca que en las religiones (y las considera sistemas simbólicos elaborados) hay agentes religiosos que producen y hacen funcionar el sistema. Este autor sugiere que hay que sondear en la relación entre el sistema cultural y el sistema de los agentes de producción, de manera que se logre comprender el mensaje analizando sociológicamente el campo de producción del mismo²⁹.

²⁷ C. GEERTZ. Ib. p. 89.

²⁸ C. GEERTZ. Ib. p. 89.

²⁹ Pierre BOURDIEU. “Diálogo a propósito de la historia cultural”, en E. HOURCADE (Et Al.) *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Biblos. Buenos Aires, 1995. p. 87. También se puede consultar P. BOURDIEU. *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires, 1983 (Primera edición 1971). En este trabajo el autor define sus conceptos de campo, habitus y se refiere a las condiciones de apreciación

El uso de la definición geertziana de símbolo ha sido impugnado por R. Chartier puesto que, debido a su enorme amplitud, pocas cosas serían excluidas de la categoría del símbolo³⁰. Ese concepto aparece sobre el tapete en la discusión entre Chartier y Darnton³¹. Chartier critica la noción de símbolo tomada por Darnton³² debido a su falta de operatividad, en el sentido de que es demasiado amplia y que tal vez no responda al “punto de vista del nativo”, refiriéndose con esto al sentido de la palabra símbolo para los franceses del siglo XVIII, y para lo cual recurre a un diccionario de época. Un símbolo sería, entonces, un signo específico, particular, que implicaría una relación de representación de una abstracción por una figura; de este modo el signo estaría colocado en el lugar del elemento representado³³; por tal razón se explica la importancia que para Chartier reviste la operación de recurrir a “antiguas definiciones para formular el significado operativo de un término, basando tal significado en un tipo particular de relación entre el signo y lo significado en la relación de representación”³⁴.

En lo que hace a la discusión sobre el enfoque eminentemente histórico o antropológico Chartier rescata el programa de *Annales* por ser de un tratamiento histórico de objetos antropológicos. Y es en este sentido donde el punto de vista del historiador, la *puesta en el tiempo* de los objetos culturales que estudia le permite dotar de significado al signo, de una función simbólica particular que no siempre es compartida por todos. Las significaciones son inestables, móviles y equívocas, y difícilmente descifrables, sobre todo a partir de la idea de que las particularidades de los grupos sociales hacen difícil la composición de un sistema simbólico universalmente compartido.

El conjunto de las críticas cruzadas dentro del campo de la historia cultural deben ser atendidas a la hora de analizar las diversas manifestaciones del culto mariano, especialmente en el estudio de relatos de milagros o apariciones, que suelen dar la impresión de historias con muchas recurrencias y con elementos comunes. La puesta en

de los bienes simbólicos.

³⁰ R. CHARTIER. “Texto, símbolos y *frenchness*”, en E. HOURCADE (Et Al). *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Biblos. Buenos Aires, 1995.

³¹ R. DARNTON. “Historia y antropológica”, en: E. HOURCADE (Et Al). *Luz y contraluz...* op. cit. Y también: R. CHARTIER. “Texto, símbolos y *frenchness*”, en: HOURCADE. IB. Ver: D. LACAPRA. “Chartier, Darnton y la gran matanza del símbolo”, en: HOURCADE. IB.

³² Robert DARNTON. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, 1987 (Primera edición 1984).

³³ R. CHARTIER. “Texto, símbolos y *frenchness*”, en: HOURCADE. op. cit. p. 53.

³⁴ R. CHARTIER. En HOURCADE. Ib. p. 53.

el tiempo de los diferentes signos que pueden aparecer en las representaciones (narraciones o imágenes) nos protegería de quedarnos presos de un contexto que no corresponde con el del objeto, ni con el destinatario social del símbolo. De manera tal sería posible evitar el riesgo del excesivo peso de un enfoque de rasgos fuertemente estructuralistas. Por otra parte, a las críticas de Chartier sobre el libro de Darnton se suman las del microhistoriador italiano G. Levi, quien impugna meridianamente la influencia geertziana. Algunos de los puntos más álgidos de esa crítica se centran en el acuerdo de Darnton con Geertz sobre la textualidad de las acciones humanas, y también en la confusión metodológica entre el trabajo de campo (al estilo etnológico) y la labor de archivo; Levi advierte que el contexto de referencia, tanto para Geertz como para Darnton, suele constituirse en un fondo inmóvil y que la atención sobre pequeños episodios revelan la falta de una perspectiva, dando relevancia a hechos que no hacen más que confirmar lo que ya se sabe por contexto³⁵.

Como ya se prefigura en la argumentación de Chartier, uno de los conceptos claves en la operación historiográfica por él practicada es el de *representación*. La noción de representación para Chartier refiere a la relación entre una imagen presente y un objeto ausente, es decir, una relación de homólogos. Esta relación estructura toda la teoría del signo del pensamiento clásico y permite discriminar diferentes categorías de signos y caracterizar el símbolo por su diferencia respecto de otros signos³⁶. Por cierto, existe el riesgo de que la relación de representación degenera en una confusión entre el símbolo y lo real, de manera tal que así encubierta, la representación, produzca una coacción interiorizada, lo que Chartier denomina "una máquina de fabricar respeto y sumisión"³⁷. Atender a este concepto y esta última reflexión resulta muy pertinente en la tarea que nos hemos propuesto a largo plazo en virtud de la naturaleza de nuestro objeto de análisis. Las diferentes advocaciones de la Virgen María no son otra cosa que diversas representaciones de una entidad, de un sujeto ausente, que a lo largo del tiempo ha sido considerado *como de regreso* a través de manifestaciones de lo sagrado (hierofanías) que lo devuelven a una presencia concreta y temporal, localizable en un espacio y, muchas veces, a un diálogo (por el momento no importa si es real o imaginario) con las personas que perciben una presencia (homologada) a través de una

³⁵ G. LEVI. "Los peligros del geertzismo". En: HOURCADE. Ib. pp. 73-80.

³⁶ R. CHARTIER. *El mundo como representación: Estudio sobre historia cultural*. Gedisa. Barcelona, 1994. p. 58.

imagen. Los aportes de las investigaciones de Schmitt sobre la imagen religiosa medieval nos resultan especialmente ilustrativos acerca de la metodología que el historiador puede emplear para interpretar dichas representaciones, del mismo modo en lo que hace al análisis de tradiciones populares acerca de temas religiosos³⁸.

Y esta manifestación de la representación sacra nos lleva a interesarnos por su forma y su contenido: la imagen en sí misma (compuesta por símbolos plenos de mensajes y *sentidos*). Las leyendas reproducidas por escrito durante los siglos XVII, XVIII e, inclusive, en las primeras décadas del XIX (todo el período que vamos a abarcar) narran las historias de apariciones y/o milagros de la Virgen, en diferentes circunstancias y bajo distintas facetas de su carácter (unas veces Inmaculada, otras Dolorosa, otras del Rosario, etc.), es decir, describen lo que en la cultura de la época se interpretaba como la presencia de la Virgen. El término *simulacro* (en absoluto peyorativo) de la Virgen, designa en las fuentes escritas de la época colonial la presencia sagrada de María en un icono. Vale decir, se trata de una representación. La funcionalidad de incorporar este concepto utilizado por Chartier se vuelve a todas luces evidente.

Otra práctica historiográfica que aporta luz sobre la historia social y sobre temas culturales, es la *microhistoria*. Ésta ha sido gestada como respuesta e intento de salida a los diagnósticos de crisis de la Historia que vienen produciéndose desde fines de la década de 1970, ante lo que Revel denomina como “el resquebrajamiento de un proyecto de inteligibilidad global de lo social”³⁹. Así como la historia cultural norteamericana y la historia cultural francesa han intentado abrir puertas ante ese diagnóstico mediante la renovación de temas y métodos (y de allí surgen la estrecha vinculación con la antropología, por un lado, y la concepción de la representación, por el otro) los historiadores italianos, principalmente C. Ginzburg, G. Levi y E. Grendi,

³⁷ R. CHARTIER. *Ib.* p. 59.

³⁸ Jean-Claude SCHMITT. *La herejía del santo lebrer. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*. Muchnik Editores. Barcelona, 1984. Jean-Claude SCHMITT. “La noción de lo sagrado y su aplicación a la Historia del cristianismo medieval” en: *Temas Medievales*, Nº 3. Buenos Aires, 1993. pp. 71-81. J-C. SCHMITT. “Le miroir du canonist. Les Images et le texte dans un manuscrit médiéval”, en: *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Extrait du numéro 6. París, Noviembre-Décembre 1993. pp. 1471-1495. J-C. SCHMITT. “La croyance au Moyen Age”, en: *NER (Nouvelles Éditions Rationalistes) Raison Présente. Croyances.* 113. París, 1995. J-C. SCHMITT. “L’Occident, Nicée II et les images du VIIIe. au XIIIe siècle”, en: F. BOESPFLUG y N. LOSSKY (éd.). *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d’images religieuses*. París, 1987.

³⁹ Jacques REVEL. “Microanálisis y construcción de lo social”, en: *Anuario del IEHS* 10, Tandil, 1995. p.128.

recurrieron a diversas lecturas no sólo de la antropología sino también de la historia del arte. La complejidad de esta forma de historiar no constituye un marco teórico específico ni una “escuela italiana” propiamente dicha, sino que conforma una práctica, una experiencia historiográfica. Ella aporta la riqueza de una construcción del objeto muy particular, los permanentes cambios de escala de observación del objeto elegido hacen que se descubran tramas casi imperceptibles, y no sólo descubrirlas sino también modificarlas, transformando el contenido de la representación. Este permanente cambio de escalas de observación es producto de la influencia de la historia del arte y de la literatura (especialmente sobre Ginzburg)⁴⁰ y se percibe fuertemente en el *paradigma indiciario*.

La pluralidad de contextos enriquece el análisis histórico y, en este sentido, la microhistoria no se contrapone con una historia global, solo se interna por una puerta hacia ella, pero complejizando y dinamizando las variables de análisis del objeto elegido, siguiendo una densa red de relaciones⁴¹.

De la producción historiográfica realizada por los microhistoriadores rescatamos su noción de estrategia social; ellos intentan reconstruir un espacio de posibilidades y recurren (es, principalmente, el caso de Levi) a las nociones de racionalidad e incertidumbre, pero lejos de la concepción funcionalista⁴². También es especialmente rica la multiplicidad de los contextos sin segmentación entre lo individual y lo general, lo local y lo global; otro elemento del microanálisis es el estudio de la conformación de las identidades colectivas. El caso estudiado por Levi en “*La herencia inmaterial...*” brinda un ejemplo de la complejidad y la riqueza de reconstituir los múltiples espacios y redes en los que un individuo opera, e ilustra acerca de una posible estrategia metodológica para comprender, por ejemplo, la inserción de los miembros de diversas asociaciones (cofradías, Iglesia, cabildos, clanes mercantiles, etc.) y cómo se movían en los diferentes contextos. Esta multiplicidad de análisis nos orienta de tal suerte que en otra fase podamos aproximarnos a la reconstitución de sus identidades colectivas,

⁴⁰ Carlo Ginzburg. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Muchnik Editores. Barcelona, 1981. También se puede consultar (aunque no es un trabajo de microhistoria) C. GINZBURG. *Historia nocturna*. Muchnik Editores. Barcelona, 1991. Ver, especialmente C. GINZBURG. *Mitos, emblemas indicios. Morfología e historia*. Gedisa Editorial. Barcelona, 1994.

⁴¹ J. REVEL. “Microanálisis...”, op. cit. p. 132.

⁴² Giovanni LEVI. *Sobre microhistoria*. Ed. Biblos. Buenos Aires, 1993. Y para ejemplo de la utilización de esta propuesta ver: Giovanni LEVI. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Nerea. Madrid, 1990.

rastreado información sobre la participación de los actores vinculados al culto dentro de las complejas redes sociales de la colonia rioplatense.

Hemos percibido que en España hay numerosas investigaciones de historiadores y antropólogos sobre religiosidad popular y, particularmente sobre el culto a la Virgen. También en Hispanoamérica hay algunos, aunque atravesados por otras cuestiones como el sincretismo, la presencia de la frontera indígena y el proceso de cristianización. Ciertamente, el caso mejor conocido en América es el de Guadalupe del Tepeyac (México)⁴³ debido a sus implicancias políticas y sociales. Pero estos aspectos han sido omitidos totalmente en la historiografía rioplatense colonial, a pesar de que el culto mariano (surgido en esa sociedad de frontera con el indio, de diversidad étnica y socioeconómica) ha perdurado, inclusive, hasta el presente concitando el interés y la devoción nacional. Actualmente se realizan hacia la Basílica de Luján enormes peregrinaciones con romeros provenientes desde el interior de Buenos Aires y otras provincias aledañas, que atraen la atención de los medios masivos de comunicación, transformando esas reuniones rituales en grandes actos vinculados, algunas veces, a ciertas manifestaciones de poder político.

⁴³ Un libro clásico sobre este tema es el de Jacques LAFAYE. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. Gallimard. Paris, 1974. También W. TAYLOR le ha dedicado un artículo: 'The Virgin of Guadalupe in New Spain. An Inquiry into the social History of Marian Devotion' en: *American Ethnologist*. 14. Nº 1. 1987. Otra línea bien diferenciada de investigación es la de J. RODRÍGUEZ: *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. Austin, 1994. Aparentemente, el estudio del marianismo mexicano va asociado, en los últimos tiempos, a una corriente de reinterpretación de la historia de las mujeres. Otro caso es el de E. STEVENS: 'Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America', en: A. PESCATELLO (Comp.). *Female and Male in Latin America: Essays*. Pittsburgh, 1973.

1.1. La perspectiva del historiador

“REPRESENTAR/REPRESENTACIÓN:
Hazernos presente alguna cosa con palabras o figuras
que se fixan en nuestra imaginación;
de ay se dixeron representantes, los comediantes,
porque uno representa al rey, y haze su figura como si estoviese presente {...}
Representar, es encerrar en sí la persona del otro, como si fuera el mesmo,
para sucederle en todas sus acciones y derechos”

Sebastián Covarrubias. *Tesoro de la Lengua Castellana...*, 1661⁴⁴

La cita anterior es tributaria de aquella con la cual Roger Chartier precisó el significado histórico de la noción de *representación* en el Antiguo Régimen francés. Lo hemos imitado con la intención de verificar esa misma riqueza de sentido que él ha percibido pero atendiendo, en nuestro caso, la especificidad de un diccionario de lengua hispana.

La historia positivista había dejado a un lado el recurso a las imágenes realizadas en el pasado para basarse fundamentalmente en los textos. Gracias al influjo de Emile Mâle hubo cierto interés por recurrir a otros tipos de fuentes en relación al estudio del imaginario colectivo. También Marc Bloch pudo aproximarse a las imágenes, advertir su carga ideológica e insertar su estudio en un programa de historia comparada de la cristiandad. Pero fueron los aportes de los historiadores del Arte como Aby Warburg, Fritz Saxl y Erwin Panofsky, los que produjeron una mutación conceptual sin precedentes⁴⁵ ya que sentaron las bases de un análisis teórico y metodológico de las imágenes. Panofsky habría de realizar un estudio de la perspectiva como forma simbólica en relación a una sociedad dada, sus formas de descifrar esas imágenes y señalar los múltiples sentidos de una obra; esta problemática comprometía la atención de una historia social y una psicología social.

Schmitt ha sugerido una coincidencia entre el planteo de Panofsky y las inquietudes de *Annales* puesto que ambos reunirían el punto de vista estructural y

⁴⁴ Sebastián COVARRUBIAS. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española. Según las impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens, publicado en la de 1674*. Edición de Martín de Riquer (1943) Ed. Alta Fula. Barcelona, 1993. Representar: p. 881, a, 32; Representación: p. 905, b, 39.

⁴⁵ J-C. SCHMITT. “L’historien et les images”. *Der Blick auf die Bilder. Kunstgeschichte und Geschichte im Gespräch*. Mit Beiträgen von Klaus KRÜGER und Jean-Claude SCHMITT. Walltein Verlag, Göttingen, 1997. p. 17.

relacional, analizando objetos en apariencia heterogéneos en la búsqueda comparativa de principios comunes⁴⁶. Ahora bien, este último autor destaca que

“los problemas de la especificidad del arte y las relaciones a veces conflictivas entre las diferentes *'formas simbólicas'* de una misma sociedad deben estar situadas en el centro de las preocupaciones del historiador de las imágenes”⁴⁷.

Louis Marin ha señalado que el estudio de las imágenes como representaciones nos acerca a la doble dimensión de su dispositivo: la dimensión “transitiva” (toda imagen *representa* algo) y la dimensión “reflexiva” (toda representación *se presenta* a sí misma representando algo)⁴⁸. Sabemos que las imágenes religiosas están vinculadas a la existencia de la *creencia* (entendida ésta como adhesión de los sujetos a una proposición, como el *acto* de enunciarla como cierta⁴⁹); según Chartier existe “una tensión entre el hacer creer y la creencia (...) que identifica las dos condiciones necesarias para que la relación de representación sea inteligible: por un lado, el conocimiento del signo como signo, en su diferencia con la cosa significada; por el otro, la existencia de convenciones compartidas que regulan la relación signo con la cosa”⁵⁰.

Obviamente las consideraciones de los signos y los objetos varían según el tiempo y las culturas. Ivan Gaskell ha señalado que la consideración histórica de las imágenes, agrupadas por él bajo la denominación de “material visual”, no se limita a una atribución de significado ideológico⁵¹. Para Baxandall la percepción de los consumidores de imágenes estaría relacionada con toda su experiencia visual, cuyos recursos son siempre variables, relativos y determinados por la sociedad⁵² por lo que los historiadores se verían comprometidos en la misión de recuperar esa *mirada de época* a través de las imágenes que permiten acceder a una cultura del pasado.

Pero el estudio de las imágenes se ha visto muy relacionado con el análisis asociado de los textos que a ellas refieren o que las acompañan e, incluso, conforman.

⁴⁶ J-C. SCHMITT “L'historien et les images”. *Der Blick auf die Bilder...* op. cit. pp. 19-20.

⁴⁷ J-C. SCHMITT. *Ib.* p. 22

⁴⁸ Louis MARIN, en: R. CHARTIER. “Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”, en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial. Buenos Aires, 1996. p. 80.

⁴⁹ Esta definición de creencia corresponde a Michel DE CERTEAU. *L'invention du quotidien. 1, Arts de faire*. París, 1990. p. 260.

⁵⁰ R. CHARTIER. “Poderes y límites de la representación...” pp. 88-89.

⁵¹ Ivan GASKELL “Historia de las imágenes”, en: Peter BURKE. *Formas de hacer Historia*. Alianza Universidad. Madrid, 1994 (1ra. ed. en 1991). p. 228.

⁵² Michael BAXANDALL. *Painting and experience in fifteenth century Italy*. Oxford-New York. Oxford

Belting ha señalado los peligros que esta operación puede implicar: una descodificación que degenera en la interpretación por equivalencia entre imagen y texto⁵³.

En este sentido, “la imagen jamás es la simple traducción de un texto (...): las imágenes y los textos son irreductibles los unos a los otros”⁵⁴, por otro lado hacen perceptibles los silencios de los textos, mostrando los personajes, sus gestos y situándolos en un espacio. Según Schmitt, decir que la imagen “representa” es menos adecuado que decir “*presentifica*” o “hace presente” en el sentido de que la imagen no es discernible de una “realidad dada” y que condensa en una lógica extraña al lenguaje diversas acciones, personajes, objetos y símbolos con fuerte énfasis en la sincronía. Por cierto, es el mismo autor quien sugiere un tratamiento complementario entre el análisis sincrónico y diacrónico de una serie histórica de un sistema de imágenes⁵⁵.

Las imágenes son objetos figurativos que pueden ser de diversos tipos: las imágenes materiales (dentro de ellas encontramos las *acheiropoiéticas* y las hechas totalmente por la mano del hombre, como pinturas y estatuas), todas son consideradas *simulacros*; también existen las imaginarias (oníricas y apariciones) y hay un tercer tipo de imágenes que definirían modelos (un *Cristo a imagen y semejanza del Padre*). Como se observa, la palabra *imagen* puede aludir no sólo a objetos materiales sino a la representación imaginaria que se hace de algún objeto o idea; por tales razones Schmitt ha elegido emplear muchas veces en sus trabajos la palabra *imago* que es más abarcativa que el término *imagen*, puesto que le permite aludir a una operación lingüística (la metáfora) y, además, a una realidad física⁵⁶.

En Buenos Aires colonial hubo muchas imágenes materiales que representaban a la Virgen y que estaban vinculadas al culto: pinturas y estatuas (*simulacros* o imágenes *de bulto*, como las denominan en las fuentes); de algunas se conoce el artista que las realizó, de otras solo hay referencias al taller de origen, al lugar geográfico, o provienen de sucesos de orden milagroso. Existen algunos trabajos sobre imaginería religiosa en el Río de la Plata desde la perspectiva de la Historia del Arte: ellos son los de A. Ribera,

University Press, 1972.

⁵³ Hans BELTING. Citado por GASKELL, en: “Historia de las imágenes...”, op. cit. p. 230.

⁵⁴ J-C. SCHMITT. *L'histoire et les images aujourd'hui*. s/f.

⁵⁵ J-C. SCHMITT. *Ib.*

⁵⁶ J-C. SCHMITT. *Ib.*

H. Schenone y también los de José E. Burucúa sobre pintura y escultura. Hubo un temprano acercamiento a la temática desde la Arquitectura, por parte de Buschiazzo⁵⁷.

En los casos de las imágenes que se constituyeron en objeto de culto antes de ser consagradas pensamos que se ha ido destacando su poder vinculado al milagro y su función ha pasado de ser imagen-objeto de devoción privada a constituirse en una representación cargada de eficacia simbólica, destinada al culto público.

Las imágenes marianas son objetos destinados a una devoción que alude a uno de los misterios católicos más importantes, a un dogma vinculado a la concepción del Cristo mesiánico realizada sin intervención de hombre, y por eso sin pecado, y que es considerada uno de los caracteres fundamentales de la divinidad y originalidad de Jesús. La naturaleza de las representaciones pictóricas religiosas ha enfatizado la narración de historias y sucesos maravillosos como milagros y apariciones. El arte religioso del siglo XVII ha sido especialmente fecundo en la producción de representaciones de lo sobrenatural. Este recurso ha permitido a distintas sociedades expresar su imaginación acerca del cielo, del infierno y de todo un orden de origen divino; el contacto entre las esferas celeste y terrestre se ha plasmado en la pintura de numerosos milagros y apariciones cuyo mensaje o modelo ha sido "percibido" por los fieles cristianos, sin excluir a los sectores iletrados de este espectáculo. En este marco las representaciones de la Virgen han sido muy abundantes y diversas en cuanto a características y funciones.

En cuanto a la Virgen como una personalidad ideal, podemos afirmar que permite multiplicidad de representaciones; muchos de sus títulos refieren a un estadio especial de su vida en relación a la vida de su Hijo, y cada presencia suya a través del tiempo y en diferentes lugares, ha dado origen a innumerables advocaciones de la misma personalidad que han generado diversas prácticas de cultos locales íntimamente

⁵⁷ Cfr: Adolfo RIBERA y Héctor SCHENONE. *El arte de la imagerie en el Río de La Plata*. UBA. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Buenos Aires, 1948. José Emilio BURUCÚA, Andrea JÁUREGUI y H. SCHENONE. "Circulación de grabados e imágenes religiosas en la cultura barroca de la América del Sur: un estudio de caso", en: *Revista Lecturas de Historia del Arte*, N° IV. Vitoria, Instituto Ephialte. 1994, pp. 319-325; J. BURUCÚA. "Pittura e scultura in Argentina e Paraguay", en Ramón GUTIÉRREZ (comp.) *L'arte cristiana del Nuovo Mondo. Il Barocco dalle Ande alle Pampas*. Jaca Book. Milano, 1997. pp. 402-446. Museo Nacional de Arte Decorativo. *El arte luso-brasileño en el Río de La Plata*. Exposición patrocinada por la Embajada de Brasil. Ministerio de Educación y Justicia. 18 de octubre de 1966. Museo Municipal de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco". *Devoción y sugestión de las imágenes de vestir*. Buenos Aires, 1970. Museo Nacional de Bellas Artes (Prólogo de H. SCHENONE). *Salvando alas y halos. Pintura colonial y restaurada*. Buenos Aires, 1989. Otros trabajos responden a una visión del arte proveniente de la Arquitectura, como por ej.: J.BUSCHIAZZO.

relacionadas con la sociedad en la que se desarrollaron. En este sentido, la Virgen es la construcción de una personalidad ideal mucho más versátil y adaptativa que otras figuras del cristianismo. Ha pasado de ocupar un ínfimo espacio en el texto del Nuevo Testamento a ser una entidad multifacética de un alcance prácticamente universal y, en algunas versiones, protagonista de la co-redención.

La Virgen ha sido elegida como primer vehículo corporal de la encarnación de la palabra divina. Sus representaciones, cargadas de eficacia simbólica, tienen la cualidad de presentar una Virgen misericordiosa (Nuestra Señora de los Remedios, de las Mercedes, de la Consolación) y/o poderosa (coronada y en medio de rompientes de gloria e, incluso, *vengativa* o *justiciera*: aplastando la serpiente, castigando al blasfemo y asustando a los infieles). Como ejemplo mencionaremos una "*Alegoría de la Inmaculada Concepción de María*", realizada en el siglo XVIII por Gregorio Vásquez de Ceballos, que la muestra como *speculum justitiae* dentro del Plan de la Redención en el que María participa, e incorpora en el cuadro la expulsión de Adán y Eva junto a la serpiente bíblica⁵⁸.

Esta relación de representación se vuelve inteligible a la luz de las ideas que circulaban en la sociedades católicas. Schmitt ha señalado que en las sociedades medievales se articulaban, al menos, tres elementos insoslayables: la *imago*⁵⁹ (en este caso, una imagen religiosa), el artista que la produce y la dota desde el principio de una carga de sentido, y los grupos sociales que se lo apropian y que se relacionan con la imagen de manera diversa, según las jerarquías sociales y determinadas prácticas. La relación entre los destinatarios y la imagen religiosa se expresa, también, en ámbitos diferenciados: algunas imágenes fueron creadas para promover ciertos modelos, ideales y prácticas dentro de un sector social muy específico: los sacerdotes y las monjas. Estas obras se podían visualizar en espacios más restringidos como celdas conventuales, refectorios, áreas privadas dentro de los monasterios y conventos, mientras que otras

Bibliografía del Arte Colonial Argentino. Buenos Aires, 1947.

⁵⁸ Héctor SCHENONE. *Salvando alas y halos. Pintura colonial y restaurada*. Museo Nacional de Bellas Artes. Buenos Aires, 1989. p. 30.

⁵⁹ J.-C. Schmitt ha destacado que el término *imago* designa también una operación lingüística (como la metáfora), y paralelamente una realidad psíquica (los sueños también producen *imagenes*), pero que también las imágenes materiales y su relación con las imágenes oníricas tendrían lugar en este concepto. Cfr. J.-C. SCHMITT. "L'histoire et les images aujourd' hui", sin fecha de edición

pinturas o estatuas eran expuestas al gran público de las iglesias⁶⁰. Las imágenes fueron vehículo de mensajes sobre la espiritualidad y la piedad; aquellas que estaban destinadas a las celdas monacales comunicaban un modelo de control contra los “desvíos de la voluntad” reflejando el ascetismo y la disciplina de los santos que eran premiados, la mayoría de las veces, con milagros y visiones extáticas. Los motivos de representación de ciertas figuras, la contemplación de las imágenes, los cuidados de los que eran receptoras, la veneración, las salidas en andas y las ofrendas ante ellas son prácticas que nos introducen en el universo de los usos de las imágenes: ellas eran fabricadas, circulaban (incluso en un mercado), y eran apropiadas por los actores sociales con distintos propósitos.

Jáuregui y Burucúa mencionan el programa postridentino del uso de las imágenes sagradas que destacaba su rol didáctico y edificante, a la vez que estimulaba la imaginación para sugerir los beneficios de las virtudes propuestas desde el ejemplo de Cristo, la Virgen, los santos y otros mártires cristianos⁶¹. Las imágenes están dotadas de un poder para “conmover” al espectador y esto era claramente percibido en el uso edificante. La diferente naturaleza de los encargos condiciona en parte la obra del artista, pero los efectos de la imagen se insertan dentro de todo un cuadro en el que los destinatarios juegan un papel clave dándoles diferentes usos, inclusive, de los que se habrían propuesto originalmente tanto artistas, como comitentes. Por cierto, las imágenes religiosas que durante los siglos XVII y XVIII existieron en el Río de la Plata formaron parte de un conjunto más vasto que puede denominarse “barroco”, categoría que (según Burucúa) excede a una clasificación artística para referirse a “toda una época de la historia de la mentalidad”⁶².

Las imágenes (incluidas las marianas) formaron parte de un “mercado de obras religiosas” donde los eventuales compradores o demandantes manifestaban sus opciones y preferencias. Burucúa señala que los principales comitentes de obras de arte en el Río de la Plata fueron miembros de la Iglesia: clérigos, laicos feligreses, párrocos, regulares, cofradías y congregaciones⁶³. Muchas veces los comitentes solicitaron aparecer

⁶⁰ A. JÁUREGUI y J. BURUCÚA. *Una serie de pinturas cuzqueñas...* op. cit. p. 13.

⁶¹ A. JÁUREGUI y J. BURUCÚA. *IB.* p. 13.

⁶² José BURUCÚA. “Pittura e scultura in Argentina e Paraguay”, en Ramón GUTIÉRREZ (comp.) *L'arte cristiana del Nuovo Mondo. Il Barocco dalle Ande alle Pampas*. Jaca Book. Milano, 1997. p. 403.

⁶³ J. BURUCÚA. “Pittura e scultura in Argentina e Paraguay”. op. cit. p. 403.

representados dentro de una tela⁶⁴, junto a una imagen religiosa de su preferencia, con una imagen que habrían hecho traer del exterior, o bien junto a las iglesias que habían ayudado a erigir (ej. un cuadro con la imagen de Don Juan de Lezica y Torrezuri acompañando las iglesias de Luján y de Santo Domingo en Buenos Aires con un texto en latín que decía: "edificó tres templos")⁶⁵.

Buenos Aires habría tenido un lugar en el intercambio de imágenes donde confluían obras provenientes de alejados talleres artísticos (desde Jujuy, Cuzco, Colombia, España y Brasil, entre otros). El comercio de dichos objetos comprendía obras de cierto valor artístico y otras de mero carácter serial como las que eran pintadas varias veces en un mismo lienzo arrollado, destinadas a ser recortadas y vendidas en forma fragmentaria⁶⁶.

Es importante analizar las funciones de la imagen en relación a los actores sociales que aparecen alrededor de ella, en sus tradiciones y leyendas, profundizando así en dos de esos tres vértices del triángulo mencionado por Schmitt⁶⁷. Si bien nuestra mirada sobre las imágenes no encuadra en la perspectiva específica de la Historia del Arte, a pesar de ello el material visual permite que se aplique sobre él una multiplicidad de miradas provenientes de distintas disciplinas. Por cierto, nuestra inquietud se ubica dentro del programa propuesto por Schmitt acerca del estudio de las imágenes por parte de los historiadores. Este autor ha advertido la importancia de realizar tres condiciones básicas en la reflexión del historiador sobre el material visual: que el historiador se interrogue sobre la perspectiva historiográfica del tema y su evolución en relación con los aportes de otras disciplinas; que se precisen los métodos a tener en cuenta para analizar las imágenes y, en tercer lugar, se investigue sobre el lugar reconocido a las imágenes y sus funciones en las sociedades⁶⁸.

En cuanto a la metodología el análisis de la imagen se deben tener en cuenta los motivos iconográficos, las relaciones que constituyen su estructura y caracterizan los modos de figuración propios de una época dada. Schmitt considera que hay que ser sensible a la estratificación de los planos de la imagen (todas las figuras aportan

⁶⁴ J. BURUCÚA. *Ib.* p. 431.

⁶⁵ Lezica y Torrezuri fue un gran comerciante porteño, venido de España. Fue hacendado en Alto Perú y síndico de tres fábricas de iglesias.

⁶⁶ Héctor SCHENONE. *Salvando alas y halos...* op. cit. p. 32.

⁶⁷ Jean-Claude SCHMITT. "La culture de l'image", en: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 51 Année, n° 1. Janvier-fevrier, 1996.

⁶⁸ J-C. SCHMITT. "L'historien et les images". *Der Blick auf die Bilder...* op. cit. pp. 9-10.

información: grandes, minúsculas y marginales), atender a las jerarquías (lo alto y lo bajo, derecha-izquierda), al ritmo y dinámica interna de la organización de la estructura tanto como a los colores⁶⁹. Se debe atender a la dialéctica de las intenciones significantes (ver elementos figurativos, ornato, formas y colores, superposición de personajes)⁷⁰. Las imágenes suelen formar parte de una totalidad (el historiador debe investigar su inserción en una serie y diferenciar una serie *dada* de una construida por él, según propios criterios⁷¹).

Schmitt ha sostenido que “el análisis de la obra es inseparable del estudio de su función. No hay solución de continuidad entre el trabajo de análisis y la interpretación histórica⁷²(...) En la relación entre la forma y la función de la imagen se expresa la intención del artista, del comitente y de todo el grupo social que ha aportado a su realización”⁷³.

También hay que atender al género de la imagen, al lugar al que ha sido destinada y a su eventual movilidad y al juego interactivo de miradas cruzadas que las figuras *intercambian* hacia el interior de la imagen y con los espectadores. En otras palabras, la imagen religiosa es también un “*documento/monumento*” ya que se da a ver como una manifestación de la creencia religiosa, a la vez que es una proclama prestigio social. Y es, además, un “lugar de memoria colectiva”⁷⁴ por lo que el historiador debe encarar su estudio desentrañando su anclaje social, cultural e ideológico en la sincronía mientras que estudiará los ritmos de la evolución propia de las series de imágenes y sus usos⁷⁵.

⁶⁹ J-C. SCHMITT. Ib. p. 24.

⁷⁰ J-C. SCHMITT. Ib. pp. 25-26.

⁷¹ Sobre el historiador y el recurso a la serialidad de las imágenes se puede ver: Jérôme BASCHET “Inventivité et serialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie”, *Annales, H. S.S.* 51, París, 1996.

⁷² J-C. SCHMITT “L'historien et les images”. *Der Blick auf die Bilder...* op. cit. p. 27.

⁷³ J-C. SCHMITT. Ib. p. 32.

⁷⁴ J-C. SCHMITT. Ib. p. 33

⁷⁵ J-C. SCHMITT. Ib. p. 34.

2. La construcción de un orden: usos, funciones y “mensajes” de las imágenes marianas

“Enseñen diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, expresadas en pintura y otra imágenes, se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto...”

Frag. Decreto del Concilio de Trento.
Sesión XXV, 3 de diciembre de 1563.

En 1530, y en un cuadro de aguda crisis frente a los embates protestantes, el emperador Carlos V solicitó al Papa, por entonces Clemente VII, la reunión de un concilio. Éste se demoró más de la cuenta y se llevó a la práctica recién bajo el papado de Pablo III. Esa reunión, conocida con el nombre de Concilio de Trento, funcionó en tres etapas, durante un total de 18 años. Se inició en 1545 y se cerró el 4 de diciembre de 1563.

Los temas centrales de la doctrina católica sobre los que se expidió en Concilio fueron las escrituras y la tradición, el pecado original, la justificación, los distintos sacramentos, el sacrificio de la misa, el culto a los santos y a las imágenes⁷⁶.

En la Sesión XXVa. del Concilio de Trento se trataron temas concernientes al uso de las imágenes en la catequesis y al culto que debía brindárseles. En su carácter de representaciones ameritaban la veneración de los fieles para con las entidades a las que ellas, como mediación, aludían. Por otro lado, se reafirmó su importancia como objetos que traen a la memoria los ejemplos de los buenos seguidores de Dios y, muy especialmente, su función didáctica para aquellos observadores incapaces de leer textos escritos como las Sagradas Escrituras o relatos hagiográficos.

Con el paso de los años, el recurso a las imágenes como vectores del mensaje católico se expandió, también, de la mano del imperio español. Si como habría afirmado Nebrija, ya durante la era colonial, “*La gramática es compañera del imperio*”, las imágenes religiosas no lo han sido menos, puesto que se constituyeron en elementos de difusión de Occidente en general, y de la tradición católica, en particular.

⁷⁶ René METZ. *Historia de los concilios*. Ed. Oikos-Tau. Barcelona, 1971. p. 63.

Las imágenes religiosas pueden tener diversos usos: en primer lugar señalaremos el de la contemplación tendiente a que el sujeto reflexione sobre distintos temas, por ejemplo: sobre el poder de Dios; el dolor de Cristo, de su Madre o de los mártires; sobre los modelos de vida cristiana (y, en particular para los miembros de las órdenes, sobre los beneficios de la santidad); sobre los peligros de la tentación y los horrores del infierno, etc. Para ello, las iglesias solían contener lo que los actuales investigadores franceses llaman “programas de imágenes”, los cuales contienen iconos individuales dispuestos estratégicamente para su contemplación durante las visitas a los templos o santuarios, tanto como los sistemas de imágenes (o series) dispuestas de manera conectada a los efectos de que el visitante (especialmente los iletrados) pudieran percibir distintas secuencias que narran o, mejor, refieren a un tema que se representa a través de pinturas, estatuas, capiteles, etc.

Pero también era, y sigue siendo, muy frecuente el uso privado de las imágenes religiosas para favorecer las prácticas de la contemplación: en particular en las celdas de las monjas o de los frailes, o bien en sectores que permanecen al reparo de las miradas de los visitantes y peregrinos, dentro de los templos o monasterios. Las imágenes destinadas, principalmente, a estimular los ejercicios de abstinencia, disciplina y constricción por parte de monjas y sacerdotes tienen como tema central episodios de la vida de los santos y de Cristo donde el dolor de la carne es superado por los goces del arrobamiento místico (especialmente, durante el siglo XVII) y por la recompensa del orden superior ante el sacrificio realizado, donde lo espiritual triunfa sobre lo natural, mediante el sometimiento de la carne y el control sobre las pasiones humanas.

Por ejemplo, la Fig. 37, de origen cuzqueño, fue adquirida por un convento de monjas catalinas de la ciudad de Córdoba (Argentina). Santa Catalina aparece contemplando la crucifixión, el supremo sacrificio de Cristo, y aplicándose a sí misma la disciplina. Su semblante no refleja dolor alguno, mientras que a sus espaldas los demonios y las llamas infernales fracasan en su intento de tentar a la santa que permanece sostenida en la contemplación del ejemplo de Cristo, apoyada sobre las escrituras dispersas sobre el suelo y ante la mirada sonriente de los ángeles. Esta imagen suponemos habrá servido de estímulo a las monjas catalinas para sostenerse en posiciones alejadas de la tentación carnal.



FIGURA 37 . *Santa Catalina flagelándose ante el Crucifijo.*
Serie cuzqueña de pinturas sobre Santa Catalina, S. XVIII. Convento de Córdoba.

La imagen de Cristo crucificado es usada por Catalina para estimularse en su fe, mientras se impone castigos físicos para alejarse del mal. Al influjo de la autodisciplina, los demonios de la tentación son rechazados (aparecen a su espalda, con gestos de desesperación).

Con la contemplación de ciertas imágenes se puede buscar, según los casos, una relación especular entre la representación y el sujeto. Es decir, se pueden encontrar indicios de una identificación modélica de sus virtudes o poderes con las virtudes que se espera desarrollar en el sujeto. Así encontramos muchas historias de estigmatizaciones donde los sujetos desarrollan, o bien declaran padecer, las mismas heridas que Cristo sufrió durante la Pasión. Esa identificación se hace presente mediante la traslación de las heridas, y se resuelve iconográficamente mediante los rayos que unen las llagas de Jesús con los estigmas de los santos, como se puede observar en la Fig. 38.

La recurrente contemplación de los crucifijos, de los cristos yacentes, de las *pietas*, de las heridas y corazones atravesados por espadas, bien podría estimular la fantasía de estigmatización como vía de identificación y purificación por parte de los creyentes, en particular en ciertas situaciones de excepción (como en el caso de monjas, beatas y frailes dentro de la vida monacal o restricta).

Ya en las lecturas sobre los dolores de María vemos una traslación de los padecimientos de Cristo: como ya hemos mencionado, la profecía de San Simeón expresa la anticipación de dolores del Hijo en el corazón de la Madre; luego, los dolores de Cristo son recogidos (o, al menos, eso intentan) por los cofrades cuando rezan a las llagas de las heridas del Señor. Lo mismo solían hacer los miembros de algunas hermandades marianas que se dedicaban a recordar los dolores de María y a tratar de expiar sus culpas mediante los ayunos o ejercicios espirituales que los acercaban a la pureza del arquetipo, mientras que los sufrimientos experimentados en el trance favorecían esa expiación de los pecados.



FIGURA 38. *Estigmatización de Santa Catalina.*
Serie cuzqueña de pinturas sobre Santa Catalina, S. XVIII. Convento de Córdoba.

En esta pintura, Catalina recurre nuevamente a la imagen de Cristo crucificado. Esta vez, a través de los estigmas se observa una relación especular entre ambas figuras: Las heridas son proyectadas o transportadas, como por reflejo, sobre el cuerpo de la mujer. En esta identificación con los dolores del Cristo, habría una cierta apropiación de sus cualidades.

Durante la Edad Media, y antes de que el culto a la Virgen se extendiera notablemente, el culto a los santos concentraba la mayor simpatía popular dentro del cristianismo.

El contacto con los objetos que supuestamente habrían pertenecido a Cristo o a los santos, vírgenes y mártires del cristianismo, atraía enorme interés: se suponían capacidades milagrosas provenientes de esos restos que podían redundar, particularmente, sobre la recuperación de la salud humana. Así las iglesias se fueron poblando de objetos que se supone habían pertenecido a los santos, y se distinguía o dignificaba a los templos con envíos de reliquias provenientes del papado.

Dentro de los ejércitos de santos y mártires se fueron perfilando ciertas especialidades: Por ejemplo, Santa Clara se hizo famosa como curadora de cegueras. Las muelas de Santa Apolonia servían para curar los dolores dentales. Varias carretas de muelas atribuidas a la santa fueron recuperadas por el Vaticano en una campaña por controlar los excesos ejercidos en el uso de reliquias, especialmente por las falsificaciones.

Las reliquias de otros santos se usaron para enfrentar distintos problemas de salud: hemorragias en las mujeres, dolores de cabeza, etc. Mientras que los santos patronos y ciertas advocaciones de la Virgen se fueron convirtiendo en protectores contra epidemias, sequías y pestes, sus imágenes llegaron a expandirse y usarse como talismanes para conjurar el favor divino. Cristo y María, en relación a la Ascensión y la Asunción (respectivamente), enfrentaron a los fieles ante el problema de la ausencia de reliquias de sus cuerpos: ambos habían ascendido completos a los Cielos. Pero los objetos que habrían tocado en vida, particularmente la madera de la Cruz (*lignum crucis*), la corona de espinas y el santo sudario fueron conocidos como grandes reliquias cristianas. La Verónica (*Vera Icona*) también constituyó, por contacto, en un objeto milagroso.

La mayoría de las iglesias importantes en las colonias americanas alcanzaron la posesión de supuestas reliquias. Todavía encontramos algunas en las viejas iglesias de la ciudad de Buenos Aires (Fig. 39).

La presencia de reliquias dentro de una iglesia aumentaba su eficacia según el punto de vista de los fieles y sus necesidades y, a la vez, hablaba a las claras del prestigio y distinción que ésta adquiriría sobre las otras.

El recurso al milagro a través de las reliquias perduró durante la era colonial y se complementó con la atribución de la capacidad milagrosa de algunas representaciones plásticas.

Las reliquias y las imágenes milagrosas obtenidas por *contacto* (que reproducían y absorbían las cualidades del original), permitían que el sujeto se acercara, bajo la égida de la Iglesia, al influjo de la divinidad.

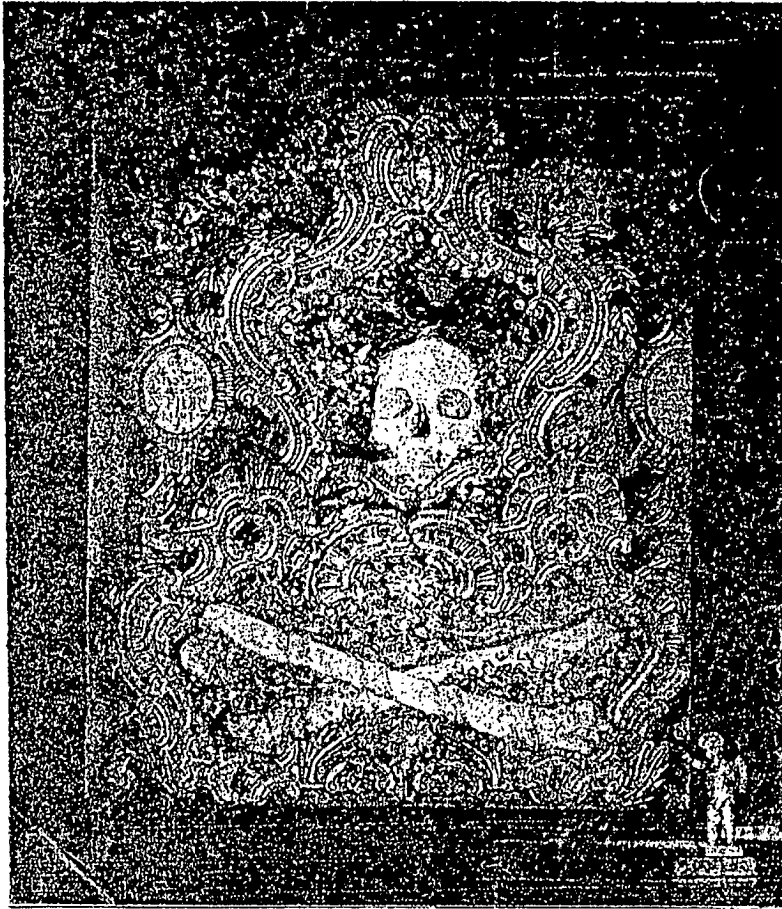


FIGURA 39. *Reliquias.*
Iglesia de Nuestra Señora del Pilar. Buenos Aires

La observación de las reliquias permitiría una aproximación más directa que la de las imágenes pintadas o esculpidas, a la benéfica influencia de los santos. El martirio y los restos de los mártires estimulaban la congoja y el sentimiento de culpa en el observador.

Esta vez, la imagen conjuga el milagro de la aparición mariana ante Tomás y la comprobación misma de esa hierofanía, condensada en el ceñidor que la Virgen le entrega al santo. Este ceñidor, una reliquia de la Virgen, se constituye en la prueba (Fig 40).



FIGURA 40. *La Madonna de la Cintola*. Filippino Lippi. M. 1504.

Santo Tomás recibe un ceñidor de la Virgen, como prueba. Igual que en la historia sobre San Ildefonso de Toledo, María descendería a la esfera de lo terrenal con un objeto físico que adquiere el carácter de evidencia concreta. Muchas reliquias tienen, en su origen, relatos semejantes.

Las imágenes también sirvieron como objetos dados a cambio del favor o la protección personal. Es el caso de los exvotos gráficos, que retratan escenas de milagro o muestran al santo o la Virgen y al devoto pidiendo su amparo. Suelen llevar los datos del comitente, es decir, del individuo que encargó la realización de la pintura y, a veces, el nombre del artista, el lugar y la fecha de realización, como en la Fig. 41.



FIGURA 41 . *Nuestra Señora de las Mercedes*. Exvoto, 1752.

La preocupación por la búsqueda protección también se plasmó en imágenes sobre objetos de uso corriente, tanto como para la exitosa concreción de ciertas empresas, tanto en campañas de conquista territorial, “pacificación” (es el caso de del gobernador Matorras, que veremos más adelante), confrontación con los naturales, o expansión de actividades económicas en los nuevos y peligrosos territorios coloniales.

El ejemplo que hemos traído del AGI de Sevilla, y que presentamos a continuación (Fig. 42), muestra la elección de una advocación mariana como patrona y protectora de una compañía comercial de gran importancia en la economía colonial: la Real Compañía de Guinea, dedicada a la introducción de esclavos africanos empleados como mano de obra en las colonias americanas durante el siglo XVII. Se trataba de una actividad financiera que movilizaba grandes recursos pero que dejaba jugosas ganancias. La corona tenía un poderoso interés en estas cuestiones de la obtención de mano de obra forzada y participaba del comercio de la misma.

La Virgen en su advocación de la Inmaculada Concepción aparece como entidad tutelar de las operaciones de esta empresa.


Recordemos que el siglo XVII fue un periodo fundamental en la expansión del fervor concepcionista en manos de la Corona y la Iglesia. No obstante, las palabras que acompañan a la imagen de la portada del Libro de Asiento ponen una luz de alerta sobre la controvertida cuestión de la exención del pecado en la Virgen, o de su inocencia. Dice:

“Nuestra Señora de la Concepción de la edad de tres años, protectora de la Real Compañía de Guinea”.

Pero, por cierto, la filacteria superior reza: “*Omnis honor et gloria*”, y la representación corresponde a una Inmaculada que recoge, como es muy frecuente, los atributos característicos de la Mujer Apocalíptica de la Visión de San Juan. Particularmente se destacan las típicas doce estrellas rodeando su cabeza.

NUESTRA SEÑORA DE LA

REAL COMPANIA DE GUINEA



CONCEPCION DE EDAD DE TRES AÑOS,

PROTECTORA DE LA

ASIENTO.

QUE SE HA AJUSTADO CON EL
Capitan Don Gaspar de Andrada, Telorero, y
Administrador General de la Compañia Real
de Guinea, sita en Lisboa, Corte del
Reyno de Portugal.

*Sobre el encargo de la introduccion de Negros en la America D. Manuel
Ferreira de Carrallo, como Socio, y en virtud de poder de la dicha Real
Compañia, por tiempo de seis años, y otros mas, que empezaron
en siete de Julio de 1766.*

FIGURA 42. Nuestra Señora de la Concepción, patrona de la Real Compañía de Guinea AGI (Sevilla). MP. Estampas, 158. Leg. Indiferente General 2758

Las cofradías deben haber influido mucho, con sus predilecciones por ciertos patronazgos, en la producción y circulación de imágenes de vestir. R. Trexler nos presenta una relación estrecha y constitutiva de identidades complejas entre las personas dedicadas a vestir y desvestir imágenes de culto: Hace hincapié en la importancia social de acercarse a esas imágenes (sacerdotes rivalizarían con mujeres, las camareras, por vestir y desvestir a la imagen), en la diferenciación social entre las damas responsables del vestido, y en las relaciones entre los distintos géneros alrededor de esos objetos de devoción. Está presente la liminalidad entre culto a imágenes de vestir y la idolatría. Los objetos que adornaban a las estatuas de las vírgenes (piedras y metales preciosos), las telas lujosas, los mantos, los colores, son comparados con los afeites y ornatos humanos. Para Trexler, las piedras (objetos duros y pesados, igual que los adornos de metal), aluden más a lo masculino⁷⁷ que a lo femenino. Por el contrario: la sutil evaporación de los perfumes aludiría más a los atributos de la mujer (la futilidad) que las piedras. La cuestión de los géneros vuelve a la palestra: Trexler analiza los casos de imágenes masculinas “trasvestidas” en Vírgenes o santas, en paralelo a una reflexión acerca de los usos de las ropas femeninas y las joyas por parte de los hombres. La conclusión es unívoca: Las imágenes masculinas de Cristo y de los santos pueden llegar a convertirse, mediante un vestido femenino, en otras representaciones (inclusive femeninas) pero nunca las imágenes de la Virgen se convierten en personajes masculinos. *No se masculiniza a la Virgen*⁷⁸. Si hubo un control sobre el uso de ropas femeninas para evitar excesos, la función de los mantos triangulares (típicos ropajes del período colonial) no apuntaba a evitar el lujo, sino a cubrir el cuerpo de la Virgen (Fig. 43): el lujo del manto refleja la condición social de la camarera, como una forma de exhibición de su *status* social⁷⁹. Para facilitar el vestido, por comodidad o reducción de costos de confección, se han realizado imágenes compuestas solamente por una armazón de maderas cruzadas y dotadas de manos y rostro, o como muñecas articuladas (Fig. 44). Por el gusto de vestir a las imágenes se ha llegado a justificar la devastación parcial de la estatua, lo que sugiere que la estrecha relación con el objeto de culto iba mucho más allá de una distante y pasiva admiración sagrada.

⁷⁷ Richard TREXLER. “Habiller et déshabiller les images: esquisse de’une analyse”, F. DUNAND, J. M SPIESER, J. WIRTH. (sous la direction de). *L’image et la production du sacré*. Paris: Meridiens Klincksieck, 1991. pp. 212- 213.

⁷⁸ Richard TREXLER. “Habiller et déshabiller les images...”, op. cit. p. 213.

⁷⁹ Richard TREXLER. *Ib.* p. 210.

FIGURA 43.
Talla en madera
policromada.
Siglo XVII.
Templo de
San Telmo,
Buenos Aires



FIGURA 44.
*Nuestra Señora
del Rosario.*
Templo de
Santo Domingo,
Buenos Aires.

Imagen de vestir.

Las imágenes de la Virgen también solían sujetarse a ciertos patrones y modelos. Pesé a las diferencias de época, gusto del artista e, incluso, su virtuosismo se encuentran muchos parecidos en la forma de representarlas. Por ejemplo, las Inmaculadas suelen aparecer según la descripción de la visión de San Juan, como hemos dicho muchas veces en este trabajo (y se puede verificar en el Apéndice Documental que presentamos más adelante), con disposición más o menos común si bien pueden faltarle algunos elementos: la media luna a sus pies es muy recurrente, pero el dragón o serpiente de siete cabezas no aparece tan seguido ni en la pintura ni en la estatuaria.

Para ilustrar este apartado presentamos una reproducción gráfica de una pintura, realizada por el artista español Francisco de Zurbarán que está en el Museo del Prado (Fig. 45), y una reproducción gráfica de una talla en madera cuyo autor desconocemos, pero que permanece en la iglesia de San Francisco, Buenos Aires (Fig. 46). En ambas inmaculadas el manto se ve recogido hacia el mismo lado (su izquierda), y la mirada de la Virgen hacia abajo, a su derecha. El gesto de oración de la imagen de Zurbarán transmuta en una mano señalando, en el caso de la imagen porteña. La primera parece más aquietada y serena, mientras que la segunda posee más dinamismo (por el gesto y los pliegues del manto). En la pintura de Zurbarán María es casi una niña y mira con ternura a un barco que regresa a España, como si lo hiciera gracias a su benéfico influjo. En ambos trabajos, las medias lunas están en diferente posición. En el caso de la talla de Buenos Aires, la gestualidad y el movimiento nos recuerdan más a la imagen apocalíptica. En la pintura española, alrededor de la Virgen aparecen los emblemas que representan sus títulos y atributos: el Espejo, la Puerta del Templo, la Torre, la Escalera... como en una alegoría de sus virtudes. Las funciones de estas dos obras son distintas. Pero lo que queremos destacar son las similitudes básicas que se mantienen en ambas obras que son, además, de muy distinta naturaleza: la disposición, la mirada, el manto y la luna... este es, en particular, el elemento que más se ajusta a descripción de Juan y que se desliza más recurrentemente en las inmaculadas. Se ha elegido representar la pureza excepcional de María, su exención del Pecado Original asimilándola a la Mujer que daría a luz el niño que venía a luchar contra la Bestia de la blasfemia y la Herejía, en el inicio del fin de los tiempos: las imágenes que hemos elegido están, tanto como las otras, al servicio de la representación de ciertos conceptos y son, además, pasibles de diferentes apropiaciones por parte de quienes las utilizan o, simplemente, las observan.



FIGURA 45 . *La Inmaculada Concepción*. Francisco de Zurbarán, 1630-1635. Museo del Prado, Madrid

Se suele representar a la Inmaculada Concepción de María como a “Una mujer vestida de sol, con la luna a sus pies...”, siguiendo la descripción de la Visión del Apocalipsis, de San Juan. Esta imagen de la joven María embarazada, en su caracterización de Mujer Apocalíptica, mira misericordiosamente a una nave que cruza el océano de regreso (probablemente a Sevilla).



FIGURA 46 . *Santa María de los Buenos Aires*. Templo de San Francisco, Buenos Aires

Talla en madera policromada que representa a la Inmaculada Concepción, como la Mujer del Apocalipsis.

2.1. La imagen de la Virgen de Luján

La imagen de la Virgen de Luján, cuyas leyendas y tradiciones se trataron en la Primera Parte, sigue siendo el objeto central de un culto local. Ese culto ha pasado por transformaciones a través del tiempo, llevado de la mano de los intereses de diferentes actores sociales: En primer lugar, de los comerciantes (contrabandistas) portugueses de la época del milagro fundante de la tradición; luego, de la mano de Doña Ana de Matos y, posteriormente, gracias a la acción de don Juan de Lezica y Torrezuri.

Vamos a referirnos, en primera instancia, a ciertas figuras que reproducen la imagen de la Virgen de Luján. Luego, a los cuadros y grabados que representan a don Juan de Lezica y Torrezuri, síndico del primer santuario de Luján y gestor de la transformación del pequeño poblado que rodeaba al templo, en una villa.

La imagen que presentamos nuevamente (Fig. 47), corresponde a la última que se obtuvo del original antes de encerrarla, en el año 1904, dentro de un estuche de plata que todavía la contiene con el propósito de evitar la disgregación de la arcilla de la que está constituida. Si bien la fotografía es en blanco y negro sabemos, por descripciones antiguas, que su cabello es castaño, sus ojos son azules y que los colores de sus vestiduras son azul y rojo. Esta pequeña estatuilla (mide 55,5 cm, por 30 cm, por 19 cm) fue traída desde un taller brasileño alrededor del año 1630. Corresponde a las representaciones típicas de la Inmaculada Concepción (la mujer embarazada, de pie sobre una luna, que se menciona en el Apocalipsis de Juan) y no es una imagen de importancia artística. Se parece mucho a otras hemos visto y que provienen del Brasil.

Gracias a una fotografía que nos facilitó Diego Ortiz Mugica (fotógrafo de la Fundación Tarea) y que fue obtenida en 1992, podemos ver el detalle del rostro de la estatua original. Se observa que la arcilla está resquebrajada, confirmando las preocupaciones de los sacerdotes de principios de siglo pasado (Fig. 48).



FIGURA 47. *Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, de Luján.*
Basílica Nacional de Luján. Provincia de Buenos Aires.



FIGURA 48. *Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción de Luján.*
Colección de la Fundación Tarea.

Puede apreciarse el detalle del rostro de la imagen original, ya resquebrajado por la acción del tiempo.

El primer grabado conocido que se hizo de esta imagen (Fig. 49), data del año 1789 y la representa vestida, coronada y de pie sobre una media luna más pronunciada, con los ángeles muy por debajo de ella. Este grabado ha sido burilado sobre una plancha de cobre por la devoción que le tenía don Manuel Rivera (comandante del cuerpo de artilleros veteranos y director de la Maestranza de la real fortaleza de Buenos Aires), como exvoto por la curación de una grave enfermedad. Al pie, hay una cartela con 120 días de indulgencias que otorgó el obispo. Este comandante era, además, artesano en el manejo del bronce y otros metales⁸⁰. El agradecimiento a la intercesión de la Virgen de Luján implicaba que, a partir de esa plancha de bronce, se pudieran realizar muchas copias de la imagen para así “fomentar el culto y la devoción del pueblo”⁸¹. Es de destacar la afirmación inscrita en la cartela, acerca de que se trata de un “Verdadero Retrato” de la Virgen y se realza su carácter “milagroso”.

El siguiente grabado que presentamos (Fig. 50) corresponde a fines del siglo XIX, y aparece editado en la gran obra del sacerdote Jorge Salvaire. Este cura se propuso, como ya hemos dicho, realizar un santuario y promover la devoción a la advocación lujanense a manera de particular exvoto, en agradecimiento por haber sido salvado de manos de los indios pampas. Cuando este joven sacerdote francés fue destinado a misionar en la campaña bonaerense, cayó prisionero. Estaban a punto de lanzarlo los indios cuando uno de ellos, montado a caballo, discutió con sus compañeros y le arrojó un *poncho* (manto) encima, en señal de protección. Como Salvaire se había encomendado a la Virgen de la cercana capilla de Luján, interpretó que había sido objeto de una intrusión milagrosa y a partir de ese hecho, manifiesta realizar su agradecimiento con aquella campaña de difusión. La edición de los dos tomos que citamos tan recurrentemente ha permitido que lleguen hasta nosotros muchos documentos coloniales fielmente transcritos y otros que no conoceríamos de otra manera porque, o bien se han perdido, o permanecen en las manos de particulares, o resguardados del público en los archivos privados del santuario.

⁸⁰ Jorge SALVAIRE. *Historia de Nuestra Señora de Luján...* op. cit. Tomo II. p. 337.

⁸¹ Jorge SALVAIRE. *Ib.* Tomo II. p. 338.

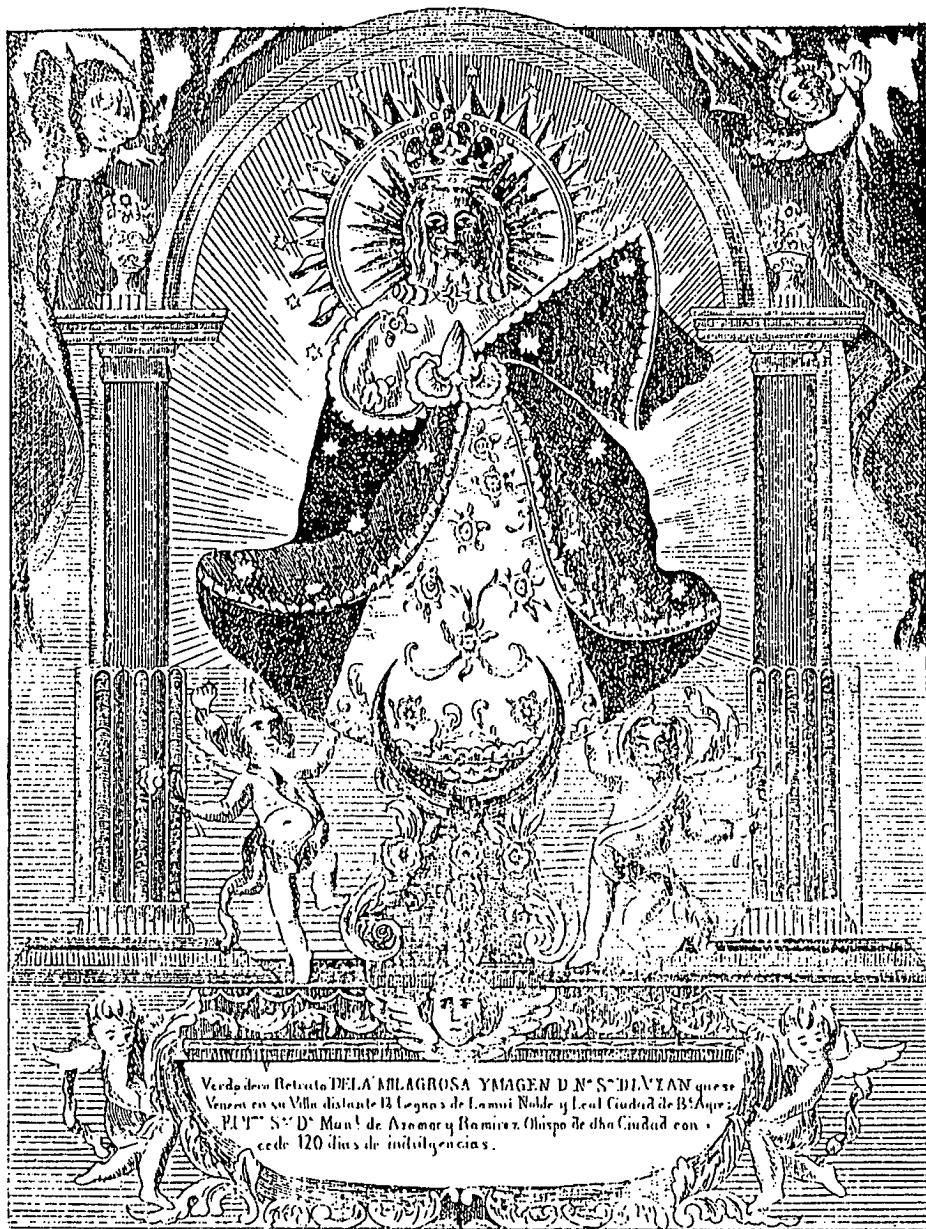


FIGURA 49. Retrato Verdadero de la Milagrosa Imagen de Na. Sra. de Luján.
Archivo Basilica Nacional de Luján.

Este grabado es uno de los más antiguos que se conocen en el Río de la Plata.

La Fig. 50 es muy interesante porque presenta, en el centro, una mandorla con la imagen de la Virgen de Luján con el típico vestido triangular, la corona y una filacteria que dice: "La villa se llama de Ntra. Sra. de Luján, por ser esta milagrosa Sra. su primera Fundadora". Se trata de una paráfrasis del texto real que está inscripto en la rayera de oro, enjoyada, que actualmente rodea a la imagen. Su función es realzar un supuesto origen milagroso fundacional del pueblo lujanense: la Virgen "voluntariamente" lo habría señalado para quedarse, la Virgen habría legitimado ese poblado en 1630, operación continuada por Lezica y Torrezuri a mediados del siglo XVIII y, en cierta forma, retomada por Salvaire cuando se propone (a fines del siglo XIX) proyectar a nivel nacional el culto de la Virgen del santuario de Luján, operación que consideramos exitosa, puesto que aún en la actualidad el santuario y su imagen gozan de una popularidad indiscutida en la Argentina y la Virgen se ha convertido (desde mediados del siglo XX) en patrona de la Argentina, Uruguay y Paraguay...

El escudo nacional argentino está por debajo de la mandorla, a los pies de la Virgen y debajo de dos cintas con los colores de la bandera nacional. Esta inclusión simbólica de "lo local" en un contexto que sugiere lo nacional es otra operación interesante: Salvaire inscribe su "operación" en un clima que es signo de los tiempos. La década de 1880, es la época en que el Estado Nación se está fortaleciendo, una fase de la historia argentina en que la ciudad capital de Buenos Aires coordina y centraliza la expansión del poder político sobre el territorio nacional y expande la frontera al sur de Buenos Aires a costa de la población aborígen. Con la creación de ferrocarriles que convergen desde el interior hacia el puerto de la ciudad integran un espacio económico, la expansión de la simbología patriótica en el nuevo y vigoroso sistema educativo público y estatal alcanza ribetes inusitados... La imagen de lo local se proyecta, así, en el plano del nuevo espacio nacional, brindando legitimidad al santuario y su devoción, aprovechando el "empuje" del Estado laico sobre el terreno geográfico, político y cultural en expansión, en un intento de la Iglesia de "subirse" al ritmo del progreso que desarrolla el Estado secular, antiguo rival desde los tiempos de la Ilustración y enemigo temible durante las primeras experiencias del gobierno independiente.

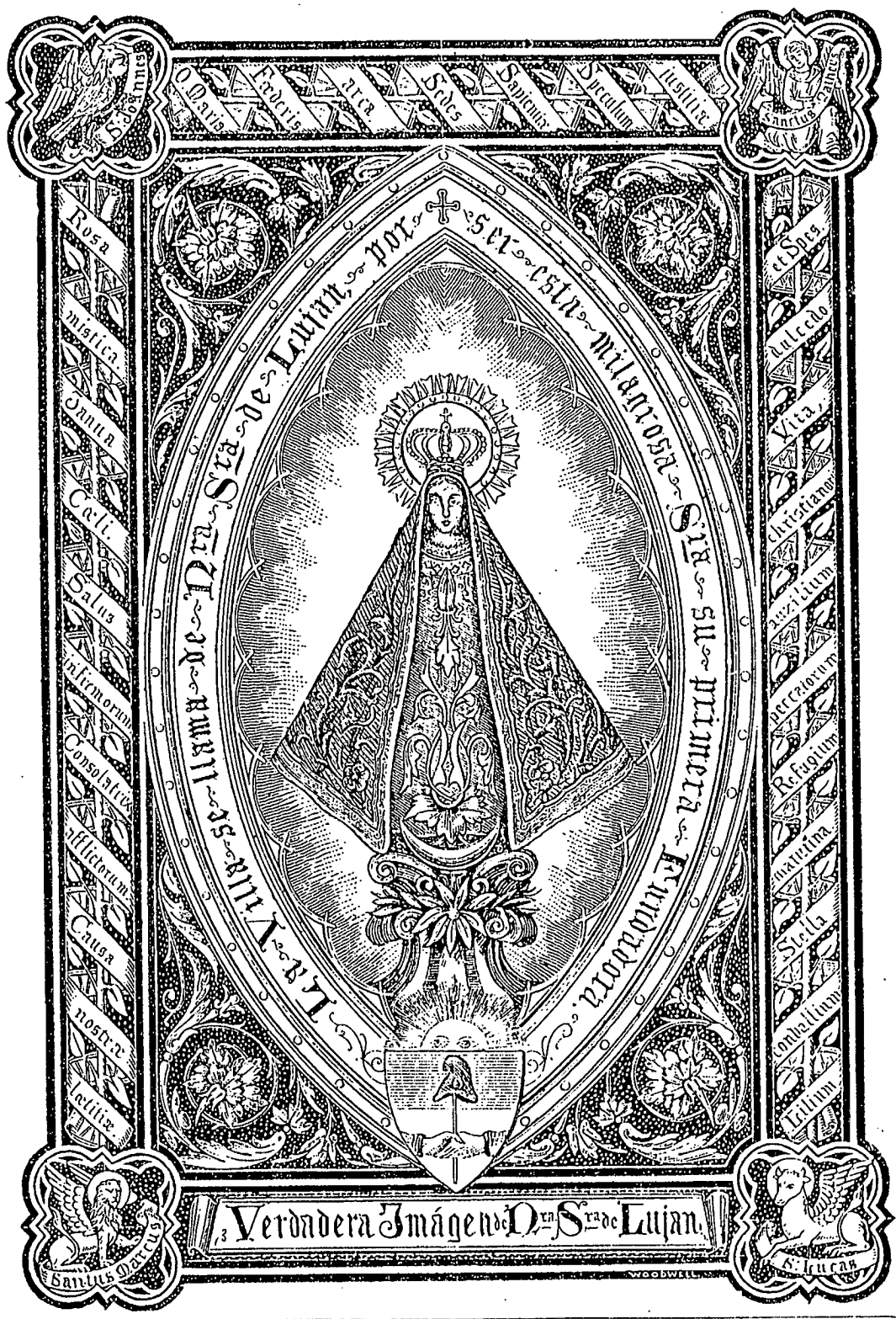


FIGURA 50. Verdadera Imagen de Na. Sra. de Luján. S. XIX. Archivo Basilica Nacional de Luján.

La operación de legitimación del santuario se completa con los cuatro vértices del grabado, donde aparecen los nombres de los cuatro principales evangelistas que se han referido a la Madre de Cristo (Juan, Mateo, Lucas y Marcos). Los títulos con los que suele denominarse históricamente a la Virgen aparecen señalados en las cintas que envuelven las columnas que, a su vez, enmarcan la imagen. Es un recordatorio de sus cualidades, sus poderes y su legitimidad religiosa.

Al pie, figura una nueva marca de legitimidad del objeto: "Verdadera Imagen de Nra. Sra. de Luján". El énfasis puesto en lo *verdadero*, como si de esa afirmación surgiera un carácter probatorio de la autenticidad de los milagros implícitos, parece aludir al poderoso anhelo de que esa imagen y su devoción, sean tomadas por legítimas y abrazadas con el fervor de los creyentes.

Esta imagen se ha ido construyendo a partir, como hemos dicho varias veces, de la acción de diversos agentes. El más destacado de ellos durante la era colonial, fue Juan de Lezica y Torrezuri. Este personaje ha sido representado pictóricamente en dos o tres oportunidades, por lo menos, durante su vida. Contamos solamente con una reproducción bastante deficiente de uno de sus cuadros (Fig. 51), ataviado con ropas de lujo y peluca, acompañado por sus blasones. Tenemos conocimiento de un cuadro que no hemos visto, pero que representa a Lezica acompañado de los tres templos que ayudó a construir: el primero de ellos, como hemos dicho en la Primera Parte, fue erigido en Yungas (Alto Perú), luego el santuario de Luján y, en tercer lugar, el del templo de Santo Domingo, de la ciudad de Buenos Aires. La frase que acompaña a ese cuadro es "*Tria templa edificavit*".

La segunda imagen que tenemos de Lezica es, de nuevo, del libro de Salvaire. Se trata de un grabado cercano a 1885 y donde Lezica aparece como personaje central con su espada, flanqueado a la izquierda por el santuario de Luján y, a la derecha, por el templo de Santo Domingo (Fig. 52). Un cortinado a sus espaldas presenta una escena que se ubica por encima y ambos templos con el cielo de fondo. Esta resolución del diseño quizás tenga por propósito realzar la grandeza de su obra de apoyo a la Iglesia, y acercarla al Cielo, separándola mediante el recurso del cortinado, de las acciones terrenales.



Don Juan de Lezica y Torrezuri

FIGURA 51. Retrato y rúbrica de Don Juan de Lezica y Torrezuri. S. XVIII.

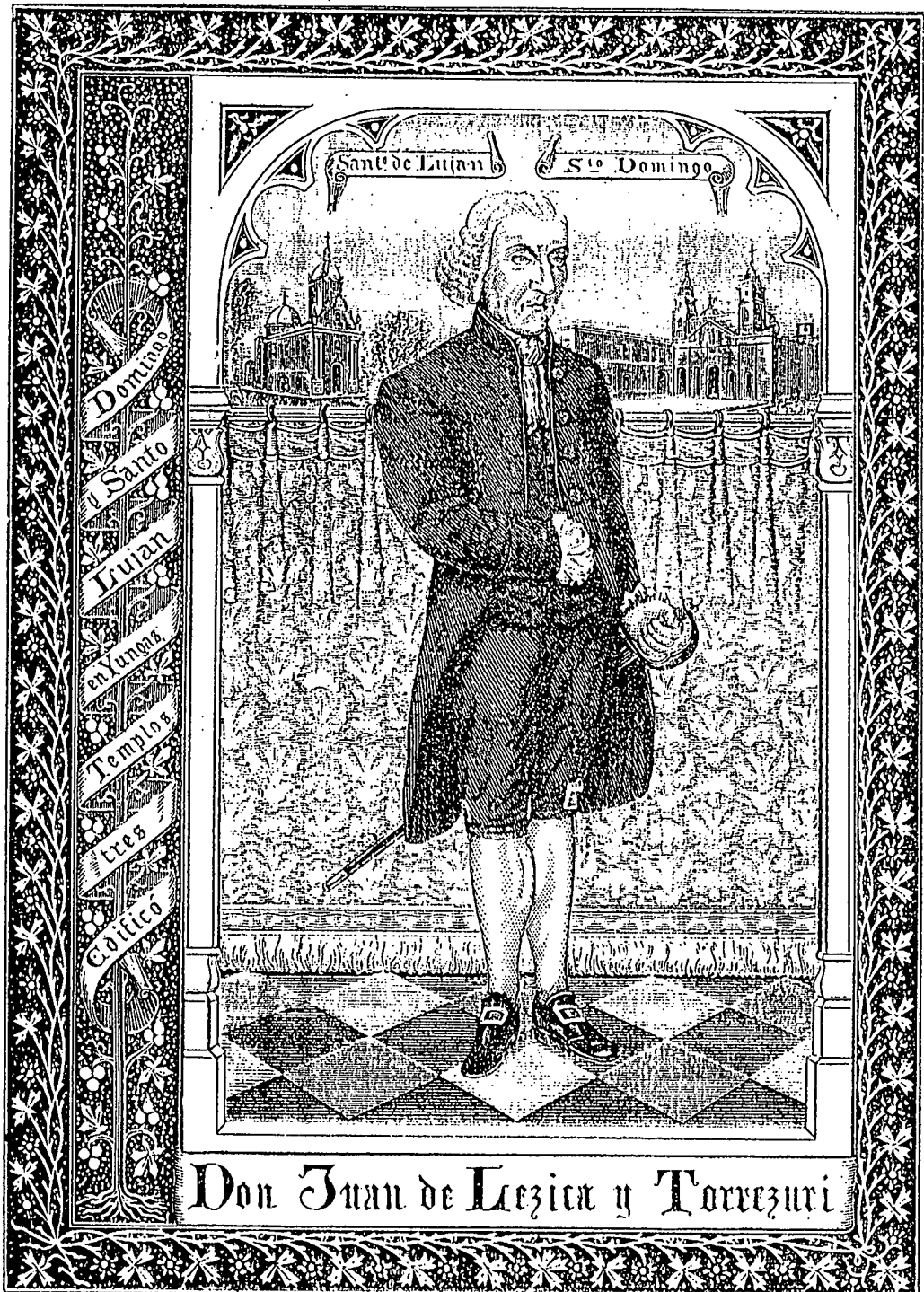


FIGURA 52. Retrato de Don Juan de Lezica y Torrezuri, con dos de los templos que ayudó a erigir. S. XIX. ABNL.

Por su dedicación a la Iglesia esperaba, seguramente, como recompensa la salvación de su alma. Este retrato al que hacemos referencia pero que no hemos visto directamente, haya contribuido a estabilizar su propia imagen.

Esa búsqueda no tiene por qué ir separada de un intento de lograr una imagen de prestigio social y legitimidad que hayan influido tanto en las representaciones acerca de su persona que, a fines del siglo XIX, se lo seguía destacando más como un constructor material de la obra de la Iglesia (también hay una cinta que menciona los tres templos) y no como a uno de los más importantes miembros de la élite mercantil porteña, y alférez real perpetuo de Luján, y cabildante porteño...

2.2. El cofrade Gerónimo Matorras y sus imágenes

Como hemos mencionado en otro apartado, los cofrades de los Dolores y Benditas Ánimas de la catedral porteña decidieron comprar una imagen de bulto de Nuestra Señora de los Dolores, para poder sacarla en andas durante las procesiones. En 1757 el tesorero de la hermandad, don Gerónimo Matorras hizo donación de una imagen que le envió don Juan Sánchez de la Vega (vecino gaditano) desde España.

Dicha imagen era un simulacro de la Virgen de los Dolores similar a la que se veneraba en la hermandad de Dolores de la parroquia de San Lorenzo de Cádiz, y que llegó a Buenos Aires en un navío denominado *San Pascual Bailón*, en el año 1753. Consistía en un rostro, medio cuerpo y las manos, y traía con ella una diadema, un corazón y dos escapularios de plata y un tornillo para asegurar la diadema (Fig. 53).

Matorras trajo, además, cien escapularios para uso de los hermanos y hermanas, cien estampas y cien libros de novenas, una medalla de metal, seis más pequeñas y dieciocho medallas en plata. El ingreso de estos objetos aparece registrado en los libros de la hermandad⁸². Esta donación seguramente constituyó un importante capital para la cofradía por su valor económico y por la utilidad simbólica en el ejercicio y representaciones religiosas.⁸³

⁸² Archivo General de la Nación Argentina (en adelante: AGN). Sección Manuscritos de la Biblioteca Nacional (en adelante: MBN). Leg. 395. pp. 242-243

⁸³ Cfr. las obras de Serge Gruzinski, especialmente, sobre la maquinaria barroca de la imagen y, también, la maquinaria de la representación en los trabajos de Roger Chartier.



FIGURA 53. *Nuestra Señora de los Dolores*. S. XVIII.
Iglesia catedral. Buenos Aircs.

El corazón que posee actualmente la Dolorosa suplanta al original, que se ha extraviado.

La tesorería se ocuparía de comprar vestidos, andas, pinturas para dorar, etc. La imagen debía estar vestida con túnica de terciopelo morado con puntillas no muy anchas, cíngulo de cinta de plata ancha y borlas a los remates (Fig. 54).

El corazón de plata iría puesto sobre el pecho, con sus siete pequeñas espadas. Según los cofrades, la imagen "precisaba" una toca de gasa o muselina fina, un manto de terciopelo azul y guarnecido de plata con estrellas sobrepuestas⁸⁴, también, de plata.

Las andas harían juego con los colores del vestido.

Don Gerónimo Matorras fue designado como gobernador del Tucumán y emprendió una campaña de pacificación de los indios en el Gran Chaco Gualambá.

Su relación con las imágenes está excepcionalmente documentada, puesto que son muy pocas las referencias sobre el uso concreto de imágenes por parte de actores precisos durante la etapa colonial.

Este cofrade, además de traer la Dolorosa para los cofrades de la catedral, llevó consigo durante su campaña al Chaco, un dibujo de la Divina Pastora cuyo original está en Sevilla, con el propósito de que funcionara como instrumento para evangelizar a los indios (Fig. 55).

Como hemos mencionado a principios de este capítulo, la última sesión del Concilio de Trento había señalado claramente las principales funciones que debían cumplir las imágenes de uso religioso:

"Enseñen diligentemente los obispos que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, expresadas en pintura y otra imágenes, se instruye y confirma al pueblo en los artículos de la fe, que deben ser recordados y meditados continuamente y que de todas las imágenes sagradas se saca gran fruto, no sólo porque recuerdan a los fieles los beneficios y dones que Jesucristo le ha concedido, sino también porque se ponen a la vista del pueblo los milagros que Dios ha obrado por medio de los santos y los ejemplos saludables de sus vidas, a fin de que den gracias a Dios por ellos, conformen su vida y costumbres a imitación de las de los santos, y se muevan a amar a Dios y a practicar la piedad"⁸⁵.

⁸⁴ AGN. MBN. Leg. 395. pp. 242-243.

⁸⁵ Fragmento del *Decreto del Concilio de Trento*. Sesión XXV, 3 de diciembre de 1563.

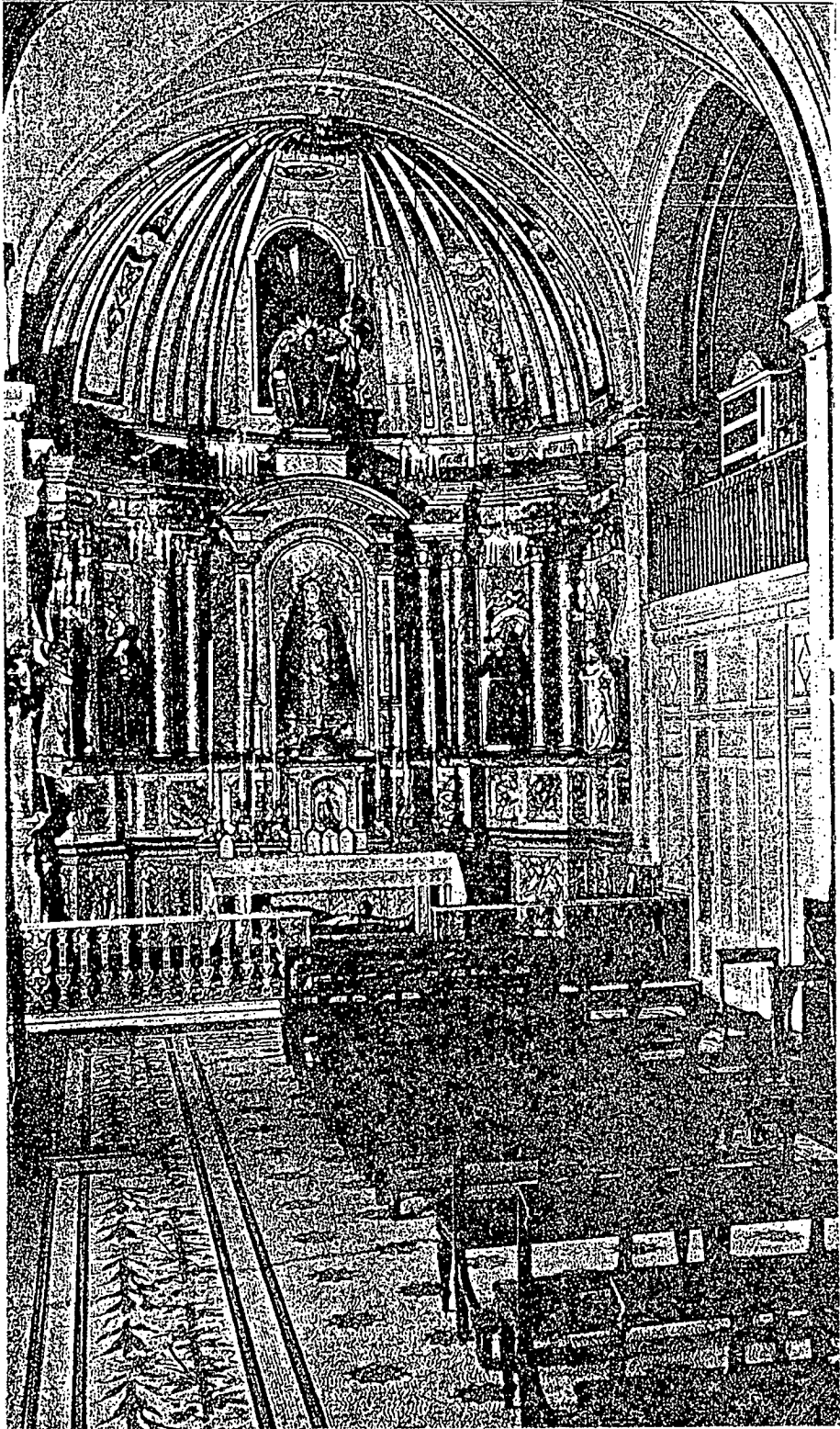


FIGURA 54. *Altar con imagen de la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores*
Iglesia catedral, Buenos Aires

Imagen traída por Gerónimo Matorras desde Cádiz, en el S. XVIII.



FIGURA 55. Dibujo de la Divina Pastora.
AGI (Sevilla). MP. Serie Estampas (microfilmado)

Imagen llevada por Matorras en su campaña de pacificación al Chaco Gualambá. Este dibujo de María representa a otra imagen de bulto, que se conserva en Sevilla.

Matorras describe el lienzo de la Divina Pastora (Fig. 55) en una relación de los objetos que compró destinados a la campaña de pacificación. La palabra escogida para describir el objetivo central de esta incursión fue: “combersión”⁸⁶.

“Primeramente una Imagen de Cuerpo entero dela Purísima Virgen con la advocación dela Divina Pastora travaxada en Sevilla arreglado el adjunto dibujo, y en su risco seis Imagenes con cuerpo entero de Sn. Joseph, Sn. Antonio, Sta. Gertrudis la Magna, Sta. Rita de Cassia, Sn. Franzco. De Borxa y Sn. Franzco. Xavier con dos Querubiness y quatro estatuas de Indios y demás adornos”⁸⁷.

Según Pedro De Angelis, un importante coleccionista y editor de documentos coloniales del Río de la Plata (que vivió en el siglo XIX), este cuadro tenía por destino final la primera iglesia que se levantaría en el Chaco. Según el mismo autor, la empresa de Matorras tenía por objetivo pacificar el territorio, crear reducciones y convertirlo en una provincia que se denominaría “Divina Pastora”⁸⁸. Pero su empresa se vio muy deslucida y cuestionada por los posteriores litigios con Francisco Buccareli.

No obstante, apenas terminada esa campaña, G. Matorras también encargó, a través de su sobrino Jerónimo Tomás Matorras, un cuadro conocido como primero en representar un motivo histórico de la Argentina colonial: fue pintado por el artista Tomás Cabrera, e ilustra la entrevista del gobernador Matorras con el cacique Paykin y el campamento que levantó en el Chaco, presentado bajo la advocación de la Virgen de la Merced, que lleva al Niño y un escapulario y está acompañada por San Bernardo (patrono de Salta y, por entonces, del Chaco) y San Francisco de Paula (Fig. 56).

⁸⁶ G. MATORRAS. “Razon de los efectos y Armamento que Dn. Gerónimo Matorras vecino y Alférez Real de Buenos Ayres tiene con su dinero comprado para Conducir ala Provincia del Tucumán del Rno. Del Peru destinado uno y otro ala combersion delos Indios que havitan los Países del gran Chaco Gualamba confinantes ala dha. Provincia”. AGI. L. 37. Fragmento de dicho documento citado por: José TORRE REVELLO. “Un cuadro de la Divina Pastora. Llevado por Jeronimo Matorras a Buenos Aires y breve noticia de este personaje”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*. Ntomo XII. Año IX, Nros. 47-48. Buenos Aires: 1931. p. 85.

⁸⁷ Fragmento. G. MATORRAS. “Razon de los efectos y Armamento que Dn. Gernimo Matorras vecino y Alférez Real de Buens. Ayres tiene con su dinero comprado para Conducir ala Provincia del Tucumán del Rno. Del Peru destinado uno y otro ala combersion delos Indios que havitan los Países del gran Chaco Gualamba confinantes ala dha. Provincia”. AGI. L. 37. Fragmento de dicho documento citado por: José TORRE REVELLO. “Un cuadro de la Divina Pastora...”, *Ib.* p. 85.

⁸⁸ Pedro DE ANGELIS. Colección de obras y documentos relativos a la Historia del Río de la Plata. T. V. Buenos Aires, 1910 (2da. Ed.), citado por: José TORRE REVELLO. “Un cuadro de la Divina Pastora...”, *Ib.* p. 86.

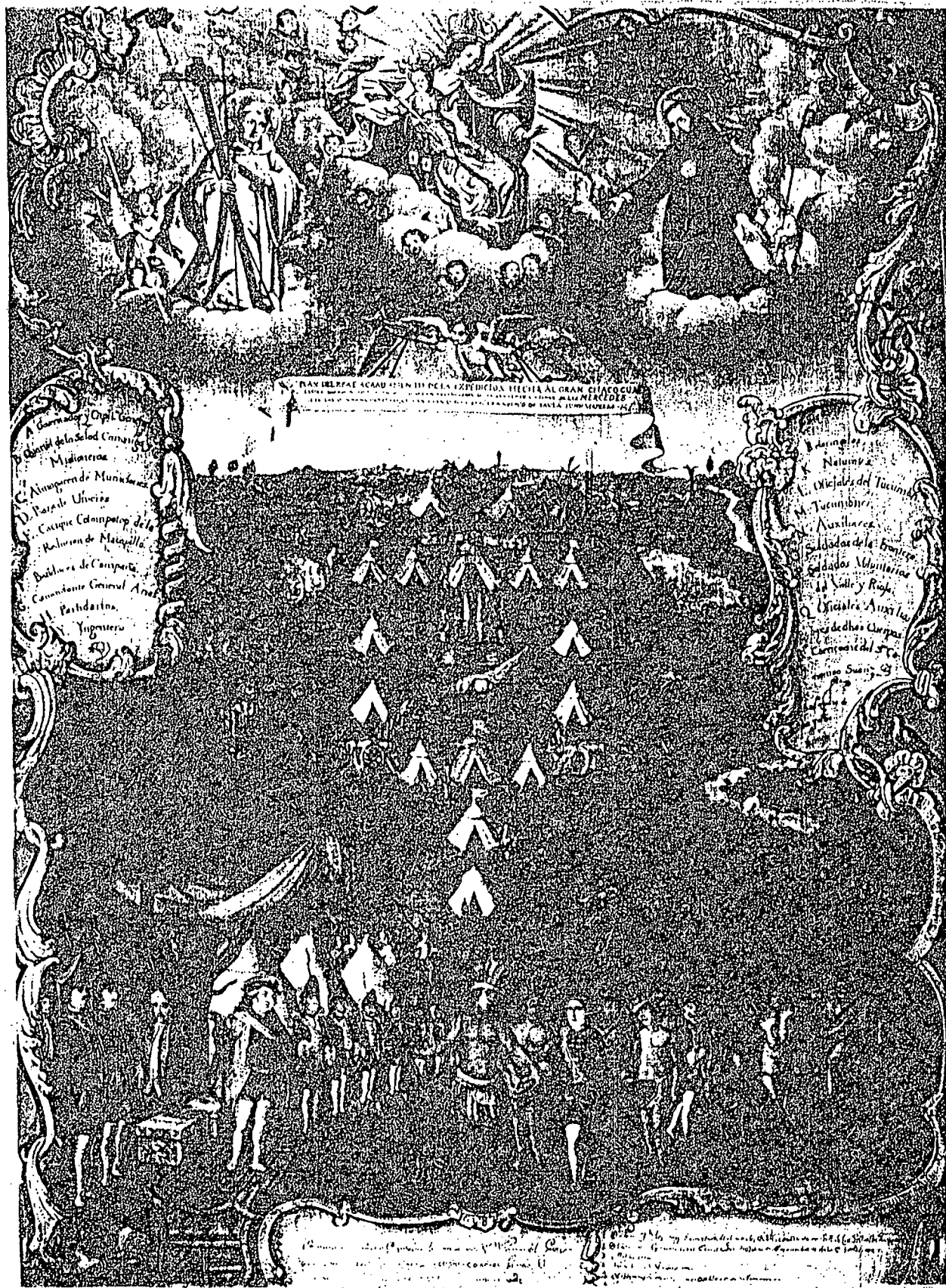


FIGURA 56. Entrevista del Gobernador Matorras con el cacique Paykin. Tomás Cabrera, 1774.
Museo Histórico Nacional. Buenos Aires

En el centro de este cuadro aparece el campamento que el gobernador Matorras costeó durante su campaña, y cuyos gastos fueron motivos de arduas gestiones, discusiones y acusaciones. La pintura de la entrevista con el cacique lo presenta como el responsable de un acuerdo exitoso, y ese logro justificaría su reclamo de reintegro de los gastos de la empresa. Según señalaran M. Penhos y G. Siracusano, el motivo central de esta imagen tan compleja es el campamento⁸⁹. M. Penhos, investigadora en la Historia del Arte, nos ha facilitado una fotografía (Fig. 57) donde aparece un gráfico que contiene un croquis realizado por el ingeniero J. R. César, que participó de la campaña, y que ella encontró entre los expedientes de la disputa por el reintegro. La composición del cuadro responde a la condensación de diversas intencionalidades, planos e, incluso, tiempos distintos.

Las intencionalidades, develadas por la mirada de las dos investigadoras recién mencionadas, corresponden a la presentación de los recursos costeados por Matorras (fundamentalmente el campamento central y de la tropa), la presentación exitosa de la expedición (la escena de la entrevista), la presentación de un pedido de reivindicación de derechos, poderes y control por parte de Matorras sobre el Chaco y, además constituiría un exvoto, puesto que “el texto de la filacteria atribuye el éxito de la expedición a la intervención de los personajes sagrados”⁹⁰.

En cuanto a la composición, este cuadro es un ensamble de otros diseños y escenas diferidas. No hay una perspectiva general, sino que el artista se habría basado en diversos dibujos y croquis realizados por el ingeniero de la expedición, habría tomado nota de la descripción geográfica del Diario de Matorras para sintetizar un conjunto de espacios fragmentados en un todo.

Así, Penhos y Siracusano observan muy perspicazmente, la presencia del eje central vertical que corre, de abajo hacia arriba, conectando al gobernador (en la entrevista), con el campamento y, al tope, con la imagen de la Virgen de la Merced. Si bien el título dado al cuadro refiere a la entrevista, el tema central es “el plan de los acampamentos” que Matorras hizo “a su costa”...

⁸⁹ Marta PENHOS, Gabriela SIRACUSANO. “Aventuras y desventuras de un gobernador en la selva chaqueña. Estrategias representativas para una reivindicación difícil”. En: *Imágenes-Palabras-Sonidos. Prácticas y Reflexiones. IV Jornadas – 2000. Estudios e Investigaciones*. Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”. Buenos Aires, 2000. pp. 131-144. Especialmente, p. 142.

⁹⁰ Marta PENHOS, Gabriela SIRACUSANO. “Aventuras y desventuras de un gobernador en la selva chaqueña...”, op. cit. p. 143.

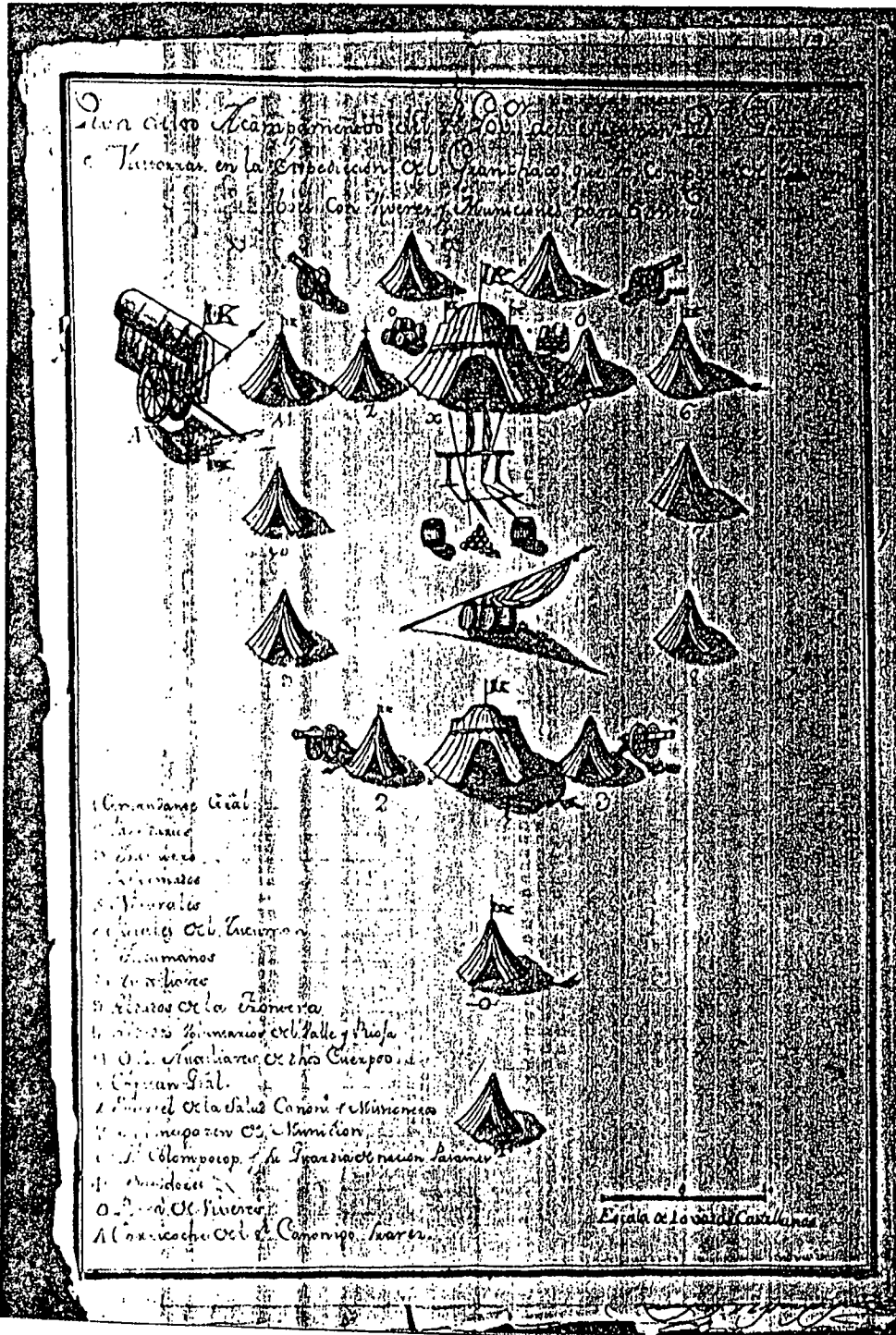


FIGURA 57. Plano del campamento organizado por el gobernador Matorras en su campaña de pacificación al Chaco Gualambá. Julio Ramón César (ingeniero de la expedición)⁹¹.

⁹¹ Agradezco la gentileza de Marta Penhos, quien me facilitó esta fotografía.

En el cuadro (Fig. 56), también aparecen escenas impostadas: un árbol, un estanque. Espacios, lugares descritos en el diario y que el artista insertó, ensambló arbitrariamente en esta imagen para narrar la expedición.

En una operación semejante, Tomás Cabrera *condensó* tiempos diferidos: han percibido que el momento de la entrevista no fue simultáneo con los festejos, y que ciertas escenas secundarias (el nadador en el río), aluden a pasajes del diario.

Quisiéramos destacar la definición dada por las autoras del concepto de *condensación* en esta imagen:

“... cuando hablamos de condensación nos referimos a la posibilidad de construir una representación en la que se combinan y superponen distintas miradas y cuyos significados se nos ocultan provocando una opacidad de la imagen”⁹².

La idea de *condensación* utilizada por Penhos y Siracusano, nos sugiere que esa superposición de intencionalidades, usos y destinos de los objetos pintados (de las escenas diferidas dentro de las imágenes) que a veces nos dejan tan perplejos, podría extenderse metafóricamente a otras circunstancias sociales donde la superposición, el complejo ensamblado de intencionalidades, usos, miradas y apropiaciones deviene en la construcción de un tipo de representación a veces difícil (imposible, en algunos casos) de diseccionar para reducir su comprensión en un sentido unívoco y lineal.

Si bien la expedición se había puesto bajo el patronato de la Virgen del Carmen y pese a que (según Pedro De Ángelis) Matorras pensaba titular al nuevo territorio como “Provincia de la Divina Pastora”, y habiendo llevado consigo el cuadro que hemos mencionado, no obstante todo ello, la Virgen que aparece irrumpiendo en la tela es Nuestra Señora de la Merced. No se ha podido explicar, aún, los motivos de esta solución.

El espacio terrestre aparece en varios planos, y por encima está dicha gloria con la Virgen en posición central, como protectora, y acompañada por los santos patronos ya mencionados.

De nuevo, como en el caso de Lezica y el santuario de Luján, encontramos a un actor social que construye a través del recurso a las imágenes religiosas (o, mejor, a las representaciones religiosas), su propia imagen en una representación cuyo sentido era, probablemente, quizás más inteligible para sus destinatarios contemporáneos que para nosotros a simple vista.

En síntesis, estas imágenes que hemos presentado fueron utilizadas por Matorras con distintos propósitos: las prácticas de devoción, la enseñanza de la religión cristiana a los infieles, la legitimación de un reclamo ante la Corona por el esfuerzo económico realizado en la campaña de pacificación y el agradecimiento al influjo de la Virgen.

Por último, estas imágenes-objetos que le pertenecieron a Don Gerónimo Matorras contribuyen a la construcción de su propia *imagen* como actor, y como han perdurado a través del tiempo nosotros consideramos que podemos percibir, ante ellas, su intento de comunicar (globalmente), su status, su legitimidad, su representación como persona inserta en el medio social.

⁹² Marta PENHOS, Gabriela SIRACUSANO. Ib. p. 149.

3. Agitaciones: la Virginitad de María en tiempos difíciles

En este tercer capítulo analizamos las agitaciones por las que atravesó ese modelo plural de las representaciones marianas. Escogimos la estrategia de analizar las oposiciones a la representación de la Virgen, instrumento de la Iglesia y la Corona española, para advertir matices del conflicto social que se expresa en ciertos momentos históricos. Por eso hemos subtítuloado esta Tercera Parte como “Imágenes y palabras en movimiento”: Con esto nos proponemos ver el dinamismo de las imágenes que fueron usadas como herramienta en la evangelización, en la persecución de un orden social, en la construcción de una legitimidad grupal o individual (de la Iglesia como corporación, de una élite o de un personaje en particular), como recurso pedagógico, explicativo (y, a veces, atemorizante) pero siempre atendiendo los contextos que dotan a ese proceso de historicidad.

En ese sentido, el análisis de una selección iconográfica sobre la vida de San Ildefonso de Toledo nos remite al recursos de las imágenes en la pedagogía cristiana, a la consolidación de tradiciones milagrosas y al reconocimiento de una especial relación del devoto con la Virgen que adquiere un carácter ejemplar. La defensa hecha por Ildefonso de la virginitad de María contra los blasfemos y herejes, le valdría la recompensa que le otorga la Virgen como reconocimiento, esto se convierte en un tópico católico que revive en medio de las agitadas coyunturas del debate con los infieles. Esa defensa es instrumentada por la Iglesia para “cerrar filas” a su alrededor.

Además de buscar los aspectos voluntariamente normativos presentes en el proceso de manipulación de ciertas imágenes, hemos intentado aproximarnos al análisis de la contracara del fenómeno: los ataques e impugnaciones a la imposición de esos mensajes religiosos que recurrirían a las representaciones de la Virgen.

Para ello nos hemos centrado en el análisis de la documentación proveniente de las Relaciones de Causas del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (AHN de Madrid), referidas a los procesos iniciados por insultos, profanaciones, blasfemias y herejías contra la Virgen, tanto en sus representaciones iconográficas como simbólicas o abstractas.

3.1. En defensa de la Madre de Dios: la iconografía sobre San Ildefonso de Toledo

La obra de San Ildefonso acerca de la virginidad de María remite a un contexto de definición del dogma y su reafirmación frente a las herejías y los argumentos hebraicos opuestos a la recepción de Jesús como el Mesías y escépticos frente a su concepción milagrosa. El Obispo de Toledo habría intentado responder a esas impugnaciones enumerando milagros que legitimaban el origen divino de Cristo, poniendo en relieve la figura de María en quien habría sido obrado el milagro de la concepción virginal, la encarnación de la palabra de Dios y cuyo alumbramiento no habría lastimado esa virginidad. Esta singularidad de la mujer que fuera preñada por Dios y, al mismo tiempo, fuera su madre terrenal estaría marcada por su exclusividad en la relación con la divinidad y por su virginidad sellada para el trato con los hombres.

El discurso de San Ildefonso se basó sobre las letras de los doctores de la Biblia, en la reiteración y la multiplicación de sus relatos con los que busca convencer a los infieles.

Desde el siglo XII la devoción mariana fue incrementándose notablemente. El uso del *Libro de las Horas* es un ejemplo de esta tendencia hacia el siglo XIII; las catedrales erigidas con títulos marianos dan testimonio de aquella; las compilaciones milagros marianos alcanzaron gran difusión.

En este marco la representación de la especial relación entre San Ildefonso y la Virgen fue *redescubierta* en el siglo XIII, especialmente en el siglo XVI (durante la primera fase de la evangelización en los espacios peruano y mexicano) y, de nuevo, en el siglo XVII en un contexto crítico para el catolicismo: el debate con el protestantismo.

Las fuentes pictóricas estarían reflejando tópicos y lugares comunes de la tradición católica recurriendo a una memoria colectiva susceptible frente a la narración de un milagro y la legitimidad que éste emana. El milagro habría consistido en un reconocimiento y premio de origen divino por la defensa de la representación de la virginidad de la madre de Cristo, es decir, de uno de los principales dogmas de la Iglesia.

Desde ese punto de vista podríamos sospechar ciertas semejanzas en la retórica del discurso de San Ildefonso contra los herejes judaizantes y los posteriores argumentos católicos frente a los infieles y los protestantes durante la Contrarreforma.

Nos remitiremos al análisis de algunas fuentes iconográficas sobre las representaciones de San Ildefonso buscando sus características principales, sus mensajes y funciones y, muy especialmente, aquellos elementos que nos hablen de la representación mariana en dichas imágenes.

3.1.1. Breve nota biográfica.

San Ildefonso nació a principios del siglo VII. Fue obispo de Toledo (España) y sucesor de San Eugenio. Se dice que fue sobrino y alumno de San Isidoro de Sevilla. Joven aún ingresó al monasterio de Agalía pese a la oposición de su padre. Llegó a Abad y participó de los concilios VIII (a. 653) y IX (a. 655) realizados durante el gobierno de San Eugenio. Fue escritor y devoto de la Virgen María. Elogió la virginidad de la madre de Cristo y escribió en su defensa contra las impugnaciones de herejes y judíos. Fue en reconocimiento a esta labor que, según la tradición, un 17 de diciembre la Virgen descendió y le obsequió una *casulla*⁹³ de su Hijo para que la vistiese, y se la impuso con la asistencia de ángeles y ante la presencia de vírgenes en uno de los conventos que Ildefonso favoreciera.

Se le adjudica la iniciativa de que el X concilio toledano fijase la fiesta de la Anunciación de Santa María Madre de Dios (*Santa María de la O*) el día 18 de diciembre, pero hay dudas sobre ello, puesto que aún no había alcanzado el título de metropolitano.⁹⁴

Fue elevado a obispo de Toledo por el rey Recesvinto a la muerte de Eugenio (a. 657); dirigió la sede toledana durante nueve años. Su muerte se produjo el 23 de enero de 667: en el calendario católico se lo conmemora ese día. La tradición cuenta que

⁹³ *Casulla*: "es el último ornamento litúrgico que se pone al sacerdote antes de la misa. Es una vestidura exterior, que cubre las demás, como lo sugiere la palabra latina *casula* (casita) de donde proviene su nombre. Sus colores pueden ser blanco, rojo, rosa verde, violeta, negro, dorado o plateado, según la estación. Usualmente lleva una cruz bordada en la espalda, que alude al a Pasión de Cristo. Simbólicamente, esta prenda está relacionada con el manto púrpura que Pilato ordenó echar sobre la espalda de Jesús, dado su carácter de Rey de los Judíos. También recuerda el manto sin costuras de Cristo que los soldados echaron a suertes en el calvario. Como la casulla cubre los demás vestidos, su significado simbólico es la caridad cristiana y la protección. La caridad es la virtud que supera a todas las demás". George FERGUSON. *Signos y símbolos en el arte cristiano*. Emecé Editores. Buenos Aires, 1956. pp. 230-231.

⁹⁴ José MADDOZ, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera. Estudio y edición crítica de la Vida de San Ildefonso y de la traducción del tratado De perpetua virginitate sanctae*

Sergio, su sucesor, llevado por la prepotencia y los celos intentó vestir la casulla de Ildefonso. Como carecía de las suficientes cualidades para merecerla, cayó muerto delante de otros sacerdotes. Dicha prenda fue guardada como reliquia.

En las diversas pinturas que se han realizado sobre los aspectos principales de la vida de Ildefonso, suelen representarse las escenas de escritura de su obra en defensa de la virginidad de María o bien la imposición de la casulla por parte de la Virgen, o lo representan sosteniendo el velo de Santa Leocadia, quien fuera la patrona de la ciudad de Toledo y se habría levantado de su sepulcro durante una procesión para agradecerle a Ildefonso su defensa de María; el Rey Recesvinto le habría cortado un trozo de su velo, como reliquia.

Habitualmente aparece en los cuadros vestido de pontifical con una estatuilla o tabla pintada con la imagen de la Virgen.⁹⁵

3.1.2. La Virgen en las representaciones de la vida de San Ildefonso

Desde fines del siglo XII la devoción a la Virgen María se fue incrementando notablemente, contrastando nítidamente con la fuerte devoción popular a los santos masculinos que caracterizó a los primeros siglos del medioevo.⁹⁶ El siglo XIII fue una época de consolidación del culto mariano gracias, entre otras cosas, al aporte de Gautier de Coincy, Vincent de Beauvais, Gonzalo de Berceo y Alfonso X.⁹⁷

Si nos referimos a la estatuaria, se advierten tres grandes tipos de imágenes marianas:

a) las *hieráticas* (siglo XII, inclusive), de estilo románico; en general en madera, rígidas, frontales e inexpresivas. El Niño aparece sobre las faldas de su madre en posición central; desde fines del siglos XI se observa un desplazamiento hacia la izquierda, perdurando en el siglo XIII". El niño suele levantar sus dedos índice y

Mariae contra tres infideles, por el Arcipreste de Talavera. Madrid, 1943. pp. 16-19.

⁹⁵ H. SCHENONE. *Iconografía del arte colonial*. Vol. II. Fundación Tarea. Argentina, 1992. pp. 467-468.

⁹⁶ María Isabel PÉREZ DE TUDELA. "El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media Española", *Anuario Filosófico*. Vol. XXVI/3. Universidad de Navarra, 1993. p. 621.

⁹⁷ José GUERRERO LOVILLO. *Las Cántigas de Santa María. Estudio arqueológico de sus miniaturas*. Madrid, 1949. pp. 266.

- medio o pulgar e índice en actitud de bendecir y en la otra mano, lleva una manzana o un libro: la Biblia o el Libro de la Vida⁹⁸;
- b) las *de transición* (ss. XIII, XIV y principios del XV): sedentes, de fuerte influencia francesa, eran esmaltadas, especialmente en los ojos, sobre un fondo blanco y con grandes pupilas negras más vivaces; en general el niño aparece sentado en la pierna izquierda de la madre, mientras que ella lleva una manzana o una flor en su mano derecha.⁹⁹
- c) las *de tipo humano* (a partir del siglo XV).

Como se advierte, las representaciones de la Virgen se transformaron hacia un mayor realismo.¹⁰⁰ Según Guerrero Lovillo, las imágenes marianas del Códice de Alfonso X (siglo XIII) suelen ser muy convencionales y uniformes pero de gran naturalidad. Son en general imágenes sedentes, a veces lactantes, compuestas por la madre y el niño en sus faldas. La Virgen sostiene en la mano una manzana o una flor y el Niño que carga suele llevar una manzana o un libro. A fines del siglo XIII, la Virgen solía ser representada de pie con su Hijo sobre el brazo izquierdo, y con una manzana en el derecho. Así aparece en el libro de Alfonso representando una influencia del arte monumental.

3.1.3. Imagen, texto y secuencia en la Segunda Cantiga de Santa María

El rey Alfonso El Sabio mandó realizar las cantigas de Santa María. Como en muchas otras recopilaciones de milagros de la Virgen uno de los primeros de la selección corresponde a la imposición de la casulla a San Ildefonso. La segunda cantiga de Alfonso el Sabio tiene por tópico la historia de la vida de dicho santo.

El tema de la virginidad mariana aparece allí en una secuencia de seis recuadros donde las imágenes, mediante diferentes escenas, muestran momentos claves de la vida del santo que han sido posteriormente motivo de representaciones iconográficas unitarias realizadas por distintos artistas, tanto en España como en las colonias americanas.

Estos seis recuadros, dispuestos en una secuencia cronológica, se encuentran separados por guardas verticales a manera de *ornato* y por guardas horizontales que

⁹⁸ J. GUERRERO LOVILLO. *Las Cantigas de Santa María...*, op. cit. p. 267.

⁹⁹ J. GUERRERO LOVILLO. *Ib.* pp. 268-270.

¹⁰⁰ J. GUERRERO LOVILLO. *Ib.* p. 267.

contienen textos sintéticos a modo de títulos. A su vez, las figuras o cuadros se dividen internamente recurriendo a arcadas y columnas que dan la sensación de división de diferentes espacios y jerarquías dentro de la composición a veces reflejando la distribución de roles entre los personajes, a veces sugiriendo discontinuidades y paralelismos en la secuencia temporal.

La función de esta cantiga es enseñar la vida del santo y promover la devoción entre sus espectadores, especialmente, en el culto a la Virgen María. Narra los prodigios realizados con el obispo de Toledo quien en el siglo VII fue acérrimo defensor de su virginidad y por ello santificado y premiado con un objeto de origen celestial, que tenía el inmenso valor religioso de una reliquia de Cristo y su Madre. La cantiga propone la observancia del ejemplo del santo quien en su incólume defensa logró la recompensa divina. La excepcionalidad del personaje central, enfatizada al final de la narración y de la secuencia iconográfica, deja la enseñanza de una moraleja: la templanza en la fe, la vigorosa defensa del cristianismo y la humildad unida a la aceptación de la misma excepcionalidad de tanto virtuosismo, sirven como camino hacia la recompensa.

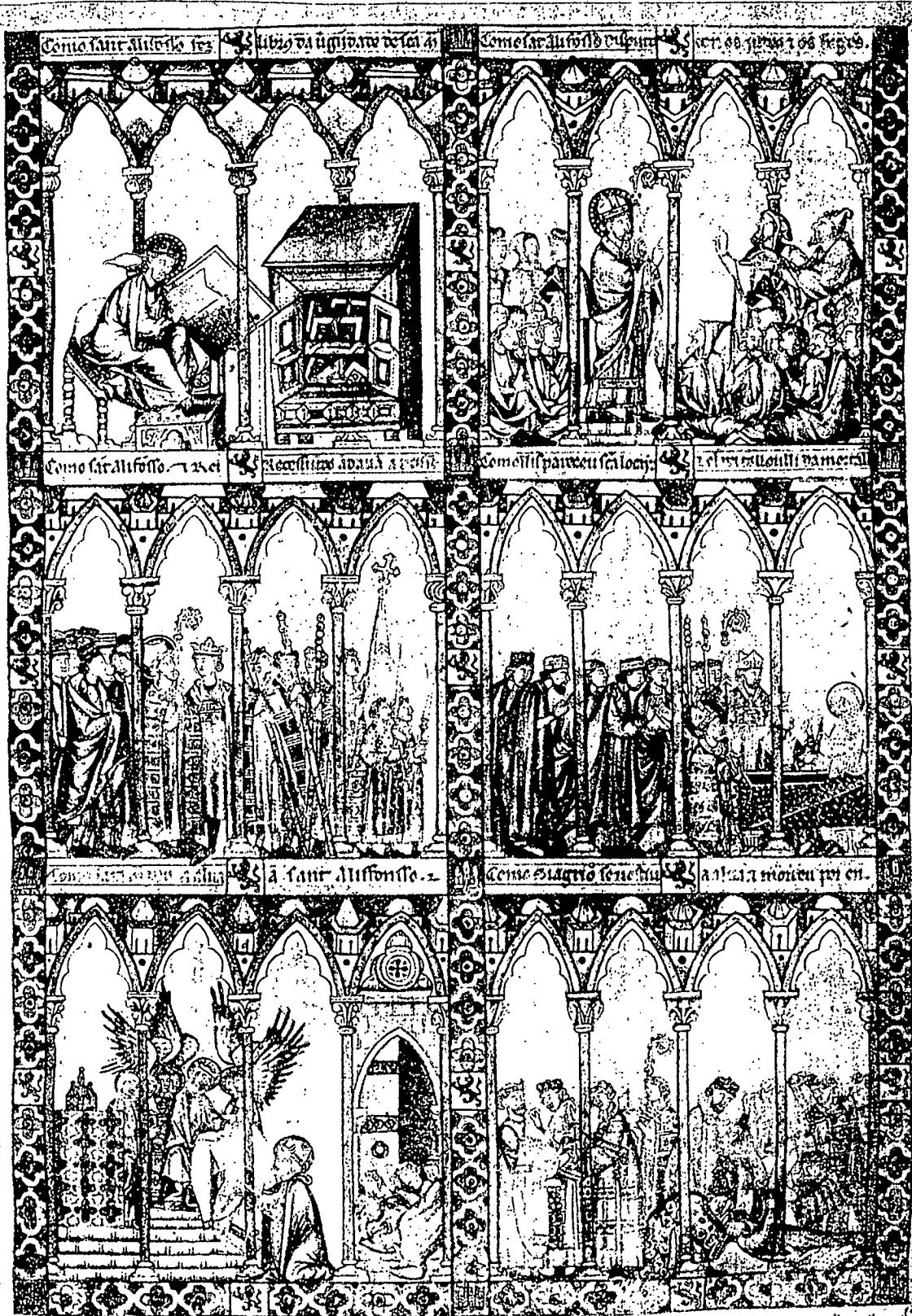
Así se enseña que la virtud es premiada, intransferible y no puede ser usurpada. La cantiga recurre a un suceso del tiempo pasado, ensalza a su actor y emite un mensaje modélico. Es, en cierto modo, una historia ejemplar.

Fig. 58. ALFONSO EL SABIO. "Como San Ildefonso hizo el libro de la virginidad de Santa María". *Cantigas de Santa María*, Cantiga II. Lámina 4. España, Siglo XIII.

Texto de la Cantiga II:

*"Como San Ildefonso hizo el libro de la virginidad de Santa María.
Como San Ildefonso disputó con los judíos y los herejes
Como San Ildefonso y el Rey Recesvinto iban en procesión
Como les apareció Santa Leocadia y el rey le cortó la mortaja
Como Santa María dio un alba a San Ildefonso
Como Siagrio se vistió el alba y murió por ello"*¹⁰¹

¹⁰¹ J. GUERRERO LOVILLO. *Ib.*; texto de la Cantiga II. pp. 266-279.



Como Sant Alifonso fez libro da virginidade de Sancta Maria.

FIGURA 58. "Como San Ildefonso hizo el libro de la virginidad de Santa María"
Cantigas de Santa María. Alfonso el Sabio. Siglo XIII. Cantiga II; Lámina 4.

ALFONSO X EL-SABIO, *Cantigas de Santa María*, tomo I (edición, introducción y notas de Walter Mettmann) Madrid, Castalia, 1986. pp. 59-61

“Cantiga 2:

Esta é de como Santa María pareceu en Toledo a Santa Alifonso
e deu-ll’ hua alva que trouxe de Parayso con que dissesse missa”

Mucho debemos, varones
loar a Santa María,
que sus gracias y sus dones
da a quien por ella fia.

De muy buena gana
dio a su prelado,
que fue primado de España
e Ildefonso era llamado,
le dio una vestidura
que trajo del Paraíso,
bien hecha a su medida,
porque él acostumbraba
loarla noche y día,
Por ello debemos, varones...

Bien empleó él sus dichos
como hallábamos verdad,
y sus buenos escritos
que hizo de la virginidad
de aquella Señora muy santa,
que por su alabanza volvió
a ser loada en España en cuanto
andaban dejándola por
judíos y la herejía.
Por ello debemos, varones...

Mayor milagro del mundo
ante él esta Señora mostrara,
y con el Rey Recesvinto
en una procesión andaba,
y les apareció sin falla
Santa Leocadia, y en cuanto
el Rey cortó de la mortaja
ella dijo: “Ay, San Ildefonso
por ti vive mi Señora”
Por ello debemos, varones...

Porque a la Gloriosa
halló muy fuerte y sin miedo
en loar su preciosa
virginidad en Toledo,

le dio a él un alba
para que en sus fiestas vistiese,
la Virgen santa y salva
dándosela, le dice:
“Mi Hijo esto te envía”
Por ello debemos, varones...

Después que este don tan extraño
fue dado tan hermoso,
dice: “Para Dios
sería orgulloso quien
se sentara en esta cátedra
si no eres tú, ni se asentase,
ni que de ninguna manera
este alva vestir probase,
pues Dios de él se vengaría.
Por ello debemos, varones...

Después que del mundo partió
este confesor de Cristo,
Don Siagrio errado
fue Arzobispo, pues éste
fue castigado;
porque fue atrevido
en vestirse aquel paño,
fue luego muerto y perdido,
como la Virgen había dicho.
Por ello debemos, varones...

Notas:

Gautier II, 5; Berceo 1. B. de Gaiffier, *Les sources latines d’un miracle de Gautier de Coincy. L’Apparition de Ste Léocadie à S. Ildephonse*. *Analecta Bollandiana* 71 (1953), 100-132.

San Ildefonso, arzobispo (desde 657) de Toledo, muerto en 667. Compuso un tratado *De virginitate Sanctae Mariae*.

Recessiundo: Recesvinto, rey (649-672) de los Godos. Se trata por lo visto de una falsa lectura de *Recesuindo*.

Santa Leocadia de Toledo, muerta en 304.

Siagrius o *Sigibertus* en las versiones latinas de la leyenda; personaje no documentado.

Recuadro 1: “*Como San Ildefonso hizo el libro de la virginidad de Santa María*”

En este recuadro Ildefonso aparece escribiendo la obra que lo haría famoso y que sirvió a la expansión del culto mariano en España. La *notatio* (descripción) del personaje central corresponde al prototipo del erudito medieval: se encuentra en una celda del monasterio, inclinado sobre un escritorio y escribiendo su libro inspirado por el Espíritu Santo que está representado metafóricamente a través de una paloma blanca. El nimbo alrededor de su cabeza describe su santidad.

La idea de la inspiración del Espíritu Santo es muy recurrente en la iconografía hagiográfica y parece tomada de un dato del pasado, como un *exemplum*. Esta metáfora enfatiza la autoridad del escritor y legitima el texto multiplicando su eficacia.

Recuadro 2: “*Como San Ildefonso disputó con los judíos y los herejes*”

En este recuadro y su texto Ildefonso debate con los judíos y los herejes; el *gestus* de los personajes centrales así lo sugiere: el santo y los polemistas levantan la mano y alzan un dedo como se suele gesticular al contraponer un argumento. Esta imagen ilustra un diálogo, dos posturas antitéticas, no sólo por el gesto sino también por la distribución de roles y los lugares que ocupan.

El espacio dentro de este recuadro se encuentra fragmentado en tres arcadas; en la central está San Ildefonso representando la palabra oficial de la Iglesia (aparece tocado con la mitra, porta un báculo y un halo ornado de estrellas), detrás de él (bajo en otra arcada) está un grupo de personas de pie y otras sentadas (las primeras parecen laicos, hombres de letras, uno porta un libro, y las sentadas parecen ser sacerdotes). Este grupo de personas parece segmentado, como si todos no hubiesen cabido en el recuadro. Ildefonso está en el medio y más alto que los demás y parece representarlos, pese a que una columna insinúa una cierta discontinuidad. Los opositores se agrupan en dos niveles y a su vez en dos arcadas que conservan continuidad: dos están de pie y hay varios sentados, todos ellos delante de la columnata lo que sugiere un bloque. Probablemente la distribución de roles responda a la de los espacios y su función sería separar los grupos, especialmente al santo, remarcando las diferencias de ideas y las jerarquías religiosas.

La descripción del carácter de los personajes parece bastante organizada: el santo, central en la historia que narra toda la cantiga y este recuadro en particular, es una persona llena de atributos del poder eclesiástico y discute con autoridad (lo vemos en su gesto y la

rectitud de su cuerpo); a sus espaldas tenemos su público simpatizante. Ellos asisten sonrientes y ordenadamente dispuestos en el espacio, no son barbados (a diferencia del santo y los herejes). Mientras que en el grupo de enfrente encontramos hombres con barba, nariz ganchuda y birretes cónicos típicos en las representaciones de judíos. Sabemos por la obra de Ildefonso que los principales destinatarios de esa defensa de la virginidad mariana fueron aquellas personas consideradas judaizantes y que en su texto las presenta reunidas detrás de tres personajes de opiniones consideradas heréticas. Este grupo aparece en una disposición algo desordenada, sus rostros y gestos parecen denotar ánimos alterados; esa postura corporal tiene cierto aire de *gesticulatio*¹⁰². Entendemos el término *gestus*, como lo ha definido J-C Schmitt: "los movimientos y actitudes del cuerpo en general y no solamente tal gesto particular" que puede o no ser positivo; muy diferente de esto es la *gesticulatio*, que siempre tiene connotaciones negativas y se caracteriza por la desmesura, la carencia de *modestia* (ideal de medida y justo medio) en las actitudes¹⁰³. Este desorden y *gesticulatio* sugieren el descrédito con el que se ha querido representar al grupo de los herejes frente a la equilibrada y modesta actitud del grupo del Obispo. Esta figura sugiere un Ildefonso triunfante.

Recuadro 3: "Como San Ildefonso y el Rey Recesvinto iban en procesión"

Este recuadro representa una procesión en la ciudad de Toledo en la que marchan representantes de la Iglesia, el Rey Recesvinto y el obispo Ildefonso, seguidos de otros fieles. La subdivisión de la escena está hecha en las cuatro arcadas que aparecen en cada figura o recuadro de la cantiga, pero la que corresponde a los fieles aparece sementada sugiriendo que la procesión continúa.

Ildefonso y el rey van solos en una de las arcadas, destacados por encima del resto de los romeros. La presencia central del rey corresponde al lugar que ocupó en la tradición pero en lo que hace a la confección de la cantiga es, probablemente, un reflejo de los intereses de quien ordenó la obra: Alfonso El Sabio. Así se pone en relieve la presencia real en la trama y en la defensa de los valores religiosos absorbiendo parte la legitimidad que se produce desde la pedagogía de la imagen, desde el mensaje que ofrece a los espectadores y devotos que son, también, súbditos.

¹⁰² La diferencia entre *gestus* y *gesticulatio* se puede ver en: Jean-Claude SCHMITT. "La morale des gestes", *Communications*. 1987. pp. 31-47.

¹⁰³ Jean-Claude SCHMITT, "La morale des gestes", *Communications*. 1987. Especialmente pp. 32 y 38.

Recuadro 4: “*Como les apareció Santa Leocadia y el rey le cortó la mortaja*”

En este recuadro se ve cómo ante la mirada atónita de los fieles se aparece Santa Leocadia, patrona de Toledo, quien resucita por un instante y se levanta del sepulcro ante Ildefonso que se arrodilla y junta sus manos en gesto de oración. El rostro del obispo parece reflejar su consternación mientras que a su lado, de rodillas también, el rey corta como reliquia un fragmento de la mortaja de la santa. El rey aparece en esta imagen en una actitud clave, no obstante está detrás de una columna, en medio de los dos santos. Esta distribución parece sugerir un rol de cierta centralidad del Rey en esta representación de la historia pese a ser un personaje secundario; de hecho en los textos que acompañan a las figuras Ildefonso aparece mencionado cuatro veces, mientras que el Rey dos y Santa Leocadia una sola vez.

Recuadro 5: “*Como Santa María dio un alba a San Ildefonso*”

María custodiada por ángeles y vírgenes le entrega un alba a San Ildefonso hincado de rodillas. La Virgen está encima de una escalera, más alta que el santo. Casi todos los personajes tienen una aureola.

Si bien la Virgen se presenta flanqueada por las alas de los ángeles, el personaje central en la imagen es el santo, cuyo tamaño es mayor y aparece como único ocupante en una arcada. Tres de estas arcadas parecen sugerir un *continuum* de la escena de la entrega de la casulla; mientras que la cuarta es un ambiente separado, de distinta composición y color en el que aparecen personas durmiendo o con los ojos cerrados junto a una puerta entreabierta.

Más que la imposición la imagen muestra la entrega de la casulla. El santo aparece de rodillas, mitrado y nimbado. Los ojos vacíos o cerrados de los personajes que se encuentran apartados en un costado, pero forman parte del cuadro, parecen sugerir que están ajenos a los hechos centrales de la imagen. Su función sería la de presentar a un grupo de personas que no pueden percibir la revelación del milagro de la aparición de la Virgen. Según la tradición cuando Ildefonso entró en la iglesia la noche de la aparición hubo gente que no lo acompañó y siguió su camino.

Recuadro 6: “*Como Siagrio se vistió el alba y murió por ello*”

La primera escena de este recuadro refiere al acto de toma de posesión de la casulla de Ildefonso realizada por Siagrio asistido por un eclesiástico y ante otros dos, uno de los

cuales sostiene su mitra entre las manos. Dentro del mismo recuadro, en la segunda escena, Siagrio aparece yacente; junto a él hay un individuo de rodillas y otro lo toma de las manos en una representación que recuerda a la escena de la lamentación por la muerte de Cristo. Alrededor de ellos hay un grupo de clérigos que los mira cabizbajos.

Es interesante el juego antitético que plantean el quinto y el sexto recuadros. Ambos tienen un tópico en común que es la imposición de la casulla; tienen una *distributio* de roles parecida: un obispo, una persona que les da la casulla y testigos. Los dos tienen una *dispositio* muy semejante: un recuadro dividido en dos escenas, en la primera aparece la casulla, en la segunda hay personas yacentes. La antítesis está en la función que cada una de las escenas tiene y al mensaje que emiten las imágenes. En el recuadro 5 aparece una Virgen, representante del orden celestial, entregando la casulla al santo (vestido como obispo aparece nimbado) que está en una posición de humildad (arrodillado); mientras que en el recuadro 6 aparece el obispo Siagrio de pie, y quien le entrega la casulla es un humano, un sacerdote. En el recuadro 5 los testigos son ángeles y vírgenes celestiales; mientras que en la escena que tiene a Siagrio por personaje principal, los testigos son sacerdotes parados a la misma altura del obispo. Los atributos parecen sintetizar el carácter de cada grupo: en la quinta hay alas, aureolas y jerarquías, en la sexta sólo se destaca un báculo y los personajes aparecen todos al mismo nivel.

Ambas figuras tienen, en el costado derecho, un apartado donde sucede otra escena; pero en éstas y, a pesar de una *dispositio* similar, están sucediendo cosas muy distintas: en el recuadro 5 hay personas ausentes del milagro que descansan plácidamente; en el recuadro 6 quien yace es el obispo usurpador de la casulla ante unos testigos humanos y consternados. Esta escena recuerda, como hemos dicho, el tópico y la forma de las representaciones de la lamentación de Cristo, tal vez en alusión a una modalidad narrativa que le permita al espectador recurrir a su memoria o a la experiencia frente a otras imágenes. Hay una evidente inversión de sentidos. Las diferencias continúan en la *dispositio* de los elementos que componen las escenas: cuando se trata del santo las jerarquías aparecen remarcadas, mientras que en el caso de Sergio todos están en un mismo nivel, señalando la falta de virtuosismo de quien pretendía la reliquia. Otra diferenciación en la *notatio* de los dos personajes centrales está enfatizada: San Ildefonso es humilde y virtuoso, mientras que el obispo Siagrio es presuntuoso y no es merecedor de la casulla que trajo la Virgen. La distribución de arcadas también enfatiza diferencias: Ildefonso aparece solo bajo un arco a diferencia de Siagrio que comparte el espacio con un sacerdote.

Ildefonso es merecedor de esa distinción y del primer plano, mientras que Sergio no es otra cosa que un miembro más de la comunidad eclesiástica.

Pese a que el recuadro 6 está compuesto por dos escenas, hay entre ellas una diferente distribución del tiempo, una secuencia cronológica que no afecta la continuidad dentro del recuadro. Esta forma de representación era muy frecuente en el medioevo.

La obra de Alfonso X se inscribe en una época en la que la Iglesia española propagaba una religión que legitimaba ciertas instituciones en el orden terrenal, como un "correlato" de lo que sucedería en un orden superior o celestial. La Iglesia defendía un ideal de vida espiritual que provendría desde "lo alto", fruto de la voluntad de Dios. Así la Iglesia funcionaba como una institución productora de *lo sagrado*, sacralizando un cierto orden social, una jerarquía, imponiendo un modelo de cómo debía funcionar la comunidad cristiana. Para ello se valió de una simbología y una liturgia espectacular que afianzaba la fe en territorios recientemente recuperados de manos del Islam; por eso se suele afirmar que la Iglesia en la época de Alfonso el Sabio se comportaba como un instrumento "nacionalizante" al servicio del poder político¹⁰⁴. Durante la España visigoda la Iglesia actuaba como aliada del poder en manos de los nobles, luego (en el siglo XIII) apareció estrechamente unida al rey, en virtud de lo cual no dejó de participar en el establecimiento del orden como, por ej., a través de la exclusión de aquellos que se opusieran en algún sentido: se combatía la herejía, se realizaba la excomunión y se consolidaba la brutal Inquisición¹⁰⁵. Una lucha semejante contra la herejía se libró en Francia, durante el s. XIII, incluyendo el campo de la retórica y el gesto¹⁰⁶.

Durante el siglo XIII hubo permanentes intentos de reforma por parte de la Iglesia (IV Concilio de Letrán, 1215) paralelos al creciente regalismo monárquico. También hubo un cambio que hizo de las ciudades los focos atractivos para los nuevos pastores dominicos y franciscanos, muy diferentes de sus colegas monásticos; también fue la época en que el papado buscó ejercer un dominio sobre las jerarquías eclesiásticas en contra de los intereses de las monarquías. Este panorama se completa en un ambiente de relajamiento moral del clero, acompañado por la decadencia de su formación intelectual. Además, los

¹⁰⁴ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR. *La época medieval* Historia de España Alfaguara II. Madrid, 1973. pp. 343-344.

¹⁰⁵ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR. *La época medieval*. op. cit. p. 344.

¹⁰⁶ Alain de Lille refuta la herejía a principios del siglo XIII en *De fide catholica*. En otra obra *Summa de arte praedicatoria* se opone el "monstruo de la lujuria al perfume de la castidad". Ver: J. SCHMITT. "La

obispados estaban más estrechamente vinculados a la Corona que al Papa, puesto que sus intereses confluían en las mismas fuentes de recursos¹⁰⁷.

En cuanto a la participación de Alfonso el Sabio en la difusión de un conjunto de ideas vinculadas a la religiosidad y a la política vemos que su obra consolida el uso de la prosa romance. Sus cantigas fueron el vehículo de esta transformación idiomática y a la vez un medio de difusión de ideas referidas a la historia, la filosofía y al misticismo:

Los nuevos centros culturales de los siglos XII y XIII estaban en Zaragoza, Tudela y Toledo; allí los eruditos cristianos entraron en contacto con los filósofos islámicos. Especialmente la ciudad de Toledo gozó de enorme prestigio cultural puesto que allí se albergaban escuelas de traductores y se exploraron todas las ramas del saber bajo el patrocinio de Alfonso el Sabio. El proceso de secularización de la cultura dado por las universidades españolas durante el siglo XIII y la consolidación del idioma de Castilla acompañan la transformación de la sociedad española cada vez más fuertemente influenciada por las ciudades. Las materias anteriormente sometidas a la Iglesia fueron, a partir del siglo XIII, instrumentos culturales en una sociedad menos rígida.

Ya desde el siglo XII aparece el enorme peso de la *disputatio* (comentario crítico por parte de los alumnos) que promueve un mayor acento sobre la confianza en la razón. La Iglesia y la religión cristiana se adaptaron a las nuevas condiciones económicas, sociales y políticas: por ej. la obra de Pierre le Chantre (a finales del s. XII) comienza con un examen de la *disputatio* escolar. La predicación y la *disputatio* eran actividades clave en la vida de los clérigos¹⁰⁸. La recepción de la filosofía aristotélica hizo de las universidades nuevos focos de cambios culturales para la sociedad¹⁰⁹. El siglo XII fue la época en que se estructuró la teología moral de la Iglesia¹¹⁰.

En esta tendencia se contextualiza la creación, ya en el s. XIII, de las *Cantigas de Santa María* por Alfonso X. Estas fueron escritas en gallego y musicalizadas¹¹¹. El mecenazgo del rey fue decisivo en esta nueva era donde la virginidad de María se imponía como virtud, imponiéndose sobre la Eva de la Falta Original; María se consolidaba "no

morale des gestes", op. cit. pp. 42-43.

¹⁰⁷ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR., op. cit. pp. 354-358.

¹⁰⁸ J. SCHMITT, "La morale des gestes", op. cit. p. 41.

¹⁰⁹ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR. *La época medieval*. op. cit. pp. 358-369.

¹¹⁰ SCHMITT. "La morale des gestes", op. cit. p. 34.

¹¹¹ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR. *La época medieval*. op. cit. pp. 358-369; y también: Schmitt. "La morale des gestes", op. cit. p. 40.

solamente como el espejo de todas las virtudes, sino como la excelencia de los gestos"¹¹² y se la representaba, también, en la iconografía como un *modelo*.

Los únicos actores en condiciones de acometer empresas artísticas fueron los señoríos (laicos y eclesiásticos). Los testimonios artísticos de las inquietudes culturales, especialmente las religiosas, se encuentran en las catedrales episcopales que dejaron muy atrás a las construcciones cerradas de los monasterios¹¹³.

3.1.4. Un hombre que escribe en defensa de la virginidad de la Madre de Dios

El Obispo Ildefonso y su libro

Sobre un cuadro de El Greco. España; S. XVII, (Fig. 59).

El Greco representó a San Ildefonso en una pintura que hoy se encuentra en el Hospital de la Caridad, Illescas (Toledo) y que data de los años 1607-1610. La escena muestra al santo sentado frente a su escritorio; su mano izquierda yace sobre un libro y en la otra sostiene una pluma. Mira hacia su fuente de inspiración: una imagen de bulto de la Virgen. Es muy llamativo que se trate de una imagen de vestir. Según Camon Aznar, la estatua está ataviada de blanco y representa o personifica (es una *conformatio*)¹¹⁴ a la Virgen en su advocación de la Caridad.

El tópico de esta pintura es la relación entre el santo y la Virgen. Ella, presente a través de un objeto material, parece ser la fuente que inspira al erudito para la redacción del texto que espera su pluma y que representa la defensa de la virginidad de la madre de Cristo que hiciera el obispo. Aquí la Virgen María es sustituida (representada) por un objeto material cuya presencia alude a la persona divina ausente.

La descripción del carácter del personaje corresponde a un hombre anciano, de semblante sereno y humilde, con su mirada fija en la estatua pero en una atención plena de satisfacción. No hay gesto de éxtasis ni de arrobamiento: parece escuchar o inspirarse en la representación la Virgen coronada que descansa sobre una peana.

¹¹² SCHMITT. "La morale des gestes", op. cit. p. 35.

¹¹³ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR. *La época medieval*. op. cit. p. 374.

¹¹⁴ "*Conformatio*: consiste en representar como presente a una persona ausente o en atribuir a una cosa muda o que carece de forma articulada, una forma definida y un lenguaje, o cierta conducta propia de su carácter", James J. MURPHY. *La retórica en la Edad Media*. FCE. México, 1986. (1ra. edic., 1974) Apéndice. "Figuras de dicción y de pensamiento de la Rhetorica ad herennium, Libro IV". p. 379.



FIGURA 59. *San Ildefonso*. El Greco, 1607-1610. Hospital de la Caridad. Illescas, Toledo.

En este cuadro aparece una imagen de la Virgen en su advocación de la Caridad, vestida de blanco y a la moda de Illescas pero sobre una peana del siglo XVI.

El Greco ha elegido representar al santo con un grave carácter de humanista cargado de años, concreto pero pudoroso bajo pesados ropajes que le cubren en cuerpo, destacando más aún su rol de escritor o de erudito. No es el santo nimbado y luminosamente vestido que recibe extático la casulla en una escena de milagro; es un hombre maduro, de expresión tolerante y *gestus* relajado que ordena sus ideas escrutando un objeto consagrado (que representa un concepto religioso) para plasmarlas en un texto.

A diferencia de otros cuadros sobre la relación entre un santo escribiente y la divinidad (San Gregorio inspirado por la paloma, por ejemplo) esta vez aparece un icono vestido, de figura humana, representando materialmente la divinidad, en su calidad de Madre caritativa que condensa el ideal del modelo mariano defendido con las letras. La oscuridad del cuerpo de Ildefonso contrasta con la luminosidad de la Virgen.

La imagen de la Virgen enseña el rostro y las manos cargando a Jesús. Sobre el escritorio hay elementos que enfatizan la función del cuadro: tintero y guardaplumas.

3.1.5. La recompensa: la Virgen que impone la casulla a un santo

Sobre un cuadro de Juan de Borgoña. España, S. XVI (Fig. 60).

En la pintura de los santos durante el Renacimiento aún está ausente el papel del santo en éxtasis (con la mano en el pecho, lo que será uno de los gestos más típicos del XVII). En el siglo XVI los santos aparecen como visionarios; los contornos entre lo celeste y lo terrenal están bien marcados. Ya en la pintura de Borgoña sobre Ildefonso los ángeles participan de la liturgia y del coro, lo cual podría generar en la mente del espectador una imagen acompañada de cierta alusión a la música.¹¹⁵

La Virgen de gran aureola, impone (con ayuda) la casulla al santo que está más abajo, hincado de rodillas. Atrás, casi adentro de la iglesia, observamos la presencia de testigos y, en el centro, un ángel. A ambos lados de la imposición de la casulla (afuera) aparecen dos parejas de personas, guardando armonía. Dos árboles diferentes guardan simetría en ambos costados de la iglesia mostrando el exterior (lo que nos parece un rasgo distintivo de esta pintura) pero no en un cielo con rompiente.

¹¹⁵ Palma MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA. *Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid, 1990. "Juan de Borgoña, Imposición de la casulla a San Ildefonso. Catedral de Toledo", fig. 24; p. 128, p.183; ver pp.170-171.



FIGURA 60. *Imposición de la casulla a San Ildefonso*. Juan de Borgoña, S. XVI. Catedral de Toledo.

En esta obra la Virgen parece salir de la Iglesia, no de la gloria celeste. El *loci* (el lugar: la arcada del atrio), recuerda la metáfora de la puerta del profeta Ezequiel. La posición de los personajes revela las diferentes jerarquías; allí la Virgen aparece nítidamente por encima de los demás personajes, como corresponde a su naturaleza celestial; algo alejados y más pequeños se pueden advertir unos ángeles y vírgenes que observan el milagro. Esta disminución de tamaño respecto de la Virgen puede representar más una jerarquización celestial que una cierta perspectiva del artista.

Aunque no conocemos los colores, observamos que en la parte superior de la pintura los tonos son más luminosos mientras que la casulla se ha convertido en un eje más claro; el santo aparece en penumbras como un varón humilde y devoto, casi oscuro en su postración y su gesto suplicante, en antítesis con la luminosa y nimbada figura de la Virgen. Este hombre de naturaleza superior (reconocido como santo y signado por la gracia) se presenta muy humildemente lo que nos recuerda la figura retórica de la expresión modesta (*diminutio*), que ocurre cuando algo posee un privilegio excepcional pero se presenta con moderación y suavidad¹¹⁶.

Sobre un cuadro de Luis Juárez, México; S. XVII. (Fig. 61).

Juárez fue uno de los pintores manieristas más destacados de México a principios del siglo XVII. Fue discípulo de Baltasar Echave Orio¹¹⁷. Hay en sus ángeles de cabellos dorados y rizados fuerte influencia de la pintura flamenca de Martín de Vos.¹¹⁸

Su "Imposición de la Casulla a San Ildefonso de Manos de la Virgen" fue realizada en las primeras décadas del siglo XVII, en México. Los colores más abundantes son el amarillo, el guinda y el rosa. La imagen de la Virgen, coronada y de rostro infantil, aparece ante San Ildefonso sentada sobre una nube; lleva una rica casulla amarilla con la que cubre al santo arrodillado, con los brazos extendidos y las manos abiertas. La Virgen aparece sobre un fondo de gloria amarillo acompañada de figuras femeninas vestidas de oscuro pero de rostros luminosos, mientras dos ángeles rubios y rizados asisten al santo.

¹¹⁶ J. MURPHY. *La retórica en la Edad Media*. op. cit. p. 377.

¹¹⁷ Sociedad Estatal Quinto Centenario. *Pintura mexicana y española de los siglos XVI al XVIII*. Lunwerg Editores. Spain, 1991. pp. 27-40 y prólogo de Mercedes MEADE DE ANGULO (Directora de Pinacoteca Virreinal de San Diego). Especialmente la p. 30, allí hay mención de la influencia flamenca e italiana sobre la nueva pintura mexicana. S. SEBASTIÁN LÓPEZ; J. DE MESA FIGUEROA y T. GISBERT DE MESA. *Summa Artis. Historia general del arte*. Vol. XXVIII. Espasa-Calpe. Madrid, 1985. pp. 529-530.

¹¹⁸ M. MEADE DE ANGULO (Directora de Pinacoteca Virreinal de San Diego). Sociedad Estatal Quinto Centenario. *Pintura mexicana y española...* op. cit. p. 31.



FIGURA 61. *Imposición de la casulla a San Idefonso de mano de la Virgen.* Luis Juárez, 1600-1632.
Museo Nacional de Arte. México

En la *notatio* de los personajes principales se advierte la juventud de María, mientras que el santo, un hombre maduro, parece sentir una fuerte emoción: su rostro ruborizado y su mirada revelan un gesto de éxtasis. La corona de la Virgen y la mitra que sostienen unos ángeles connotan las jerarquías celestiales y eclesiales con la carga de legitimación del poder vertical que representan en medio de una ceremonia de unción (mediante la casulla) que bien parece una coronación. La Virgen carece de nimbo pero brilla su corona, mientras que el halo que rodea la cabeza del santo sugiere más una corona de espinas que una aureola. La blanca vestimenta de Ildefonso describe una personalidad casta, pulcra y luminosa, características propias de su constrictión religiosa como del arquetipo modélico de María.

La imagen guarda cierta simetría; Ildefonso aparece casi en el eje, debajo de la casulla que es tomada por la Virgen y por un ángel. Ambas figuras superiores aparecen, simétricas. Sobre el eje y separado por la casulla (que podría ser un objeto mediador en lo que hace a jerarquías místicas) aparece un ángel rubio y rizado, que mira hacia arriba, con la misma expresión extática que Ildefonso, y abre las alas en una continuidad ascendente: sólo ellos dos miran hacia lo alto y están sobre el eje central de la imagen. El gesto del santo parece reflejar el gesto del ángel, mientras que hacia ambas esquinas superiores de la imagen hay dos rostros: uno de una virgen y otro de un ángel, que miran al espectador involucrándolo en la obra.

La distribución de los personajes respeta cierto modelo de representación del tópico de la imposición de la casulla puesto que aparecen jerarquías sugeridas y la casulla como reliquia-objeto mediador central.

El juego de los colores sugiere fuertes contrastes: los rostros luminosos se destacan sobre los ropajes muy oscuros (a excepción del santo), la rompiente de gloria que cubre la escena central.

Sobre un cuadro de autor cuzqueño. Perú; S. XVII (Fig. 62).

Vamos a comentar otra reproducción en blanco y negro de un óleo sobre tela que está en el Convento de San Francisco, en Cuzco (Perú). No conocemos el autor de esta obra; sólo sabemos que fue un artista cuzqueño del siglo XVII.



FIGURA 62. *San Ildefonso*. Autor Anónimo. Cuzco, S. XVII.
Convento de San Francisco. Cuzco, Perú.

En este óleo sobre tela la Virgen, asistida por un angel vestido a semejanza de los arcángeles arcabuceros tan recurrentes en la pintura peruana colonial, impone sobre Ildefonso la casulla, mientras el santo está de rodillas sobre la clásica alfombra que lo distancia del suelo común. Pequeños querubines le acercan, como es habitual en las pinturas sobre este santo, la mitra de obispo y el báculo.

La escena representa a la Virgen colocándole la casulla a San Ildefonso ayudada por un ángel. En un eje central está el santo de rodillas bajo la casulla: encima aparece la Virgen custodiada por ángeles; del otro lado de la casulla un ángel la sostiene. Ildefonso está vestido de colores claros; su gesto refleja una actitud humilde (la cabeza inclinada, mira hacia abajo o cierra los ojos, mientras junta las manos en posición de plegaria). Hay dos querubines. Atrás, resplandece el cielo por encima de la casulla.

En cuanto a la disposición de los personajes se observan algunos rasgos comunes a otras pinturas: Ildefonso arrodillando en el eje del cuadro y sobre un rectángulo (una alfombra) a sus pies pequeños querubines que lo asisten, encima la Virgen ayudada por un ángel mientras cubre al santo con la casulla, a la izquierda hay unos ángeles. Vemos cierta semejanza con una pintura de Bitti: la Virgen caracterizada como reina de los cielos aparece un poco más grande que el resto de los personajes, incluyendo al santo. Es apenas más alta que los ángeles que la circundan gracias a su gran corona. Su cabello está suelto, como en el cuadro de Bitti, y su vestido también es similar, su rostro está relajado y sonriente; parece más una reina que un personaje místico o celestial. Los ángeles que la circundan tienen la misma posición que en los cuadros de Bitti y de Juárez. Es muy llamativo como coincide con este último por lo siguiente: el gesto y la mirada del ángel pintado en el Cuzco y del ángel pintado por Juárez en México, coinciden en mirar hacia el espectador, ambos están acompañados por otro en esa esquina y ambos casi tocan con una mano el manto de la Virgen que conserva la misma posición en los dos cuadros. Además hay en ambos cuadros al menos un querubín que sostiene el gorro episcopal mientras visten a Ildefonso.

Las similitudes podrían estar señalando que ambos autores recurrirían a la memoria común de una tercera obra precedente. Tal vez se trate de una recreación: ambos habrían recurrido a una forma de expresión sintética y común proveniente de narrar una historia en una imagen con una escena significativa dentro de ese discurso, que bien podría ser la imposición como hecho central en la historia de San Ildefonso en relación a la defensa de la virginidad de la Madre de Dios. Si bien puede relacionarse con la adaptación a ciertos cánones artísticos, es muy probable que la *memoria* sea un recurso central en esta representación: una alusión a la representación tal y como se viene transmitiendo a través del tiempo.

En cuanto a los estilos artísticos la obra de Juárez muestra unos rostros más renacentistas, mientras que la del cuzqueño tiene líneas algo más rígidas y los vestidos se

parecen más a la moda contemporánea. Hay mayor soltura de los cánones en el caso peruano y, tal vez, una marca local puesto que el estilo es muy semejante al de Bitti; en ambos aparecen atributos jerárquicos: sobre todo por un largo cetro en manos de la Virgen de Bitti y un báculo en manos de un querubín, en la obra del cuzqueño.

Sobre un cuadro de Luis Juárez¹¹⁹. México; S. XVII (Fig. 63).

El artista reunió en una misma tela dos *tópicos* claves de la iconografía sobre la vida de San Ildefonso, lo que convierte a esta imagen en una síntesis compleja y llena de alusiones, semejante a la acumulación (*frequentatio*) de la retórica¹²⁰.

Las pinturas anteriores nos mostraban escenas unitarias de la vida de Ildefonso: el momento de creación de la obra en defensa de la virginidad mariana, el milagro en reconocimiento de su misión (en la resurrección de Leocadia) y la apoteótica imposición de la casulla de manos de la Virgen. Lejos de esa fragmentación temática, rompiendo el estancamiento y sin aludir a secuencia alguna, aparece un Ildefonso escribiente y la presencia de la Virgen, que si bien está en lo alto, parece no superar el brillo del hombre. Hay dos polos en la imagen: abajo, a la izquierda, el santo (una zona bien delineada pero muy oscura) y arriba a la derecha, la Reina de los Cielos (surgiendo luminosa entre nubes y ángeles). La disposición de la imagen conserva ciertos patrones comunes a las anteriores, como esos polos que parecen confluir en el centro donde el artista ha colocado una bandeja en manos de los ángeles con la mitra del obispo y el cetro: ese es el punto desde el cual se organiza el cuadro. Esos objetos condensan el poder y la legitimidad, son atributos de la Iglesia, a mitad de camino entre los hombres y la divinidad. Eso es una particularidad de esta tela porque en general aparecen estos elementos dispersos en lugares periféricos. Hay en la imagen una suma de escenas diferidas en el tiempo y unos elementos reorganizados. La conjunción de diferentes secuencias en una sola escena nos recuerda el trastocamiento del orden de las palabras en la figura retórica de la *transgressio* o *hipérbaton*: se altera el orden natural (en este caso la temporalidad) para que haya un ritmo más favorable¹²¹.

¹¹⁹ Este cuadro es atribuido a Luis Juárez, según S. SEBASTIÁN LÓPEZ, J. DE MESA FIGUEROA y T. GISBERT DE MESA. T. *Summa Artis. Historia general del arte*. Vol. XXVIII. Espasa-Calpe. Madrid, 1985. p. 529. En otra obra que hemos visto Ildefonso aparece entrado en años, rubio y extático; en la que estamos analizando su figura es muy diferente. Cabe la posibilidad de que el autor haya variado mucho su interpretación del carácter y morfología del personaje en relación a las distintas edades con las que lo ha representado.

¹²⁰ J. MURPHY. *La retórica en la Edad Media*. op. cit. p. 378.

¹²¹ J. MURPHY. *Ib.* p. 376.



FIGURA 63. *Imposición de la casulla a San Ildefonso*. Luis Juárez, S. XVII.
Pinacoteca de San Diego, México.

El santo escribiente es un sacerdote inspirado por la Virgen y el cortejo es de seres celestiales que lo asisten sosteniendo el báculo (símbolo del poder eclesiástico y de la autoridad del pastor sobre el rebaño) y alguna vestidura clerical. Los ángeles están en una banda que corta la imagen ecuatorialmente y casi todos dirigen la mirada al espectador, saliendo de la escena y captando nuestra atención con mayor efectividad.

La *notatio* sugiere un Ildefonso diferente a la mayoría de las representaciones que observamos: es joven, robusto y atento a la aparición de la Virgen sin perder el control y sin caer en éxtasis. Su mirada revela serenidad y su postura corporal (bien sentado y con las manos en reposo) parece sugerir la templanza de una persona pensante, de un hombre de letras y no de un místico en trance ni postrado por el arrobamiento ante la divinidad, como lo han sugerido otros cuadros.

En esta imagen aparece el tópico del santo erudito sentado frente al escritorio. La Virgen (que en otras representaciones lo inspira o lo premia en escenas unitarias) extiende la casulla sobre el joven sacerdote escritor, el propagandista, no sobre el santo ascético y demacrado que se postra humildemente en otras representaciones. Este cuadro transmite otro clima de la relación entre el santo y la Virgen.

3.1.6. La pedagogía cristiana del ejemplo

En la Cantiga II y en la iconografía comentada se advierte que el milagro mariano tiene la función de contactar a los hombres y la divinidad¹²². La aparición del milagro imparte justicia en la medida que conforma un premio o un castigo merecido (la muerte en el caso de Siagrio). El milagro es la señal del orden celeste irrumpiendo en el mundo de los hombres; la sola presencia de una representación de milagro (escrita o pictórica) conlleva la ruptura de cierto orden natural, un desafío a las leyes naturales que es sólo privativo de la voluntad divina. Hay una "alteración del orden" y esa irrupción es operada por la Virgen que aparece mediando entre ambos mundos para apoyar ciertas causas y castigar a quienes desafían a la Iglesia¹²³. Así la invención de los temas, especialmente de los milagros, constituye la creación de argumentos transmisibles en las telas que representan *la verdad* y

¹²² Francisco CORTI y Ofelia MANZI. "Un espacio de pecado en las imágenes de las Cantigas de Santa María", *Temas medievales*. Nº 6. Buenos Aires, 1996. p. 148.

¹²³ Esta idea se puede ver en CORTI y MANZI. "Un espacio de pecado ...", op. cit. p. 148.

es semejante a la invención de argumentos espectaculares destinados a convencer al lector en el texto de Ildefonso.

Entre los tópicos más frecuentes en las representaciones pictóricas hemos detectado los del santo escribiendo, el reconocimiento a su labor y el del premio (o imposición) de la casulla.

La tradición conformada alrededor del santo devino en un amplio muestrario iconográfico de su vida, destacando o inventando aspectos del perfil de su carácter. En las representaciones de San Ildefonso se encuentra la presencia de ciertos tópicos tomados de la experiencia histórica, que tienen el carácter de *exemplum*: la metáfora de la paloma (el Espíritu Santo) que inspira al obispo está tomada de aquella que inspiró a San Gregorio; la imagen del santo erudito sentado en el escritorio apela a la memoria del espectador y al lugar común con que se ha representado históricamente a los productores del discurso eclesiástico. El tema del castigo al blasfemo es recurrente en las obras religiosas y la muerte de Siagrio ilustra, como en un *exemplum*, este tópico. Algo semejante sucede con la coincidencia entre la historia juvenil de San Ildefonso y San Francisco: en ambos casos hubo resistencia paterna frente al ingreso del joven a la vida religiosa pero la vocación se impuso ante los padres.

Las representaciones de San Ildefonso pasaron de un modelo de santo erudito (que resaltaba por su labor intelectual dentro del cerrado espacio del escritorio monástico y, como los santos humanistas, poco corporal) a representaciones del tipo del santo predicador, orador y adoctrinador (más extrovertido), como corresponde a la época tridentina¹²⁴, hacia la representación del santo receptor del premio donde se destaca la pedagogía del ejemplo.

Hemos observado particularidades en los objetos que se vinculan con la representación del santo. En una de las imágenes realizadas por El Greco (siglo XVII) encontramos que San Ildefonso recibe su inspiración de una estatua de la Virgen. En las Cantigas del Alfonso X (s. XIII) es la paloma quien sopla al oído de Ildefonso. Este desplazamiento tal vez sugiera la creciente "humanización" del símbolo sagrado a través del tiempo, una cierta búsqueda de representación más concreta del mensaje contenido en un objeto dotado de caracteres más parecidos a una persona (en este caso la estatua de la

¹²⁴ Palma MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA. *Idolos e imágenes. La controversia de la arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid, 1990. "Juan de Borgoña, Imposición de la casulla a San Ildefonso. Catedral de Toledo" fig. 24; p. 128, p.183; y "El lugar del santo. El studiolo cristianizado" pp. 173-183. También sobre

Virgen). Este objeto, ya personificado, transmite el mensaje de la voluntad divina. Es la imagen de la Madre de Dios quien dicta al santo lo que debe decir sobre ella, reforzando la legitimidad de la letra a la vez que resuelve la cuestión de la representación de una manera más simple y transparente para el espectador del cuadro.

La representación del espacio también se transformó; en las Cantigas del siglo XIII encontramos espacios claramente definidos y muy bien caracterizados: las figuras cercadas por guardas y textos, las columnas separando arcadas como secciones (sala de escritorio, arena del debate, espacio de procesión y peregrinación, sepulturas, iglesias, etc): cada figura narra un suceso ubicado en un espacio muy preciso y muy caracterizado. A principios del siglo XVII El Greco nos muestra un Ildefonso alojado en un espacio destinado a la escritura, rodeado de implementos que le son propios a esa actividad, en un ámbito cerrado y contenedor, pero unitario; incluso la imagen mariana aparece en la peana dispuesta en un pequeño espacio claramente definido.

En las obras americanas de Juárez, Bitti y Holguín la acción de los personajes se desarrolla en ambientes que se caracterizan por su inmaterialidad; las luces, las rompientes de gloria y las nubes sugieren un espacio celeste que trasciende a la tierra. La humanidad de los personajes queda suspendida en el éter. Para "fijarlos" como es el caso más particular de Ildefonso, es necesario "asentarlos" sobre un objeto concreto (una alfombra o un escalón). El éxtasis de los gestos y el arrobamiento ante el milagro de la presencia mariana debe ser "plantado" sobre un rectángulo que sirva de suelo para el santo, dibujando así el polo terrenal que se contrapone con el aire de gloria que se sugiere en la rompiente. El *loci* (el lugar) ya no es la arcada, ni la iglesia, ni las inmediaciones de la tumba de santa Leocadia, ni el escritorio de la celda: el espacio ahora es toda la tela y lo que invariablemente se destaca es la acción de los personajes, sus gestos y carácter, aunque sus cuerpos (especialmente el del santo) quedan generalmente bastante ocultos.

Así como todas las imágenes de milagro tienen su disposición (en general, un santo central sobre un cuadrilátero, una casulla ecuatorial, una Virgen arriba en un cielo luminoso, querubines a los pies del santo, etc.) la secuencia que encadena los tópicos también la tiene. Cada tópico (el santo escritor, la polémica contra los herejes, la resurrección de Leocadia, la imposición de la casulla, la muerte de Siagrio, etc.) forma parte de una secuencia y remite a la composición de toda la historia, como a una estructura.

Hay ciertas representaciones de estos tópicos que rompen con la secuencia ordenada y cronológica de la historia de Ildefonso: es el caso de la "Imposición de la casulla" de Juárez, quien representa la imposición en medio de la acción de escritura del santo y fusiona en esta imagen el momento de premio con el de inspiración. Es la ruptura del orden natural en la secuencia narrativa que aparece en el texto de Ildefonso del siglo VII cuando reitera en muchas oportunidades la inmutabilidad de la virginidad mariana. Recordemos que la *conmoratio*¹²⁵ de su argumento sostiene que ella fue virgen antes y durante la concepción de Cristo y permaneció virgen después del parto y durante su matrimonio con José. Esta alteración del orden natural se explica por la presencia de la voluntad divina, es decir, por la manifestación del milagro. Es también el milagro lo que reúne dos tópicos que no podrían aparecer representados en una sola imagen cuando Juárez pinta el acto de escritura junto a la imposición. En definitiva: la pintura del milagro puede transgredir el orden habitual precisamente porque expresa la especial naturaleza del hecho que se quiere referir, generando así otra disposición.

Sabemos que la elocuencia de las imágenes tiene un efecto impactante, global e instantáneo sobre el espectador y refiere casi siempre al contexto histórico en el que se desarrolla. Puede decirse que las imágenes tienen la función de "vectores de ideas" y que éstas son transmitidas en una forma eficazmente sintética. En el caso del texto de Ildefonso, se trata de una apología de la virginidad mariana cuya función es convencer a los herejes y judaizantes acerca de la autenticidad del origen milagroso de Cristo y comprobar su cualidad de Mesías. Las imágenes que retratan al obispo Ildefonso resaltan su perfil de santidad, legitimando sus argumentos mediante la sanción que impone una obra apoyada por la Iglesia, en defensa de uno de sus principales dogmas de fe.

Muchas veces los recursos a los que se apela en dos tipos tan diferentes de representación como son texto e imagen, son semejantes entre sí. Ambas fuentes son vehículos de ideas, son mensajes con funciones definidas y con receptores que también guardan semejanzas en ciertos aspectos: los destinatarios principales son potenciales católicos tanto en la época de la herejía medieval, como en la Reforma protestante y en la evangelización en América durante la época colonial.

¹²⁵ *Conmoratio*: larga insistencia sobre un asunto central, que se retoma con frecuencia. Ver: J. MURPHY. *La retórica en la Edad Media*. op. cit. p. 378.

Las imágenes plasman sintéticamente la simbología de algunos tópicos: la inspiración divina, fuente de la legitimidad del discurso que se codifica mediante blancas palomas, luces celestiales, rompientes de gloria, etc. Las jerarquías y la desigual concentración de poder se representan mediante la disposición de los personajes en la tela, más arriba o más abajo, del *gestus* (la expresión del rostro, la postura corporal), los atributos y el ornato.

En las fuentes aparecen señales que connotan el milagro o la presencia de la divinidad. Comenzando por los seres celestiales (ángeles, apariciones de la Virgen), siguiendo por la descripción de situaciones sobrenaturales (personajes sobre nubes, zarzas ardientes, resurrección de los muertos, castigos divinos, hasta llegar a la descripción de la presencia de objetos provenientes de otro mundo que vienen a manos de los hombres y se convierten en reliquias. Estos objetos sagrados constituyen la prueba, la señal de la divinidad, el indicio de la existencia del otro mundo y atraen la devoción de los fieles. Pueden constituir un premio o reconocimiento por las virtudes y acciones de ciertos hombres. El concepto que vehiculizan las reliquias puede ser el de la pedagogía del premio y del ejemplo. En el caso de la casulla de San Ildefonso parecía prescrito ya que ninguna otra persona debía vestirla; la muerte de Siagrio materializa esta sanción, denota la unidireccionalidad del reconocimiento divino y su intransferibilidad. Así quien por sus virtudes es merecedor del premio, se convierte en un ejemplo a imitar.

La presencia de las transformaciones en los tópicos favoritos en las modalidades de la representación reflejan los cambios por los que atraviesan las sociedades. La herejía y la blasfemia son temas álgidos en ciertas coyunturas históricas y las representaciones se hacen eco de ellos. Tanto en el texto de Ildefonso (siglo VII) como en el del poema y cantiga de Alfonso el Sabio, se advierte esta preocupación. El siglo XIII estuvo signado por el problema de la blasfemia, inclusive se le atribuyó a Alfonso X un comentario crítico acerca de cómo Dios había creado el mundo. Al parecer este “rumor de blasfemia” habría sido lanzado por el hijo rebelde de Alfonso (Sancho “el Bravo”) para desprestigiarlo políticamente¹²⁶.

Pero los campos en los que se libró la lucha contra la herejía y la blasfemia no han sido los mismos en Europa que en América y los rivales no siempre producían ni veneraban imágenes: de hecho, ni judíos ni moros lo hacían¹²⁷. Tal vez por esa razón el

¹²⁶ CORTI y Manzi. “Un espacio de pecado...”, op. cit. p. 153.

¹²⁷ Serge GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*.

plano de la retórica en los textos se nos presenta como un campo de feroz contienda contra la herejía en Europa, y rol evangelizador de las imágenes en las colonias de América se amplifica de una manera particular.

La pintura religiosa acompañó el proceso por el cual atravesó la Iglesia. Durante un tiempo en España se inclinaban por la pintura flamenca. A partir de la época de Felipe II, la metrópoli adscribió fervientemente a la Contrarreforma propiciada por el Concilio de Trento y los artistas españoles se convirtieron en admiradores y discípulos de los maestros italianos e irradiaron luego su influencia hacia los más alejados rincones del imperio. La corte y la Iglesia fueron los principales mecenas, mientras que la Iglesia velaba por la adecuada representación de los temas religiosos.¹²⁸

Los frailes evangelizadores fueron receptores de numerosos lienzos con motivos religiosos que habían pasado de Amberes a Sevilla y luego a las colonias americanas. México recibió, a fines del s. XVI, numerosos lienzos con historias de Flandes y sobre el tema de la Virgen. Las sargas (telas que se enrollaban en una vara y que representaban temas religiosos) tenían una importante función pedagógica para evangelizar.¹²⁹

No todos los tópicos de la iconografía, ni cualquier representación iconográfica religiosa sirvieron eficazmente para evangelizar en las colonias. Algunos tan caros a la tradición española no obtuvieron amplia difusión en América. Por ejemplo la Cantiga II, representa una historia en una secuencia temporal de fuerte arraigo en la historia local, toledana y, aunque muy familiar al público europeo, vería difícil su inserción en el programa de evangelización aplicado a América colonial. En ella hay presentes un rey (ya histórico, para ese entonces), judíos y herejes (minoritarios en la colonia), y una santa patrona local (Leocadia, que poca relevancia tendría para los criollos); en síntesis: una complicada historia ajena a las circunstancias de la evangelización americana. Su aplicación en ese formato hubiese sido muy engorrosa y poco inteligible para la inmensa mayoría de los nativos que estarían incorporándose al cristianismo pese a las dificultades idiomáticas. La imagen hispana del santo erudito sentado escribiendo en un escritorio no era la más adecuada para el modelo de fraile misionero transmisor de la fe necesario en un contexto tan diferente al europeo y, muchas veces, hostil. Por el contrario, el motivo referente al premio celestial a la obediencia y la humildad en su versión concreta y

México, 1994. pp. 43.

¹²⁸ MEADE DE ANGULO. *Pintura mexicana y española...* op. cit. p. 27.

¹²⁹ MEADE DE ANGULO. *Ib.* p. 28.

alegórica: la casulla (reliquia e investidura) parece haber tenido mayor eficacia durante la evangelización.

En definitiva, las adaptaciones regionales surgen del contexto y de la necesidad o la función del mensaje. Mantener los tópicos peninsulares no siempre fue posible, por lo que así como se abandonaron unos, se rescataron otros.

Las imágenes de los altares e iglesias servían tanto como la música para llevar a los indígenas un mensaje religioso. Los jesuitas y otras órdenes recurrían al uso de las imágenes para la ilustración de temas religiosos típicos del siglo XVI, como el de la Coronación de la Virgen, la Asunción y la Anunciación; entre estos temas encontramos como favorito el de la Virgen en gloria. Así vemos aparecer la imagen de la Madre de Dios desde un cielo que, al decir de Soria, irrumpe en lo terrestre.¹³⁰

La temprana labor de Bitti lo convirtió en un gran exponente del manierismo italiano en América; dejó una fuerte impronta transformada con el tiempo y las nuevas concepciones hacia un estilo influenciado por el contexto americano en sus pintores criollos e indígenas. Se fue dando un cambio desde el modelo espacial renacentista hacia una decoración plana, netamente lineal y bidimensional¹³¹.

La especial relación entre Ildefonso y la Virgen ha dado como resultado un notable énfasis en las representaciones marianas. Generalmente este tipo de representación en las obras los autores que comentamos está vinculada al modelo de mujer, en particular, de "la mujer de santidad" que se promueve desde la Iglesia. La mayoría de las pinturas tenían como destino decorar las paredes de los templos y por eso suelen reflejar no sólo los tópicos favoritos de los artistas sino, también, las demandas y las preferencias del clero. Pero, en líneas generales, las representaciones de la Virgen aluden a la existencia de un modelo ideal de raíces medievales en el que las mujeres, a imitación de la Virgen, podrían *aspirar* a alcanzar la perfección. Ella suele ser pintada o descrita como una personalidad llena de castidad, templanza, modestia, obediencia y misericordia; virtudes que se pueden encontrar en las buenas siervas¹³². También el "espejo mariano" servía para reflejar una imagen de madre espiritual, modelo de las mujeres casadas, caracterizadas por una

¹³⁰ Martín SORIA. *La pintura del siglo XVI en Sud América*. op. cit. p. 68.

¹³¹ Martín SORIA. *La pintura del siglo XVI...* op. cit. p. 72. Los artífices de este cambio fueron algunos contemporáneos y otros discípulos de Bitti, entre ellos algunos europeos como De Alesio, Medoro, Bedón y el pintor altoperaño Melchor Pérez de Holguín (su estilo mezclaba manierismo y rococó). Ib. pp. 72-78.

¹³² María Isabel PÉREZ DE TUDELA. "El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media española" *Anuario filosófico*. Vol. XXVI/3. Universidad de Navarra, 1993. p. 625.

abnegada resignación. La mujer, débil por naturaleza, se fortificaría gracias a la templanza: la Virgen María sería la antitética redentora de una Eva desobediente¹³³.

Los retratos de la Madre de Cristo representan la figura simbólica que media entre el hombre terrenal y su dios, entre el santo arrodillado y el mundo celestial; ella sintetiza la virtud divina con la misericordia maternal humana: "una suerte de salvoconducto que facilita la relación del hombre con Dios"¹³⁴, es la "Madre buena", la "Madre de piedad"¹³⁵, la "Madre espiritual" (o la "Madre mía" de las cantigas de Alfonso X). Ella defiende a su Hijo contra los agravios de judíos y de herejes, y también otorga recompensa en reconocimiento a la virtud. Con el tiempo se va definiendo una personalidad más "humanizada" que se transmite en textos y pinturas, y tiene por función modelizar acerca de la buena madre, la buena esposa o la buena religiosa. En la *Cantiga* CCLXXX (que escapa a este trabajo) hay una "exaltación de María como espejo de la Iglesia"¹³⁶. Esta metáfora "María Madre de Cristo/Iglesia Madre de los Cristianos" se habría utilizado para defender la posición de la Iglesia católica en momentos muy críticos¹³⁷.

En esta tendencia el culto a San Ildefonso corrió por los circuitos tendidos por la Iglesia expandiéndose más en las fases de mayor confrontación, inclusive llegó a los Países Bajos durante el siglo XVII.

La Iglesia católica se valió de la iconografía religiosa como de un irreductible vector de ideas. Según Gruzinski "la teología del icono ha ocupado un lugar eminente en el pensamiento teológico. En el siglo VIII se suscitó una célebre querrela que hizo tambalear al Imperio bizantino: se disputó enconadamente sobre el culto a las imágenes. En el siglo XVI la Reforma y la Contrarreforma tomaron determinaciones opuestas y decisivas culminando, la segunda, en la apoteosis barroca de la imagen católica"¹³⁸.

¹³³ El tema mariano ha sido retomado por algunos historiadoras del género: María Isabel PÉREZ DE TUDELA. "El espejo mariano de la feminidad..." *passim*. Luisa ACCATI. "El Padre Natural. Entre símbolos dominantes y categorías científicas". En: *Anuario del IEHS*. Nº 5; 1990. También se puede consultar S. ARROM. *The woman of Mexico City. 1790-1857*. USA, 1985; J. RODRÍGUEZ. *Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. USA, 1994.

¹³⁴ Francisco CORTI y Ofelia MANZI. "Un espacio de pecado..." *op. cit.* p. 148.

¹³⁵ PÉREZ DE TUDELA. "El espejo mariano de la feminidad..." *op. cit.* p. 628.

¹³⁶ PÉREZ DE TUDELA. *Ib.* pp. 626-630.

¹³⁷ Para este tema se puede consultar: Luisa ACCATI. "El Padre Natural..." *op. cit.* *passim*.

¹³⁸ Serge GRUZINSKI. *La guerra de las imágenes...* *op. cit.* p. 12.

3.2. Herejías, blasfemias y profanaciones contra la Virgen en el Río de la Plata: indicios del cambio

“Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y las sediciones y se alteran la paz y el orden público.”

Nicolau Eimeric (dominico). *El manual de los inquisidores*. (Aviñon, 1376 - Reedic. Roma, 1578). p. 58

La visión de los cristianos en torno a la Madre de Jesús ha pasado por un largo y complejo proceso de transformaciones: desde un papel poco destacado en las primeras referencias dentro del Nuevo Testamento, hasta llegar a ser un culto fuertemente difundido dentro del orbe católico, alcanzando su apoteosis en los siglos XIX y XX en medio de un estallido de devociones particulares.

A lo largo de ese proceso la devoción mariana ha pasado por fases de conflictos. Cada una de las etapas más álgidas en torno al culto a la Virgen, puede ser analizada con una perspectiva teológica, histórica y, también, política. La consolidación del corpus de preceptos que constituyen un dogma de fe, tiene un devenir fuertemente marcado por los climas de época. Es así que, por ejemplo, en las polémicas entre la Iglesia y las sectas emergentes la cuestión de la virginidad de María muchas veces fue materia de discusión y duros enfrentamientos. Más duros, todavía, entre la Iglesia católica y el judaísmo, cuyo punto de vista sobre el origen, el papel y la función de Jesús en la historia de la Humanidad, ha sido el nudo del debate; dentro de ese marco, los atributos de la Madre entran en cuestión para poder, finalmente y sin demasiadas *elipsis*, apuntalar o derribar la figura del Cristo en una supuesta historia de la Salvación.

La historia de San Ildefonso, obispo de Toledo durante el siglo VII, da cuenta de esos debates y de la postura de la Iglesia contra las objeciones judaizantes que cuestionaron la virginidad incorruptible de María: Objeciones que apuntaban, por elevación, a rebatir el origen milagroso, es decir, sobrenatural, de Jesús. Al calor de este debate la imagen de la Virgen salió fortalecida, como resultado de los muchos argumentos de defensa que se esgrimieron y que fueron ornados de milagros y apariciones marianas.

En cuanto a las controversias, muchas de ellas se dieron, inclusive, dentro del cristianismo e implicaron una ruptura en la Iglesia misma, como fue el caso de la Reforma Protestante. Entre los puntos de la discordia se encuentra, precisamente, el culto a María. Este debate, entre otros temas, se plasmó en el programa de la Reforma implicando un

notable desdibujamiento de la figura de la Madre de Jesús. Por cierto, la contracara dentro del catolicismo, fue una nueva ola de reafirmación de fe y difusión de la devoción a la Virgen, patrocinada tanto por la Iglesia como por la monarquía católica, tanto en España como en Portugal y sus colonias. A partir de fines del siglo XVI, y muy activamente durante el siglo XVII, la monarquía española estableció una *Junta de la Inmaculada Concepción*, organismo compuesto por teólogos representantes de las diferentes órdenes regulares, que estaba destinado a apoyar el constante reclamo de la corona hacia el papado, con el objeto de que se estableciese la Inmaculada Concepción de María como dogma de fe. Hemos visto, en el Archivo Histórico Nacional (en Madrid), un notable corpus documental sobre este asunto¹³⁹.

En Hispanoamérica colonial, los vientos de la Contrarreforma soplaron también para los habitantes de las tierras más o menos recientemente conquistadas para la Corona, quien ejercía el patronato sobre la religión. Allí, el Tribunal de la Inquisición se ocupó de ejercer cierto control sobre aquellos elementos disruptivos de un orden de creencias establecido que engarzaba con los principios fundamentales de la política civil imperial. Los funcionarios del Santo Oficio, muchas veces comisarios civiles vinculados al poder político y económico local, ejercieron su influencia de policía para que el Santo Oficio eliminara “errores” y “corrigiera prácticas y opiniones” que se alejaban de los preceptos católicos o reñían con ellos. Por su parte, los sacerdotes y frailes delegados por la Iglesia que representaban al Tribunal, ejercían sus facultades sobre la población no indígena (éstos sólo debían ser sujetos de las campañas de extirpación de idolatrías), es decir, sobre españoles peninsulares y americanos, portugueses, y gentes de sangre africana.

La principal preocupación de la Inquisición era luchar contra la herejía. Según el Manual de los inquisidores, redactado en el siglo XIV por el dominico Nicolau Eimeric, la herejía era el ejercicio de un poder de decisión que debía ser interdicto, es decir, que el individuo no debía elegir entre una proposición de la Iglesia y una posible objeción a la misma. No había lugar, siquiera, para la duda; tampoco para el ejercicio de la razón. Los dogmas de la fe deberían ser respetados sin cuestionamiento y la adhesión a las prácticas prescritas por la Iglesia, debería ser inquebrantable.

¹³⁹ Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante: AHNM). Instituciones de la Monarquía. Junta de la Inmaculada Concepción. Se trata de varios libros que abarcan un extenso período.

“... el hereje, al decidir entre una doctrina verdadera y una falsa, rechaza la verdadera doctrina y ‘elige’ por verdadera una doctrina falsa y perversa. (...) Hereje es el que se adhiere con firmeza y tenacidad a una doctrina falsa que él considera verdadera (...) se aleja y se cercena, espiritualmente, de su comunidad (...) separado por la excomunión que sobre él recae”.¹⁴⁰

De esta forma, para Eimeric, “la noción de herejía abarca los tres conceptos de elección, adhesión y división”.¹⁴¹ Entendiendo por división, el alejamiento de la comunidad católica y la respuesta dada por ésta, a través de la excomunión.

El vehículo privilegiado para la herejía o la blasfemia es la palabra: la lengua es el órgano del cuerpo que ejecuta la ofensa y violenta los artículos de fe, transmitiendo una idea “deformante de la verdadera religión”. El carácter fuertemente oral de la religiosidad católica ya ha sido señalado por Cabantous, en un libro donde estudia las blasfemias realizadas, especialmente por los hombres de mar, durante el Antiguo Régimen¹⁴².

Un dato a tener presente es el enorme peso que da la tradición cristiana a la idea de la Encarnación del Verbo divino, momento crucial de la historia de la Redención; allí se instalaría la aceptación de esa comunicación traída por el Arcángel Gabriel y que se sellaría en labios de María con su respuesta “Hágase en mí según su voluntad”, dando lugar a la concepción virginal que escaparía a principios físicos y materiales muy concretos.

La sanción de no tomar el nombre de Dios en vano refiere, otra vez, a la importancia y al peligro de la palabra: la lengua humana tiene la capacidad de loar y de servir mediante la evangelización, pero también es capaz de lesionar los privilegios reconocidos a la divinidad planteando falsedades, deformando su naturaleza, agrediéndola mediante las ofensas.

Estas ofensas a Dios, la Virgen, los santos y la Iglesia han sido consideradas como proposiciones y artículos heréticos y fue el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición el encargado de definirlos y corregir el error en que se hallasen los sujetos quienes las emitieran. Toda herejía era considerada como *error* ante el cual era preciso iniciar un proceso judicial que interesaba tanto a la Iglesia, como a la justicia civil.

¹⁴⁰ Nicolau EIMERIC (dominico). *El manual de los inquisidores*. (Aviñón, 1376- Roma, 1578). pp. 57-58.

¹⁴¹ Nicolau EIMERIC (dominico). *El manual de los inquisidores...* op. cit. pp. 57-58

¹⁴² Alain CABANTOUS. *Histoire du blasphème en Occidente, XVIe.-XIXe. siècles*. Albin Michel. París, 1998.

Esos procesos y sus relaciones de causas han quedado registrados en información que obra, en su mayor parte, en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (bajo el rubro Inquisición). Durante mucho tiempo estuvieron en el Cubo de la Inquisición, Archivo de Simancas, donde fueron consultados por diversos investigadores, algunos de ellos interesados tempranamente en la historia del Río de la Plata, como José Toribio Medina y Boleslao Lewin. Las causas que estuvieron relacionadas con las operaciones del Comisario del Santo Oficio en las Provincias del Plata, pertenecían a la jurisdicción del Tribunal cuya sede estaba en Lima. En el Archivo de la Inquisición, en Madrid, hemos recuperado aquellas relaciones de procesos para revisar la cuestión de las proposiciones y blasfemias que atentaron contra el culto a la Virgen, un aspecto en el que los valiosos aportes precedentes, no habían ahondado.

Los registros de esos procesos se iniciaban con una denuncia o delación, por la cual un comisario del Santo Oficio debía intervenir, detener al sospechoso de herejía o de blasfemia, trasladarlo a las cárceles y secuestrar de sus bienes. También se convocaba a los testigos, se labraban actas y se daba parte al Tribunal donde se llevaría la causa; éste muchas veces, mandaba hacer averiguaciones de los antecedentes del reo a otros tribunales de regiones muy lejanas. El Santo Oficio también podía recurrir al apoyo del brazo secular, lo que no siempre funcionó aceitadamente: podían generarse roces entre ambas jurisdicciones como sucedió, por ejemplo, en Buenos Aires entre los años 1805 y 1807¹⁴³.

Pero en los casos en que se lograba detener al reo, una de las prácticas habituales para obtener las confesiones y las delaciones de sus cómplices, era la tortura. En las relaciones de causas y en los procesos que hemos visto en el Tribunal de Lima, muchas veces se dejaba constancia del tiempo que insumía la sesión de tortura y también si, pasada ésta, el reo se retractaba de sus dichos argumentando que lo había hecho a causa del dolor; no obstante era considerado en su contra desdecirse. Una vez obtenida la confesión, se realizaban múltiples intentos de convencer al reo (*admoniciones*: entrevistas del reo con teólogos que procuraban quitarlo de su error); algunos se retractaban pero otros persistían en sus opiniones, y eran considerados *pertinaces*.

¹⁴³ AHNM. Inquisición. Leg. 3731. Expte. n° 40.

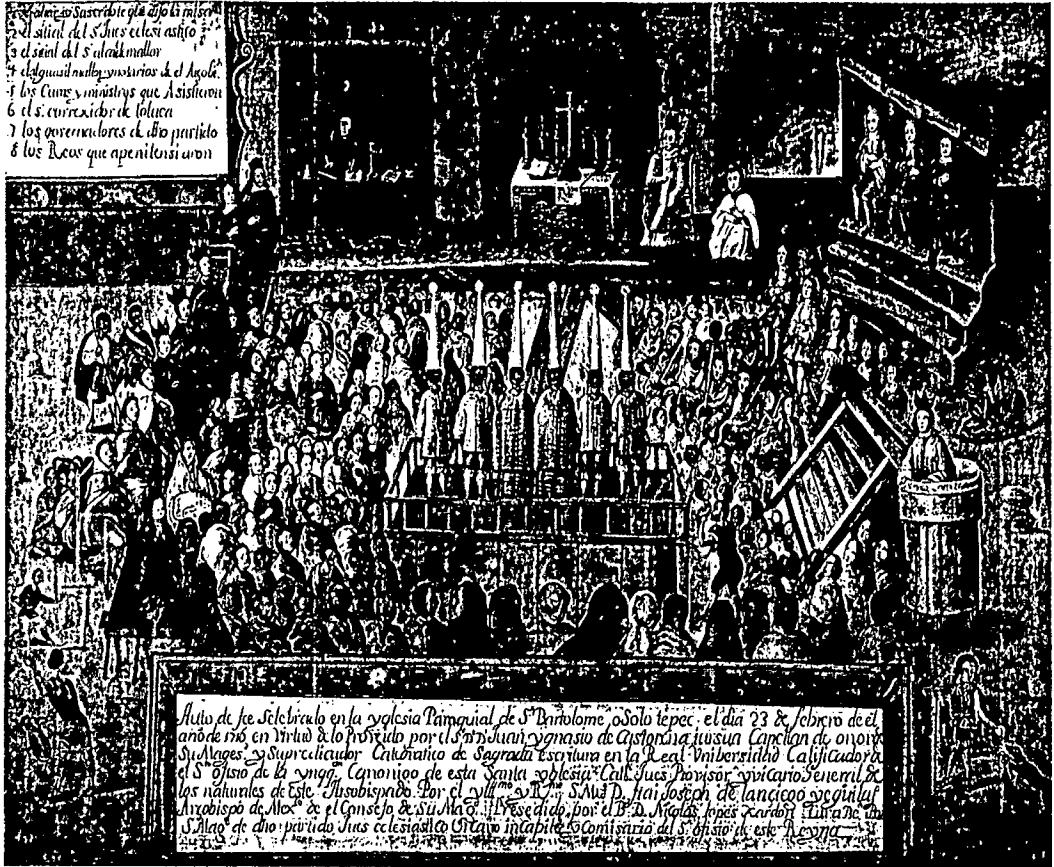


FIGURA 64. Auto de Fe. Toluca, México, 1716

Al centro, tocados con bonetes, los reos que penitenciaron el 23 de febrero de 1716 aparecen rodeados por las miradas de las autoridades eclesiásticas, civiles y la gente del pueblo. Las jerarquías sociales se observan claramente en la distribución espacial de la escena.



FIGURA 65. *Un reo ante el Tribunal del Santo Oficio. Detalle. Nueva España.*

Se observan las llamas pintadas en el bonete y casaca del penitente

Las penitencias eran muy variadas: iban desde la confesión y la abjuración en privado al castigo espectacular. A veces correspondía salir en un *auto de fe* (ceremonia pública de carácter ejemplar) vestido con un sambenito y un cirio en la mano o una soga al cuello (Figs. 64 y 65); también se imponían azotes, multas, encierros conventuales y/o destierros, etc. Los penitentes pertinaces eran relajados, es decir, quemados vivos, durante el auto de fe; algunos fueron quemados junto con sus manuscritos colgando del cuello, como fue el caso de Maldonado de Silva, quien fue relajado en un terrible auto de fe celebrado en Lima (el 23 de enero de 1639)¹⁴⁴ y sobre quien nos referiremos luego más extensamente.

Pero las penas no respondían a un nomenclador fijamente establecido. En cuanto a los blasfemos, por ejemplo, se hacían ciertas discriminaciones en relación al *status* del reo a la hora de administrar los castigos: Algunos individuos, de acuerdo a su calidad, nobleza y condición social, obtenían penas más suaves o podían ejecutarlas y realizar sus abjuraciones en privado¹⁴⁵.

Eimeric ha definido la *proposición herética* según tres criterios básicos: el primero, cuando se trata de una oposición a un artículo de fe (por ejemplo, a la encarnación del Hijo); en segundo lugar, si hay oposición a una verdad declarada de fe por la Iglesia; y señala un tercer criterio, que se basa en la presencia de una oposición al contenido de los libros canónicos¹⁴⁶.

Torquemada precisó, además, siete criterios para establecer una herejía. A saber:

- a) Si se trata de una proposición que se opone a los contenidos de la sagrada Escritura;
- b) Si se opone a lo que se desprende necesariamente del significado de la Escritura;
- c) Si contradice el contenido de las palabras de Cristo, transmitidas a los apóstoles, ergo, a la Iglesia;
- d) Si se opone a las definiciones dadas por algún concilio universal;
- e) Si se opone a aquello que la Iglesia ha propuesto como fe a los fieles;
- f) Si contradice lo que ha sido proclamado unánimemente por los padres de la Iglesia, tocante a refutación de herejía;

¹⁴⁴ ANHM. Inquisición. Relaciones de causas de fe. Leg. 1031 libro 5. "Relacion para el Consejo Supremo de la Sa. y general Inquisición de la causa del B^{er}. Franc. De Silva, por otro nombre Heli Nacareo indigno del dios de hisrael, Relajado y quemado vivo en el auto de la fee que celebroy este Santo Officio en 23 de henero de 1639 años".

¹⁴⁵ Nicolau EIMERIC (dominico). *El manual de los inquisidores...* op. cit. pp. 77-78..

¹⁴⁶ Nicolau EIMERIC (dominico). *Ib.* p.59.

g) Si se enfrenta contra lo que se desprende de los principios establecidos en los puntos c, d, e y f.¹⁴⁷

Cabe destacar que en el *Manual del Inquisidor* constan ocho reglas más que permitirían determinar el carácter herético de una proposición: Uno de los ejemplos nos resulta particularmente interesante:

“Es de fe lo que pertenece a la tradición apostólica (por ejemplo, la concepción virginal de María...)”¹⁴⁸

Todo individuo que se aferrase con tenacidad (*pertinacia*) a su error, y se negare a abjurar, sería considerado como un *hereje*¹⁴⁹. Los *herejes impenitentes*, aquellos que se negaban a abjurar de sus proposiciones, eran relajados. Quienes abjuraban y se aplicaban a los castigos establecidos y se convertían plenamente al catolicismo, eran considerados *herejes penitentes*. Aquellos penitentes que recaían en el error, se denominaban *relapsos* y se los solía clasificar en tres tipos: aquellos que habiendo sido considerados altamente sospechosos de herejía, aún sin que se haya podido establecer plenamente su delito y tras su abjuración, recaían en ella; aquellos que fueron hallados culpables de herejía y que, tras abjurar, recayeren en alguna de ellas y, finalmente, eran considerados relapsos, aquellos penitentes que tras abjurar acogían a otros herejes o les acompañaban, favoreciéndolos o demandaban su ayuda¹⁵⁰.

Además de la herejía, la *blasfemia* constituía una de las peores afrentas a Dios y a la religión¹⁵¹, y era considerada un crimen *mere ecclesiasticum*. Una acusación por blasfemia solía dar lugar a procesos tanto civiles como inquisitoriales; ambas justicias (seglar y religiosa) podían, según los casos, aplicar sanciones a los reos. Como ya hemos señalado, los Tribunales del Santo Oficio de Lima (jurisdicción a la que pertenecía el Río de la Plata durante la época colonial) han conservado las relaciones de causas y los procesos de numerosos acusados de blasfemia.

¹⁴⁷ Nicolau EIMERIC (dominico). Ib. pp.59-60.

¹⁴⁸ Nicolau EIMERIC (dominico). Ib. p. 60

¹⁴⁹ Nicolau EIMERIC (dominico). Ib. p. 63.

¹⁵⁰ Nicolau EIMERIC (dominico). Ib. pp. 73-74.

¹⁵¹ En términos generales se puede entender como “*Blasphème: Parole ou discours qui outrage Dieu ou la religion.*” Ver: Paul CHRISTOPHE. *Vocabulaire historique de culture chretienne*. Ed. Desclée. París, 1991. p. 45.

La blasfemia ocupa el puesto principal en un sistema de jerarquía decreciente de pecados, que Carla Casagrande y Silvana Vecchio han denominado "*systeme de péché de la langue*"¹⁵². Ellas han analizado los veinticuatro pecados de la lengua mencionados por los doctores de la Iglesia (Guillaume Peyraut, Raoul Ardent y Alexandre de Hales), estableciendo dos grupos: el primero, compuesto por cuatro pecados, ofende directamente a Dios; los veinticuatro restantes forman el segundo grupo, cuya víctima es el prójimo.

Según dichas autoras italianas, hay dos definiciones básicas de blasfemia. La primera, formulada por san Agustín y retomada por Pierre Lombard, acentúa su carácter de falsedad en relación a Dios: "*Le blasphème consiste à affirmer des choses fausses au sujet de Dieu*". Es decir, o bien otorga falsos atributos a Dios o le quita sus prerrogativas, sustrayéndole alguna cosa (Ardent dice: *derogare*) a la divina majestad¹⁵³, entre ellas estaría la negación de su divinidad. Un ejemplo de esta *derogatio* se encuentra en las proposiciones de aquellos que dudan de la justicia, la misericordia, de la piedad divina o del poder milagroso de la divinidad. Estas proposiciones solían hacerse a veces por descreimiento estructural (vinculado a las herejías, principalmente judaizantes o protestantes) otras, por simple desesperación (en las partidas de naipes¹⁵⁴, durante naufragios¹⁵⁵, en determinadas coyunturas de crisis).

La segunda definición, proviene de Aymon d'Auxerre, y subraya la ofensa verbal hecha a Dios: "*Blasphemer n'est autre que prononcer une offese ou une insulte*". Si bien presenta una gran imprecisión teológica ya señalada por las mismas autoras, esta definición fue adoptada por Peyraut haciendo énfasis en el carácter verbal de la ofensa y asociándola, más estrechamente, con el juramento: un tipo de proposición ilícita muy popular, que hacía referencia a ciertos miembros del cuerpo de Dios y que era proferido en momentos de cólera, o para dar exacerbado énfasis a una afirmación; además estaría comprendido entre las faltas del segundo mandamiento¹⁵⁶.

La combinación de las dos definiciones anteriores proviene de Alexandre de Hales. Para él, la blasfemia se definía como un insulto y, a su vez, la injuria dirigida al Creador podía subdividirse en tres casos: atribuirle a Dios eso que no le conviene, quitarle lo que le

¹⁵² Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Les péchés* ... op. cit. p. 102.

¹⁵³ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Ib.* p. 174.

¹⁵⁴ La reunión para el juego de naipes, tan difundido en la España del Antiguo Régimen, constituía un ámbito propicio para que se desarrollara la blasfemia. *Vid.*: el estimulante análisis de Maureen FLYNN. "Blasfemy and the play of anger in sixteenth-century Spain", en *Past & Present*, nro. 149. Oxford; Nov, 1995.

¹⁵⁵ *Vid.*: Alain CABANTOUS. *Histoire du blasphème en Occident, XVIe.-XIXe. siècles.* Albin Michel. Paris, 1998.

es propio y, finalmente, atribuir a la criatura aquello que es propio de Dios. Casagrande y Vecchio observan que los dos primeros casos coinciden con la visión agustiniana de la blasfemia, como “enunciación de cosas falsas”¹⁵⁷.

En otra definición sintética del concepto blasfemia, Vincent de Beauvais propuso que toda expresión injuriosa contra la bondad de Dios o contra el culto a los santos sea considerada blasfema, reuniendo así los análisis escolásticos (de santo Tomás y de Hales) junto con otras formas de comprender la injuria de alcance más popular (Peyraut y san Buenaventura)¹⁵⁸.

Las discusiones teológicas en torno a la blasfemia concluyeron en que toda blasfemia siempre es pecado mortal y sin atenuantes. Porque, aún considerando la acción aparentemente involuntaria de su emisión en un contexto de cólera o impulsividad incontrolada, supone la revelación de una íntima voluntad personal. De allí se desprende un hilo que conduce el razonamiento a buscar una relación con el influjo diabólico: la blasfemia transforma la boca humana (creada para dar gracias a Dios) en la boca del Diablo¹⁵⁹. Siguiendo el análisis de Casagrande y Vecchio, la blasfemia recapitula en sí todas las faltas de los diez mandamientos y es por eso que se puede reconocer en ella, como lo hiciera Pseudo-Vincent en *Speculum morale...*, a la bestia escarlata de diez cuernos de quien habla el Apocalipsis¹⁶⁰.

Esta última figura metafórica de la Bestia apocalíptica en relación con la blasfemia y con la herejía nos resulta de sumo interés. La tradición mariana hace fuerte énfasis en la Virgen como especial enemiga del Demonio; como ha señalado Ruiz Domínguez: “La Virgen representa, sobre todo en los niveles de la religiosidad popular, la antítesis del diablo. De ahí el auge literario de la devoción a María conlleve la presencia del maligno...”¹⁶¹ La Virgen mediadora y la oración han sido considerados como instrumentos de defensa contra el mal y sus tentaciones¹⁶².

Especialmente los concepcionistas han querido ver en el Antiguo Testamento una prefiguración de la imagen de María como aquella mujer radiante, sobre una media luna y

¹⁵⁶ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Les péchés de la langue*. París, 1991 p. 175.

¹⁵⁷ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Les péchés ...* op. cit. p. 175.

¹⁵⁸ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Ib.* p. 176.

¹⁵⁹ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Ib.* pp. 177-178.

¹⁶⁰ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Ib.* p. 178.

¹⁶¹ Juan Antonio RUIZ DOMÍNGUEZ. “El demonio y los endemoniados en la Castilla del siglo XIII”, en *La religiosidad popular*. Vol. III. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 415.

¹⁶² Juan Antonio RUIZ DOMÍNGUEZ. “El demonio y los endemoniados en la Castilla del siglo XIII”, en *La religiosidad popular*. Vol. III. Anthropos. Barcelona, 1989. p. 420.

orlada de estrellas, que pisa a la bestia del Apocalipsis según San Juan. De la misma manera que se ha identificado a esa mujer con la Virgen, la bestia ha sido homologada al demonio de la Herejía, y es por eso que los defensores de la Inmaculada concepción suelen representar a la Madre del Mesías de esa forma y la metáfora ha cobrado enorme difusión a través de sermones y representaciones pictóricas, tanto en Europa como en América colonial.

María es la Virgen que ha permanecido intacta: su virginidad sin mácula antes, durante y con posterioridad al parto la señalan como la mujer elegida por la divinidad en función de sus cualidades (vale recordar que la tradición con el tiempo irá dotándola de virtudes excepcionales, de las que su Inmaculada Concepción será una muestra). Han querido representarla como la Puerta Inviolada del Templo y como el Jardín Cerrado.

Pero también la boca era representada como una puerta. Y la boca es, como hemos visto, un lugar peligroso de donde se dispara la ambivalencia de la palabra. El juego metafórico entre la puerta y la boca ha conducido a los católicos a procurar el remedio contra las proposiciones heréticas y las blasfemias manteniéndola cerrada. El silencio, como señalan Casagrande y Vecchio, era visto “como una solución radical al problema de la palabra”¹⁶³. La difusión de la clausura y de las órdenes de frailes contemplativos, quienes observaban un estricto silencio, se relaciona con esta percepción de los peligros de la palabra.

En el *Manual del Inquisidor* se han establecido dos tipos de blasfemos: los simples y los herejizantes. Los primeros, son aquellos “que no se oponen a los artículos de fe, pero que, movidos por la ingratitud, maldicen al Señor, a la Virgen María o descuidan el darles gracias”¹⁶⁴, a ellos nos los juzga la Inquisición sino un tribunal civil. El segundo tipo, el de los blasfemos herejizantes, se compone de aquellos sujetos que atacan directamente los artículos de fe

“oponiéndose, por ejemplo, a la omnipotencia divina (...) O bien deshonoran a la Santa Virgen María, tratándola de puta, lo que es un atentado directo al dogma de la maternidad virginal de María”¹⁶⁵.

Estos reos caían en la jurisdicción de la Inquisición y si no se retractaban de sus dichos eran considerados como herejes y entregados al brazo de la justicia secular¹⁶⁶.

¹⁶³ Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO. *Les péchés ...* op. cit. p. 104 y, especialmente, p. 105.

¹⁶⁴ Nicolau EIMERIC (dominico). *El manual de los inquisidores...* op. cit. p. 75.

¹⁶⁵ Nicolau EIMERIC (dominico). *Ib.* p. 75.

Eimeric, en el capítulo XVI sobre los herejes, señala que en 1555 el papa Pablo IV consideraba relapsos a los que desde su primera caída creyeren o enseñaren alguna de las cinco herejías que presenta en una bula, de las cuales sólo transcribiremos las que nos interesan específicamente:

- “c) Negar que Cristo fue concebido en carne en el vientre de la Bienaventurada Siempre Virgen María por obra del Espíritu Santo y pretender que lo fue por efecto del semen de José;
- e) Negar la maternidad divina de la Virgen María o negar que la Madre de Dios fuera siempre virgen, antes del parto, en el parto y después del parto”¹⁶⁷.

Si se trataba de una blasfemia grave, generalmente se condenaba al reo a llevar un cirio en la mano, una soga al cuello y una mordaza en la boca como insignias de su condición durante el auto de fe; además debía abjurar de levi, recibir 100 azotes o salir a la vergüenza pública, y ser desterrado¹⁶⁸. Por el contrario, si la ofensa no era de gran monta y si el reo confesaba y estaba arrepentido, éste podía escuchar su sentencia en la sala del Tribunal y oír la misa llevando las insignias mencionadas, abjurar y ser reprendido casi en privado¹⁶⁹. Es cierto, como hemos mencionado antes, que la calidad del reo influía en la pena que se le establecía: los reos de las clases populares generalmente padecían, además, el destierro.

Un estudio sobre el Tribunal de Lima entre los años 1570 y 1632, realizado por Castañeda y Hernández, señala que los blasfemos fueron en su mayor parte varones españoles, seguidos de varones negros. Los jugadores de naipes también ocuparon un lugar muy importante dentro del conjunto de los blasfemadores procesados en el tribunal limeño: “como Dios me castiga con pérdidas, creo que Dios no me puede salvar”; “voto a Dios que no jugaré más en esta casa”; “que me lleve el diablo que siempre pierdo en esta casa”; “no entiendo que Dios murió por mí, ni derramó su sangre, pues no gano” y “es imposible que yo gane este juego, aunque el mismo Dios quiera”¹⁷⁰. Este tipo de blasfemias es igual al que encontró Maureen Flynn entre los jugadores de cartas de la España del siglo XVI¹⁷¹.

¹⁶⁶ Paulino CASTAÑEDA DELGADO y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO. *La Inquisición de Lima. Tomo I (1570-1635)*. Ed. Deimos. Madrid, 1989. p. 282.

¹⁶⁷ Nicolau EIMERIC (dominico). *El manual de los inquisidores...* op. cit. p. 113.

¹⁶⁸ Paulino CASTAÑEDA DELGADO y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO. *La Inquisición de Lima...* op. cit. p. 284.

¹⁶⁹ P. CASTAÑEDA DELGADO y P. HERNÁNDEZ APARICIO. *Ib.* p. 285.

¹⁷⁰ P. CASTAÑEDA DELGADO y P. HERNÁNDEZ APARICIO. *Ib.* pp. 287.

¹⁷¹ Maureen FLYNN. “Blasfemy and the play of anger in sixteenth-century Spain”, en *Past & Present*, nro. 149. Oxford; Nov, 1995.

Castañeda y Hernández ponen en evidencia una particularidad de los procesos por blasfemias seguidos a varios esclavos ante el Tribunal de Lima. Según las relaciones y los procesos analizados, muchos esclavos (hombres y mujeres), recurrían a la blasfemia para salirse del control de sus amos cayendo en manos del Tribunal del Santo Oficio: muchas veces eran maltratados (generalmente azotados) o forzados a soportar situaciones indeseables o, viéndose en riesgo de ser atrapados durante un intento de fuga, recurrían a la blasfemia para interrumpir esa situación. Las blasfemias más comunes fueron: “reniego de Dios, de la Virgen y de los santos”; “reniego de la fe” y “no creo en Dios”¹⁷². Con estos recursos suspendían el castigo y eran llevados a la cárcel mientras durase el proceso. Las penas, tomando en cuenta el arrepentimiento y las condiciones en que se realizara la blasfemia, podían no ser tan terribles si se lograba demostrar que el reo era católico sincero y practicante¹⁷³.

Los portugueses en las colonias españolas eran fuertemente sospechosos de judaizantes. Desde la expulsión de los judíos de España de 1492 muchos de éstos se fueron a Portugal y desde allí habrían conseguido pasar a las Indias subrepticamente, sobre todo a partir de la unión de ambas coronas (a. 1580). Si bien en 1587 la monarquía española prohibió su paso a las colonias e, inclusive, el de hijos o nietos de relajados o reconciliados, muchos lograron burlar los controles mediante el cambio de sus apellidos y el ocultamiento de sus prácticas siendo denominados, entre otros apelativos, marranos o criptojudíos. Todo descendiente de cristianos nuevos (es decir, de judíos conversos) era altamente sospechoso. Por cierto, cuando se iniciaba un proceso por proposiciones o blasfemias generalmente se investigaban los orígenes del acusado para detectar la posible presencia de ancestros hebreos y, si ésta era corroborada, se agravaba la causa. Especialmente durante el siglo XVII todo reo acusado por proposiciones heréticas o blasfemias era generalmente sospechoso de judaizar, aunque también existía la posibilidad de que el procesado formara parte de la herejía protestante.

En 1604 un donativo de 200.000 ducados realizado por los comerciantes judeoconversos de Portugal consigue que el papa Clemente VIII promulgue, a principios del año siguiente, un breve de indulto autorizando al Santo Oficio para reconciliar a todos los cristianos nuevos portugueses a cambio de la imposición de penas espirituales y que

¹⁷² P. CASTAÑEDA DELGADO y P. HERNÁNDEZ APARICIO. *La Inquisición de Lima...* op. cit. pp. 286.

¹⁷³ P. CASTAÑEDA DELGADO y P. HERNÁNDEZ APARICIO. *Ib.* pp. 286.

además se les devolvieran los bienes secuestrados (pero que aún no hubieren sido ingresados al fisco) a aquellos individuos que estuviesen procesados. Esta gracia alcanzaba a los judíos portugueses de Europa que se quisieran reconciliar en el plazo de un año, y se ampliaba a dos años para que se presentasen ante la Inquisición aquellos que se hallaban fuera; de esta forma se extendieron las posibilidades de expansión y estabilización del grupo de cristianos nuevos (sospechosos de criptojudáismo) sobre el territorio de las colonias. Dicho breve papal se ejecutó en el Tribunal de Lima en 1605¹⁷⁴. El 16 de enero de 1607 venció el plazo para acogerse al indulto y los Tribunales americanos volvieron a las prácticas habituales¹⁷⁵. Castañeda y Hernández consignan que en 1627, durante una crisis financiera, se concedió otra gracia a cambio del dinero aportado por los portugueses reconciliados; dos años más tarde se celebró en Portugal una junta de teólogos y obispos para analizar la cuestión de los judaizantes y se acordó una nueva expulsión, se consintió que pasasen a Indias, participasen en la conquista, vendiesen sus bienes raíces, juros y rentas pero se abstendrían de llevar su oro, plata o mercaderías prohibidas¹⁷⁶.

Según la opinión de Castañeda y Hernández el temor a una posible alianza de los prósperos portugueses judaizantes con los enemigos de España se fue incrementando con el aumento de su presencia en las colonias¹⁷⁷. La entrada de los portugueses por San Pablo, Asunción y especialmente por el puerto de Buenos Aires, provocaba desconcierto. El comisario del Santo Oficio que actuaba en esta última ciudad muchas veces se veía desbordado y no contaba con el requerido apoyo de las autoridades civiles: buena parte de los comerciantes instalados allí eran de origen portugués, estaban muy ligados al control del cabildo porteño¹⁷⁸ y, al mismo tiempo, tenían una fuerte participación en el contrabando¹⁷⁹.

A fines del siglo XVIII y durante los primeros años del XIX, el interés de la Inquisición se fue desplazando hacia la "perniciosa influencia francesa y su materialismo"

¹⁷⁴ AHNM. Inquisición. Libro 1233. Fo. 37v.

¹⁷⁵ AHNM. Inquisición. Libro 352. Fs. 317-318.

¹⁷⁶ P. CASTAÑEDA DELGADO y P. HERNÁNDEZ APARICIO. *La Inquisición de Lima...* op. cit. p. 430.

¹⁷⁷ P. CASTAÑEDA DELGADO y P. HERNÁNDEZ APARICIO. *La Inquisición de Lima...* op. cit. pp. 427-428.

¹⁷⁸ Jorge GELMAN. "Cabildo y elite local. El caso de Buenos Aires en el siglo XVII. En: *HISLA* VI, Nro. 6. 2º semestre. Lima, 1985.

¹⁷⁹ R. de LAFUENTE MACHAIN. *Los portugueses en Buenos Aires, siglo XVII*. Madrid, 1931. *Vid. muy especialmente: Zacarías MOUTOUKIAS. Contrabando y control colonial en Buenos Aires en el siglo XVII*. Buenos Aires, 1988.

que, además de refutar muchos dogmas de la fe, asestaba agudas críticas a la monarquía como sistema de gobierno. La presencia de libros franceses entre los bienes secuestrados por el Santo Oficio y la alusión, durante las admoniciones, a ciertas lecturas prohibidas reforzaba las evidencias circunstanciales en el proceso contra el reo. En estos casos, la simbiosis general de intereses entre Iglesia y monarquía católica se expresa en estas persecuciones de una forma muy transparente, pero en absoluto novedosa.

3.2.1. Propositiones y blasfemias en el Río de la Plata

La revisión de las *relaciones de causas* y de los *procesos* seguidos por proposiciones heréticas y blasfemias realizadas en el área de influencia de Buenos Aires colonial implicó, como ya se ha mencionado, una consulta en el Archivo Histórico Nacional de Madrid en el ramo de la Inquisición donde se conservan los documentos del Tribunal del Santo Oficio de Lima. Dicha revisión arrojó luz sobre varios individuos que, entre otras acusaciones, también fueron encauzados por blasfemar contra la Virgen o por realizar proposiciones ofensivas que ponían en duda algunos aspectos religiosos vinculados al culto mariano. Los acusados de estos crímenes fueron:

- Juan Acuña de Noronha: Por judaizante. Santiago del Estero, 1625
- Francisco Maldonado de Silva: Por judaizante. Tucumán, 1627-39
- Juan Rodríguez Estela: Por judaizante. Buenos Aires, 1673-74
- Alvaro Rodríguez de Acebedo: Por judaizante. Tucumán, 1673-75
- Manuel de Coito: Por blasfemo. Buenos Aires, 1673-77.
- José Payo: Por proposiciones. Buenos Aires, 1801-04
- José Ramón Treviño: Por proposiciones. Buenos Aires, 1803-04
- Josep Arvide: Por proposiciones. Buenos Aires, 1804-07

Además de los expedientes obtenidos de la Inquisición limeña analizaremos otras fuentes, como el poema acompañado de un grabado con una tradición de origen italiano y escrito en español, que circuló en Buenos Aires a fines del siglo XVIII y en el que se cuenta una historia moralizante sobre el peligro de las ofensas y agresiones a la Virgen.

Otro documento a considerar proviene del Archivo Histórico Provincial de la ciudad de Salta (AHPS). Esta ciudad colonial estaba muy conectada con Buenos Aires y con el espacio altoperuano. Dicho documento se refiere a una ofensa realizada por Joseph Ignacio Carbajal (alias, “el *poronguero*”) durante un sermón dedicado a Nuestra Señora del Carmen, en 1779¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Archivo Histórico Provincial de Salta (AHPS). Juzgado eclesiástico y de diezmos. Autos y decretos; carpeta 231 (a. 1779).

También contamos con una relación de los sucesos vinculados a otra burla durante un sermón mariano; ésta se realizó en la ciudad de Mendoza (antigua ciudad del occidente rioplatense, cabecera de la región denominada Cuyo, muy vinculada también con el espacio chileno). Este expediente extraído del Archivo General de la Nación Argentina (AGN) ha sido rescatado por Geneviève Verdo en su artículo sobre la risa y la opinión pública en el período de la emancipación rioplatense¹⁸¹.

3.2.2. Judaizantes, protestantes y liberales

Juan Acuña de Noronha: Por judaizante. Santiago del Estero, 1625

Don Juan Acuña de Noroña, vecino y mercader de Santiago del Estero (cabeza de la Provincia del Tucumán), fue procesado en 1625. Soltero, contaba cincuenta años y era natural de la ciudad de Lamego (Portugal). En su proceso testificaron 30 personas, varones y mujeres, y se lo inculpó de veintisiete proposiciones que lo hicieron vehementísimamente sospechoso de judío¹⁸². Esas proposiciones aparecen en su expediente resumidas en un listado de ocho; dos de ellas comprometen a la Virgen María. El reo manifestaba las siguientes dudas:

- 1^a. *Q. Xto siendo dios hubiese debido muerte y pasion;*
- 2^a. *Q. aya nacido de Mujer;*
- 3^a. *Q. como nra. Sa. fue virgen siendo cassada;*
- 4^a. *como q. dios es el mesias;*
- 5^a. *como aviendo un dios son tres personas dis con tres nos en uno;*
- 6^a. *como el mesias podia ser dios si comia Bevia y cagava;*
- 7^a. *si guardamos los fieles la escriptura como zeran los judios en guardarla y damos por muerta la ley de Moysen;*
- 8^a. *como escondenada (?) la circunsision si el mismo mesias fue circuncidado.”*¹⁸³

Juan Acuña de Noronha fue condenado a salir a la plaza mayor de Lima en un Auto público que se realizó el día de santo Thomas, domingo 21 de diciembre de 1625.

¹⁸¹ Geneviève VERDO. “El escándalo de la risa, o las paradojas de la opinión en el período de la Emancipación rioplatense”, en: F.-X. GUERRA, Annick LEMPERIERE et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. FCE; México, 1998

¹⁸² AHNM. Inquisición. Relaciones de causas, Lima. Libro 1030. fs. 419-434.

Bachiller Francisco Maldonado de Silva: Por judaizante. Concepción, 1627-39

El bachiller Francisco Maldonado de Silva, de cincuenta años, criollo natural de San Miguel del Tucumán pero residente en la ciudad de Concepción (Chile) donde ejercía el oficio de cirujano, fue acusado de judaizar y luego recluido en las cárceles secretas el 23 de julio de 1627. En las primeras audiencias que mantuvo no quiso jurar en la forma ordinaria diciendo que era judío, profesaba la Ley de Moisés y que con ella habría de vivir y morir y que solamente juraría por dios Vivo, que lo era el de Israel. Se mantuvo pertinaz e hizo muchos escritos en defensa de su Ley. Aunque pidió que se le diesen Calificadores con los que tuvo muchas conferencias, permanecía siempre “en los mismos engaños y errores”. El 26 de enero del año 1636 fue condenado a ser relajado.

No obstante, se le siguieron concediendo todas las audiencias que pidió donde comunicó sus dudas pero siguió constante en la observancia de la Ley de Moisés con todos los ayunos, ritos y ceremonias que practicaba dentro de su cárcel¹⁸⁴. Fue entregado a la Justicia secular, se hizo su confiscación de bienes y fue quemado vivo en el gran auto de fe que celebró el Santo Oficio de Lima, el día de San Ildefonso de Toledo, 23 de enero de 1639¹⁸⁵.

Existe la transcripción de una crónica de ese auto de fe que ha sido publicada por José Toribio Medina: Un fragmento de ella se refiere a la procesión de los penitenciados: salió esa escolta desde las casas del Santo Oficio, adelante llevaban el estandarte de la Inquisición, la gran Cruz verde y las cruces acompañadas por los curas, sacristanes y clérigos; más tarde marchaban los penitenciados de menores delitos, las hechiceras, los bigamos, luego los judaizantes vestidos con sus sambenitos, algunos con las sogas gruesas rodeando sus gargantas (los que serían azotados) y, finalmente, los que serían relajados en persona. Dice la crónica que los condenados a ser relajados portaban “...corozas y sambenitos de llamas y demonios en diversas formas de sierpes y dragones, y en las manos cruces verdes, menos el Licenciado Silva, que no la quiso llevar por ir rebelde: todos los

¹⁸³ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas, Lima. Libro 1030. fo. 188.

¹⁸⁴ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031. fo. 22 (*Relaxados*. ítem 11) y, especialmente, fo. 24 (a. 1639). El bachiller Maldonado de Silva también aparece en las Relaciones de causas de fe, Libro 1030. fo. 421 (a. 1632).

¹⁸⁵ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031. fo. 119.

demás llevaban velas verdes (...), rodeados de dos hileras de soldados ”¹⁸⁶. Al final marchaban una serie de funcionarios con un cofre de plata cerrado, que guardaba las sentencias.

El caso de Maldonado de Silva es uno de los más llamativos de los cuales han quedado registro en la historia de la Inquisición en Hispanoamérica. Antes de nosotros, sus expedientes han sido revisados por investigadores como José Toribio Medina, Boleslao Lewin y Nathan Wachtel¹⁸⁷; y también su historia ha entrado a la literatura de la mano de Marcos Aguinis¹⁸⁸. La pertinacia de este reo ante la traición de su familia y los embates del Santo Oficio lo ha vuelto excepcional.

Según Wachtel, Maldonado había leído, además de los libros de medicina, varios textos de filosofía escolástica probablemente en la Universidad de San Marcos de Lima¹⁸⁹, así como los textos bíblicos. El mismo historiador señala que entre los argumentos vertidos por Maldonado se percibe el influjo de lecturas provenientes de autores como Nicolás de Lyre, Pablo de Santa María, Tomás de Aquino y Aristóteles¹⁹⁰.

Maldonado también conoció los textos judaicos y se esforzó por guardar los ritos: inclusive llegó a aprovechar una ausencia de su esposa para circuncidarse por sí mismo (“*se corto el prepucio con unas tijeras, y se curó con clara de guebo*”)¹⁹¹.

Cuando consideró que su hermana estaba suficientemente madura para conocer sus creencias y prácticas judaicas se las confesó de palabra y por escrito, intentando disuadirla de respetar la tradición y la fe en las que había muerto su padre, quien se había visto tentado de fingir la conversión para no ser relajado. Francisco Maldonado no logró su cometido y fue delatado.

Una vez encarcelado y testificado por sus propias hermanas siguió pertinazmente tratando de disuadir a los otros presos. Prosiguió los ayunos judaicos derramando las comidas en la letrina; llegó a debilitarse físicamente hasta un gran deterioro y sólo quería

¹⁸⁶ José Toribio MEDINA. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*. Santiago de Chile, 1952. La procesión se describe entre las pp. 380-381.

¹⁸⁷ Nathan WACHTEL. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. La Librairie du XXIe. Siècle. Seuil. París, 2001. Se refiere, especialmente, al caso de Maldonado en las pp. 51-76.

¹⁸⁸ Marcos AGUINIS. *La gesta del marrano*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1991.

¹⁸⁹ Nathan WACHTEL. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. La Librairie du XXIe. Siècle. Seuil. París, 2001. p. 58.

¹⁹⁰ Nathan WACHTEL. *La foi du souvenir...* op. cit. pp. 58-73.

¹⁹¹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031.

ser alimentado con choclos (mazorcas de maíz) para poder quitarles sus hojas clandestinamente. Con estas hojas logró construir una soga y bajar de su celda para ver otros detenidos y darles unas cartas que tenían por destino la sinagoga de Roma¹⁹².

En los documentos que hemos consultado se observa que había elegido para sí mismo el nombre de "*Heli Naçareo, indigno del Dios de Hisraël*"¹⁹³ y que realizó proposiciones contra la veneración a los santos, la santidad de Cristo y la virginidad de María. Estas ideas se las transmitió a su hermana, doña Isabel Maldonado (de cuarenta años de edad), para convencerla de que entrase como él en la fe de Moisés, obedeciendo así la voluntad de su difunto padre quien lo había instruido secretamente. Isabel lo delató al Santo Oficio y testificó las siguientes proposiciones de Francisco, el 8 de julio de 1626:

"- (...) que los que decían que eran cristianos se iban al infierno, y que no había más que un solo dios a quien debían el ser que tenían, y a quien debían adorar, porque adorar imagenes era idolatrar, y que dios había mandado antiguamente que no adorasen imagenes de palo porque era idolatria

- **y el decir que la Virgen habia parido a Ntro. Sr. era mentira, porque no era sino una mujer que estaria casada con un viejo, y se fue por ahi; y se preño y pario, y no era virgen**

- (...) y que quien pensaba que era Xto. sino un hombre comedor y bebedor que andaba en bodas (...)"¹⁹⁴

El padre de Francisco, Licenciado Diego Nuñez de Silva (médico portugués) y su hermano de Diego de Silva habían sido reconciliados por el Santo Oficio. No obstante, las mujeres de la familia parecen no haber estado al tanto de la continuidad del criptojudaismo hasta los prolegómenos del proceso: su otra hermana, doña Phelipa Maldonado (beata de la Compañía de Jesús, de 36 años) también testificó en su contra durante el proceso¹⁹⁵.

El bachiller Francisco Maldonado de Silva, quemado vivo con sus escritos colgando del cuello, representa una metáfora del valor de la palabra en materia de religiosidad: en el escenario de ese ejemplar auto de fe de 1639, se mantuvo firme y en defensa de un sistema de creencias plasmado y representado en esos libros que había escrito y que había presentado en la audiencia celebrada el 12 de noviembre de 1638, unos meses antes de morir.

¹⁹² AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031.

¹⁹³ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031. fs. 119 y 126v.

¹⁹⁴ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031. fo. 119.

¹⁹⁵ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1031. fo. 119.

Juan Rodríguez Estela: Por judaizante. Buenos Aires, 1673-1674

Juan Rodríguez Estela, portugués y vecino de Buenos Aires, fue acusado de judaizar y llevado a prisión en Buenos Aires en 1673. Luego pasó a Tucumán y a Potosí hasta arribar finalmente, el 30 de enero de 1674, a la cárcel número 6 del Tribunal de Lima¹⁹⁶. Las sospechas que recaían sobre él también se extendían sobre otros individuos del mismo origen con los que mantenía lazos familiares y amistosos: sus nombres fueron Álvaro Rodríguez Acebedo¹⁹⁷ y León Gómez de Oliva¹⁹⁸.

Esta causa no refiere a ninguna proposición ni blasfemia contra la Virgen pero está vinculada a otra que sí nos interesa directamente, que es la Rodríguez Acebedo. El caso del judaizante que presentaremos a continuación tiene dos elementos centrales: la acusación refleja la idea popular que relaciona al judaizante con la profanación de las imágenes sagradas como fruto de su desprecio por la idolatría, y la sospecha de una solidaria confabulación (la “secreta complicidad”) de los criptojudíos en sus prácticas.

En principio, fue una declaración de Juan de León la que sirvió para que Rodríguez Estela fuera preso con secuestro de bienes y remitido al Tribunal mediante los oficios del comisario de Buenos Aires en 1673. Se le acusó de venir huyendo de Lisboa (donde habría estado preso y penitenciado con un sambenito por judío), y entrado por Río de Janeiro junto con otros portugueses judaizantes, hasta llegar a Buenos Aires y Tucumán. El punto más álgido de la acusación fue su supuesto hábito de azotar todos los viernes una imagen de un Santo Cristo y darle bofetadas antes de volverlo a guardar en una caja. Durante el secuestro de bienes se halló el Santo Cristo en una gabeta a la cabecera de su cama en estado de “indecencia” y descuido: no llevaba cruz y estaba sin terminar, rodeado de unos hierros sin valor. El reo adujo que lo había mandado confeccionar pero aún no estaba terminado y el testimonio de un artesano parecía darle la razón. Además, Rodríguez Estela decía que había sido detenido como víctima de una confusión puesto que había muchas personas con su mismo nombre en la ciudad de Buenos Aires y en la región del Tucumán. Confirmó que sus padres fueron cristianos nuevos pero dijo que no conocía si habían sido penitenciados y aseguró que él era católico bautizado y confirmado, que antes de salir de

¹⁹⁶ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. f. 193 (a. 1675).

¹⁹⁷ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 195-196.

¹⁹⁸ AHNM. Inquisición. Leg. 1647 (4); Exp. 14 (a. 1675-87).

Lisboa había sido prefecto de la Compañía de Jesús y que hacía muchos años que vivía profesando el cristianismo, casado y con hijos en Buenos Aires.

Fue interrogado sobre las oraciones y los mandamientos de Dios y de la Santa Iglesia a lo que respondió con cierta confusión. Su ánimo se quebró y confesó -con lágrimas en los ojos y pidiendo misericordia- que era judío de profesión y que su padre le había enseñado a judaizar habiéndolo educado en la Ley de Moisés hasta a los quince años, edad con la que salió de Lisboa, y que una vez llegado a Río de Janeiro olvidó el judaísmo totalmente.

Una vez recobrada la calma negó haber practicado ceremonia alguna. Pero ante la presión y tras ser repreguntado reconoció que el padre le había dicho que ayunase uno o dos días por semana (lunes y jueves); luego aseguró que no tenía más que agregar. La pericia del médico y del cirujano del Tribunal confirmó que no tenía señal de circunciso.

Se decidió enviar un pedido al Tribunal de Lisboa para que remitiera información acerca del reo y así confirmar si era o no la misma persona penitenciada y huida. Su proceso se llevó adelante siempre en conjunto con el de los otros dos acusados (Rodríguez de Acebedo y Gómez de Oliva), puesto que de la alternancia de audiencias esperaban extraer más precisiones sobre las causas¹⁹⁹.

Álvaro Rodríguez de Acebedo: Por judaizante. Tucumán, 1673-1675

La testificación de Juan de León -la misma que sirvió para prender a Rodríguez Estela- abrió la investigación sobre otro portugués sospechoso de judaizante: don Álvaro Rodríguez de Acebedo. Este fue preso con secuestro de bienes en Tucumán durante febrero de 1673, al mismo tiempo que su amigo lo fue en Buenos Aires. El 11 de septiembre de ese año fue recluido en la celda número 7, muy cercana a la de Rodríguez Estela, en la cárcel secreta del Santo Oficio de Lima.²⁰⁰

En relación a la supuesta complicidad entre los judaizantes detenidos un testigo contra Juan de León, don Roque Gonzáles (vecino de Córdoba) hace referencia a unos sucesos acaecidos doce años antes de que se tomase prisionero a Álvaro Rodríguez: don Gonzáles había reprendido a su cajero y tendero Juan de León por tener el hábito de salir

¹⁹⁹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. f. 194v.

²⁰⁰ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 195-196.

de noche a comunicarse y cenar con Álvaro Rodríguez y otros portugueses, a quienes tenía por “unos perros judíos” tanto como a León. Éste último, si bien era natural de Sevilla, era hijo de padres portugueses. Interesados en su procesamiento y en los vínculos que podrían descubrir entre él y los otros paisanos portugueses se inició una averiguación de antecedentes en para verificar su presencia en las provincias de Buenos Aires, Tucumán (de donde provenían los otros detenidos), y el Paraguay, entre los años 1660 y 1664.

A partir de la causa iniciada a Juan de León, surgieron otras incriminaciones contra el reo Álvaro Rodríguez de Acebedo. Un esclavo negro de poca edad se había quejado ante el obispo de Tucumán porque éste le propinaba malos tratos y no lo dejaba oír misa, ni le enseñaba la doctrina cristiana. Además, otro negrito esclavo (que había sido enviado por su amo para ser vendido en las provincias del Perú) le había contado que Rodríguez Acebedo azotaba un santo Cristo cada sábado por la noche.

La segunda denuncia provino de una persona que dijo haber oído a unos hombres (padre e hijo apellidados Cuellar) que “Álvaro Rodríguez era judío y que le habían hallado un Bezerro de Oro en una bolza”²⁰¹. La tercera denuncia fue realizada por

“... dos o tres testigos que dicen q. el jueves santo entrando en una Iglesia dicho Alvaron Rodrigues le pidieron limosna diferentes personas y preguntando a una de ellas para quien pedia, y auiendole dicho que para Nuestra Señora de la Soledad hizo con la cabeza señal de que no la queria dar y la dio al que la pedia para S. Antonio”.²⁰²

Otras dos personas atestiguaron que en una ocasión el reo había reprendido a un hijo natural suyo, y que éste lo había amenazado con denunciarlo. La relación de la causa señala que:

“... reprehendiendo este Reo a un hijo suyo natural le dijo **no me haga tanto que diga lo que esta haziendo todos los dias**, de que se escandalizaron los oyentes, y otro dijo de oidas que **auia dicho el hijo al Padre no me haga tanto que vaya y denuncie de Usted a la justicia de lo que esta haziendo y que el Padre callo a esto**”²⁰³.

Otro testigo añadió, señalando su punto de vista negativo sobre el asunto, que había oído que un religioso de la Orden de san Francisco le había avisado al reo ocho meses

²⁰¹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 195-196.

²⁰² AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 195-196.

²⁰³ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 195-196.

antes de que fuese prendido, en razón de que tenía una carta con la orden de su arresto o que la había visto en poder de otro.

En su descargo, Álvaro Rodríguez de Acebedo dijo que no sabía si sus padres y abuelos fueron cristianos nuevos o viejos, ni tampoco sabía si algún miembro de su familia hubiese estado preso o condenado por el Santo Oficio. Mencionó a quien lo bautizó y quien lo confirmó, también a su padrino y sostuvo que como católico que era oía misa los días de precepto, confesaba y comulgaba; dijo todas las oraciones hasta los artículos de fe, la confesión en latín y refirió el discurso de su vida asegurando que no tenía nada de que acusarse.

No obstante, el Santo Oficio ordenó que se practicase una pericia para verificar si tenía o no señal de haber sido circuncidado. El médico y el cirujano del Tribunal lo examinaron y hallaron una cicatriz por debajo de la glándula que consideraron probatoria de una circuncisión. No obstante, el reo se defendió diciendo que “si tenía alguna señal, era de la naturaleza”.

La causa de Álvaro Rodríguez quedó suspendida por un tiempo hasta que se realizasen otros exámenes de testimonios en las lejanas provincias del Plata, especialmente a manos del obispo del Tucumán, esperando que con ellos se esclareciese la misma y la de Juan Rodríguez Estela. Mientras tanto el reo permaneció muchos meses postrado víctima de la gota y otros achaques.

Manuel de Coito: Por blasfemo. Buenos Aires, 1673-77

El caso de Manuel de Coito²⁰⁴, escultor de 35 años, natural de San Miguel de Barrera (a una legua de Oportu, Portugal) y vecino de Buenos Aires es el más llamativo entre los que se encuentran en el Archivo de la Inquisición (en Madrid) sobre el Río de la Plata. Hemos hallado solamente la relación de la causa, pero conocemos otros datos más puesto que un temprano historiador de la Inquisición, don José Toribio Medina, logró hace varias décadas acceder al expediente del proceso. En el Archivo Histórico de Madrid nos han sugerido que tal vez ese legajo se encuentre, actualmente, en Santiago de Chile.

²⁰⁴ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198. “*Relacion de las Causas de Fee que estan pendientes en esta Inqn. Del Peru por los fines del mes de henero de 75 que la haze el Sr.*”

Manuel de Coito fue procesado por blasfemo y la relación de su causa es muy rica en precisiones sobre sus dichos y acciones. Fue prendido en Buenos Aires, con secuestro de sus bienes, el 22 de febrero de 1673 y trasladado a las cárceles secretas el 30 de enero de 1674, a la celda número 57.²⁰⁵ Poco tiempo antes hubo un intento de eximirlo de la prisión, aduciendo que era pobre y sería un gasto para el fisco, poniéndolo donde se sustentase de limosna: la ciudad de Buenos Aires estaba tan alejada del Tribunal de Lima y por tener su sede vacante no se había remitido poder del juez ordinario de Buenos Aires: Parecía ser un sitio más relajado ante los embates de la Inquisición. Los testigos eran de dicha ciudad porteña y eso haría que la causa llevase mucho tiempo y fuera onerosa. No obstante, el Tribunal ordenó que se le mantuviese vigilado porque “en causas de tanta gravedad como parece esta no es causa el que sea pobre para relaxarle de la carcelería”²⁰⁶.

En su causa participaron quince testigos que señalaron su carácter de blasfemador recurrente, tolerado al principio porque parecía ser consecuencia del dolor que le producía su enfermedad pero irritante, finalmente, puesto que ante cualquier leve excusa prorrumpía en ofensas y blasfemias (“palabras injuriosas y torpes y de menosprecio”) contra Dios, su Madre y todos los santos.

El 19 de abril de 1674 las proposiciones atribuidas a Manuel de Coito se condensaron en 20 capítulos sobre los que

“... cinco calificadores dixeron que todos los hechos y dichos de este Reo son *piarum aurium offensibos*, escandalosos, injuriosos a Christo Ntro. Señor, y Maria Santissima, y blasfemias hereticas, y se tiene al sujeto por hereje, y vehemente sospechoso de judaísmo”.²⁰⁷

Los principales testigos fueron una india y un negro que le servían (“personas viles”, como se señala aclaratoriamente en la relación de la causa) y a quienes Coito acusa de enemistad manifiesta contra su persona. Según sus propios testimonios, negro e india le instaban a aceptar pacientemente las dolencias diciéndole que si le pedía a Cristo, sería atendido, a lo que Manuel de Coito respondía:

“... vayase que no quiero salud de ese cuerno, que la de a otros Cuernos como el, o a los perros de la pampa. (...) Diciendole diese gracias a Dios

Inqor. Fiscal Po. D. Juan felizo.. de Llano y Valdes a su Alteza en el Conso. Supremo de la Igen. Sa. Inqn. En la Armada que sale del Puerto del Calao por junio de 1675 años”.

²⁰⁵ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

²⁰⁶ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. f. 196.

²⁰⁷ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. f. 198.

que aquellos males eran regalos de su mano, dixo no son regalos de Dios, sino cuernos. (...) Que llegando la fiesta de S. Francisco dixo que auia de ir a pedir a aquel cuerno de S. Francisco que le diese salud”²⁰⁸.

Según parece, la salud de Coito era un grave problema para él. El desencanto que manifiesta ante el remedio y consuelo provenientes de la fe cristiana es elocuente. Nuestro estudio sobre las cofradías coloniales nos presenta discursos escritos que refieren a la preocupación por la pérdida de la salud llevada, también, al caso extremo de la muerte corporal y es entonces donde se advierte que para los creyentes la pertenencia a las hermandades podía ser un medio para (entre otras cosas) acceder a ser reconfortados médica y, sobre todo, espiritualmente contra los achaques físicos.

Además, no puede menos que llamar la atención el uso recurrente de la palabra “cuerno”: la utiliza como sustantivo (“no son regalos de Dios sino *cuernos*”), refiriéndose a la enfermedad como a un objeto deleznable; o la usa como adjetivo insultante contra Dios, su representación humana en Cristo y contra los santos.

Los cuernos están asociados tradicionalmente a los atributos del Diablo. Este personaje solía aparecer en las obras pictóricas durante la Edad Media con unos cuernos que salían de sus sienes o su frente, y una cola; ya nos hemos referido a la representación demoníaca en una serpiente con siete cabezas y cuernos, “la Bestia del Apocalipsis”, que sería aplastada por una mujer radiante según el Antiguo Testamento.

En general Coito habla de Dios para referirse a Cristo y varias veces denomina “Manuelillo” a la representación del Niño Jesús, como solía hacerse en esos tiempos:

“... Que diferentes vezes mando quemar un un Niño Jesus y un santo Christo, y por que no lo executo su criado dixo, Yo ire a la cosina y lo quemare que este Manuelillo es un perro infame, y yo me tengo que quitar el nombre por no tener el de este perro infame, que solo estoi contento cuándo siento que lo arrastran por las Ruas de Portugal.”²⁰⁹

Respecto de la denominación de *Manuelillo* para referirse a Jesús, suponemos que deriva de Emanuel (“Dios con nosotros”), y si bien solía ser utilizada afectuosamente por cristianos (una de ellas, a modo de ejemplo: la beata porteña Sor María de la Paz y Figueroa, responsable de la Casa de Ejercicios Espirituales de Buenos Aires), en los

²⁰⁸ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

²⁰⁹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

estudios de Solange Alberro sobre la Inquisición novohispana ese tratamiento aparece en labios de personas (especialmente señala a varias mujeres: las Rivera y las Enríquez) procesadas de criptojudasmo durante el siglo XVII.

Según las fuentes analizadas por Alberro, durante la procesión de Semana Santa estas cristianas nuevas, acusadas de marranas:

“... se mofan de Cristo, al que apodan en portugués *pexe podrido* (pescado podrido), el *descabelado* (descabellado), **don Manuel**, mientras que la Virgen es rebajada al rango de cualquier **doña María**. Y lamentan que las joyas que adornan las imágenes de bulto estén tan mal empleadas, cuando podrían lucir mejor en sus propias personas...”²¹⁰

El rechazo de Manuel de Coito por las representaciones de Cristo lo hizo vehementemente sospechoso de practicar el judaísmo. Por cierto, su condición de artesano imaginero le quita sacralidad a su relación con las imágenes religiosas: Coito las producía y las manipulaba en su taller y las veía luego en público mientras eran veneradas; eso podría justificar cierto desapego o falta de ceremoniosidad en el tratamiento, pero la conjunción de sus dichos y puntos de vista parecen consolidar las sospechas de que consideraba, así como los judíos, que el culto a las imágenes es una especie de idolatría digna de los adoradores del Diablo. Quizás recurría tan frecuentemente a la alusión de los cuernos como atributos del Demonio porque de esa forma consideraba a la representación de Jesús, a quien también denomina “Can” y “perro” en varias oportunidades. Hay transcripciones donde además del rencor y del rechazo se advierte claramente una identificación de Cristo representado en una imagen de bulto, con el Diablo:

“... Haziendo cierta persona reverencia a un santo christo que tenia en su casa le dijo, conoceis a este? A que respondió no lo é de conocer, a que replico este Reo, calla que es un bellaco y es menester de quando en quando recordarle; (...) que Dios no tiene poder para llebarlo, sino los diablos, porque no se acuerda del, sino es para atormentarle. (...) **Hablando de un Santo Christo dixo que no era Dios ni su retrato aquel, sino es del demonio y que por virtud del, auía obra de lo que obro en el mundo escupiendo a la imagen.**
(...) **A un negro dixo fuese al matadero y trajese todos los cuernos y los colgase al Sto. Christo que estaban adorando en aquella catedral,**

²¹⁰ Solange ALBERRO. *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*. FCE. México, 1988. p. 439.

y que llebase el servidor de su amo, y se lo colgase, que era un puerco²¹¹.

De haber dado el esclavo -lo que no sucedió- satisfacción a esta última y supuesta orden, Coito se hubiese expuesto irremediabilmente a sí mismo a una opinión pública hostil y desconcertada: ese Santo Cristo venerado en la catedral de Buenos Aires, la iglesia más importante de la ciudad y la campaña (recordemos que la iglesia de Luján todavía no existía) fue confeccionado por el propio Manuel de Coito²¹²... y todavía hoy esa imagen se conserva en la catedral porteña.

Ese descreimiento en las imágenes se conjugó con sus opiniones sobre el poder de Dios, su misericordia divina y la Eucaristía. Esos dichos no fueron menos escandalosos para la época:

“... Decia assi mismo que no auia en Dios misericordia, ni podia tenerla, ni dar salud porque era un pedazo de Palo, que el labraba con sus manos y que no creia en el, que los Santos eran unos pedazos de palo, y el Santissimo Sacramento del Altar un pedazo de Masa de Arina, y cogiendo un pedazo de pan en las manos lo desmenusaba diciendo esto es lo qe. está en el Altar, y lo que adoran estos Cornudos, escupiendo y pisando las miajas en el suelo.

(...) Que a la salba que haria la artilleria a la fiesta del Corpus dixo valga el diablo a los cornudos que estan haziendo salba aun pedazo de Pan, que no veo alli otra cosa sino la figura de Manuelillo de mierda...”²¹³

Hay un vestigio de percepción casi materialista en negar sacralidad a la Eucaristía desmigando el pan, pero su violencia contra ese símbolo cuyo valor sagrado Coito refuta parece denunciar cierto rencor irracional por no poder recobrar su salud por vía del milagro; pero ese “materialismo” reaparece, por ejemplo, cuando afirma lo siguiente:

“... Que si iba ala Yglesia era por el mundo y de cumplimiento y no porque me de Vida y me sustente, que **mé sustenta la naturaleza y la tierra, y assi no tengo que adorar, ni pedirle a ese cuerno** y que oyendo las chirimias en el Jubileo de las quarenta horas de la Compañía

²¹¹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

²¹² Ernesto Luis OLIVIER. “El Cristo de Buenos Aires”, *Archivum. Revista de la Junta de Historia eclesiástica*. T. II Cuaderno 1; enero-junio de 1944. pp. 93-108. J. M. LOZANO MOUJÁN. *Apuntes para la historia de nuestra pintura y escultura*. Buenos Aires, 1922. I t. p. 180. También: Héctor SCHENONE. *Iconografía del arte colonial*. Vol. II. Fundación Tarea. Argentina, 1992. pp. 22-24; 438; 467-468.

²¹³ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

dixo que aya quien este alli venerando a un cuerno? Y que no tenga yo quien me sirva...²¹⁴

En cuanto a las blasfemias y ofensas contra la Virgen que aparecen en la relación de la causa, fueron tres: Dos de ella se relacionaban con la intolerancia de Manuel de Coito frente a su enfermedad. La primera se refiere a una especie de profanación de una imagen de la Concepción de María ante una mujer que además lo acusa de referirse a ambas (testigo y Virgen María) en términos ofensivos a la honra, a la vez que proclamaba que no había sacralidad alguna en esa imagen/objeto

“...que sentandose sobre una imagen labrada de la Concepcion se lo reprehendio una muger, y respondió esta no es una puta como vos, es mas que un pedazo de palo.”²¹⁵

Coito se mostraba reticente al culto y al pedido de favores a Dios y a los santos. La desconfianza en Cristo le hacía preferir “a ese cuerno de San Francisco” sin mucho convencimiento; una vez que accedió al recurso de la misa como voto a la Virgen y al no obtener su propósito se sintió defraudado y estalló en nuevas ofensas:

“... Poniendole una persona una imagen de nuestra señora del Rosario en frente su cama para que se encomendase a ella mui de veras, y le ofreciese una misa, lo hizo assi, y conociendo que no se sentía mejor, comenzo a hablar mal a la muger por el consejo que le auía dado, y aniadio que Virgen, ni que basura, que son unas puercas todas las imagenes y unos pedazos de palo escupiendolas, y diciendo en su lengua po. po.”²¹⁶

Las ofensas contra la Virgen adoptan diversas modalidades. Una de ellas puede ser el ataque a alguno de los atributos que la caracterizan como, por ejemplo, el rosario: como objeto dedicado específicamente a la práctica de la oración, es un instrumento de piedad y representa en cierta medida la potencia de María como intermediaria entre el creyente y la divinidad pero, además, se agrega que las cuentas del rosario remiten a estaciones de la pasión del Cristo, a los misterios de la religión, a las oraciones que son la vía de

²¹⁴ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

²¹⁵ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198. Esta transcripción en el documento original sobre los dichos de Coito nos sugiere ciertas dudas. Parece que hay un error en la redacción.

²¹⁶ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

comunicación con lo sagrado. Ergo, profanar el rosario era una falta de grave significado. El despecho de Coito frente a la persistencia de sus males físicos pese a los esfuerzos que hizo participando en un culto que no le convencía (ofrecer misas, ir a la iglesia y llevar el rosario), se ensambló con ideas muy fuertes de desprecio al cristianismo: se refiere a Jesús como un "Can arrastrado" y habla de "los diablos esos" refiriéndose, muy probablemente, a otras imágenes presentes en su casa. El rosario es tratado como un instrumento ineficaz, símbolo de una oración inútil, en deidades que para el reo poco tienen de misericordiosas:

"... Que bolbiendo de la Iglesia arrojó el Rosario en el suelo y lo pateo diciendo arroja esto alla con los diablos esos, que se lo lleben, que vaya yo á pedirle a aquel Can que me de salud, y que no me la de, pero que salud me á de dar un can arrastrado hablando de Christo nuestro señor."²¹⁷

De la información que nos brinda José Toribio Medina, quien accedió a los archivos en la época en que estaban en el Cubo de la Inquisición del Castillo de Simancas, se desprende que el artesano había entrado en relaciones con la india que lo servía (aunque Medina dice que era "mestiza") y que ésta, a su vez, estaba en tratos con un negro esclavo de Coito; esa complicidad los habría empujado a efectuar la denuncia contra su amo portugués, acusándolo de blasfemias que lo hacían sospechoso de judaísmo. Cinco años de cárcel sufrió Coito hasta que, llevado a la sala de tortura el 17 de marzo de 1677 (según lo que dice Medina en función del proceso que leyó)²¹⁸, Manuel de Coito en media hora aceptó haber blasfemado pero excusándose en el desvarío que le generaban sus dolencias físicas. La transcripción documental que hace Medina de esta parte del proceso es de gran interés:

"... dijo que era cristiano, hijo de padres labradores, ni era judío ni hereje, ni (había) aprendido otra secta mala; y puesto en la cincha y los cordeles en los brazos, y hechóle la amonestación, dijo que le aflojasen y que confesaría, como en efecto dijo y confesó que estando enfermo y diciéndole que eran regalos de Dios, respondió que no eran buenos regalos; y que otra vez dijo que Dios no le quería dar salud, que era un puerco; y que habiendo mandado decir una misa a Nuestra Señora, no habiéndole quitado su achaque, que era mejor no haber dicho la misa; y habiéndole dado primera, segunda y tercera vuelta, y en ella dijo

²¹⁷ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. fs. 196-198.

²¹⁸ José Toribio MEDINA. *La Inquisición en el Río de la Plata. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provincias del Plata*. Huarpes. Buenos Aires, 1945. p. 250.

y confesó que ha dicho que Nuestro Señor era un can y un perro, y que lo decía con la enfermedad y luego se arrepentía, y que no había tenido intención, porque no era judío, ni hereje: y en este estado se cesó en el tormento que serían las nueve y media”²¹⁹

La confesión de sus blasfemias le valió una pena de doscientos azotes en la calle y un destierro de cuatro años al presidio de Valdivia. Antes tuvo, por cierto, que salir en auto de fe a la capilla del Tribunal en el que estaba siendo procesado, oír la misa y la lectura de su sentencia y, por supuesto, abjurar *de levi*.²²⁰

Las blasfemias presentadas en la causa y el origen portugués de Manuel de Coito despertaron sospechas de judaísmo:

“...Que se escriba a los inquisidores de Santiago **que escriban a los Inquisidores de Coimbra como en la Inqis. de Lima** y se procede contra Manuel de Coito de oficio escultor de 35 años natural de San Migl. de Barrera, una legua de Oportu, y que se deje a sauer vijilado en aquel Sto. Oficio y **sies xpno. viejo a xpno. nuevo y que les remitan lo que resultase** y lo en viaran al Consejo a razon de lo que les respondieron”²²¹

En este caso se ha vuelto a comprobar la frecuente sospecha de una asociación entre la blasfemia y el judaísmo.

Durante la primera mitad del siglo XVIII la Inquisición también se preocupó de controlar la presencia de judaizantes, blasfemadores y otros herejes. Se redactaron varios edictos e instrucciones que recorrieron las colonias distribuidos entre las autoridades seculares y religiosas. Según B. Lewin, la lectura de la *Instrucción para los Comisarios del Santo Oficio* también se realizó en las provincias del Plata: en los *Acuerdos del extinguido cabildo de Buenos Aires* hay mención de su lectura en las actas del 13 de marzo de 1716, del 5, del 9 y del 20 de mayo de 1739, así como durante el 27 de noviembre de 1744. El mismo autor señala que las Instrucciones también fueron publicadas en las ciudades de

²¹⁹ J. T. Medina. *La Inquisición en el Río de la Plata...* op. cit. p. 250.

²²⁰ Relación de causas despachadas hasta 21 de Agosto de 1678. Obtenida de: José Toribio MEDINA. *La Inquisición en el río de la Plata. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las Provincias del Plata.* Colección B. E. A. Editorial Huarpes S. A. Buenos Aires, 1945.

²²¹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Libro 1032. f. 196. Año 1676.

Corrientes y Mendoza²²², dos de las más importantes de la región del Plata durante el siglo XVIII. Estas instrucciones estimulaban la delación:

“...Por tanto os hacemos saber que, para mayor acrecentamiento de la fe conviene separar la mala semilla de la buena, y evitar todo desvío a Nuestro Señor, os mandamos a todos y cada uno de vosotros que si supierais, hubiereis visto u oído decir que alguna persona viva, presente, ausente o difunta haya dicho o creído algunas palabras u opiniones heréticas, sospechosas, erróneas, temerarias, malsonantes, escandalosas o blasfemas, lo digáis y manifestéis ante Nos. (...) Os mandamos denunciar ante Nos si sabéis o habéis oído decir que algunas personas hayan guardado los sábados en observancia de la ley de Moisés, vistiéndose en ellos camisas limpias (...) Os mandamos a todos y cada uno que nos denunciéis si sabéis o habéis oído decir que algunas personas hayan afirmado **que Jesucristo no es Dios, sino Profeta (...)** O que **no nació de Nuestra Señora, siendo Virgen antes del parto y después del parto**²²³. O algunas **blasfemias heréticas como son renegar contra Dios y contra la virginidad y limpieza de María**, o contra los santos del cielo²²⁴. O hayan hecho vituperios o cruces o imágenes de santos...”²²⁵

A principios del siglo XIX encontramos un conjunto de tres causas contra personas relacionadas con la ciudad de Buenos Aires fueron producto, precisamente, del fenómeno de la delación: Nos referiremos a las que se siguieron contra José Payo (Abogado de la Audiencia de Charcas y, posteriormente, Fiscal de la Real Audiencia de Buenos Aires), José Ramón Treviño (vizcaíno, capitán de barco) y Josef Arvide (vizcaíno y maestro de navío). Estas tres causas, además, se vinculan entre sí porque en alguno de sus puntos presentan ofensas a la Virgen.

José Payo (Paio/Paios): Por proposiciones. Buenos Aires, 1801-04

Como hemos anticipado, don José Payo (o Paio) español natural de Buenos Aires, fue abogado de la Audiencia de Charcas y fiscal de la Audiencia de Buenos Aires, lo que significa que se trataba de una persona muy bien conectada socialmente y de un alto nivel de instrucción. Su delación fue presentada el 12 de marzo de 1801, por don Pablo Torres

²²² Ver: Boleslao LEWIN. *Los criptojudíos. Un fenómeno religioso y social*. Buenos Aires, 1987. p. 91.

²²³ Transcripto en: B. LEWIN. *Los criptojudíos...* op. cit. p. 85.

²²⁴ Transcripto en: B. LEWIN. *Los criptojudíos...* Ib. p. 87.

²²⁵ Transcripto en: B. LEWIN. *Los criptojudíos...* Ib. p. 87.

(vecino de Tapará), que hacía unos años habría tratado con el antedicho Paio por un asunto judicial y que pidiéndole a éste "... que obrase en Dios y con la brevedad posible..." don Paio le respondió "que él no entendía de Dios sino por la razón o por lo que pareciese justo ó hacer la cosa en su lugar"²²⁶. Esta contestación escandalizó a Torres, pero además se sumó que, tiempo después y delante de otros testigos, y en relación a un sermón de la Purificación que acababa de predicarse, dijo que "... **María Santísima había cumplido con la Ley sin hacer milagros...**"²²⁷ y aludió a que San Juan Nepomuceno también había cumplido con su obligación sin que se dijera de él que hubiese hecho milagros ni penitencias y que en cumplimiento de su obligación había padecido el martirio: Y, como si todo aquello no hubiera sido suficiente, agregó que en pocos santos creía, o en ninguno.

Otro testigo lo acusa de "...**criticar el milagro del tercero y cuarto día de la Novena del Carmen, asegurando que los enemigos de la religión se basaría en ellos para ridiculizarla**"²²⁸.

Más testimonios se fueron sumando en contra del reo. Otra proposición que le fue atribuida tenía que ver con la mortificación del cuerpo: él sostenía que "el cuerpo les había sido dado para adornarlo, cuidarlo y alimentarlo y no para molestarlo". De lo que se desprende innecesario hacer ayunos y abstinencia de carnes los días que la Iglesia lo establece. Prefería evitar el dolor y manifestó que "deseaba morir de una muerte súbita como la de un rayo, por ser dulce". Tampoco estaba de acuerdo con guardar el mandamiento de no fornicar: decía que el comercio carnal entre hombre y mujer no era pecado mortal, sino algo necesario a la naturaleza humana y que cada hombre debía tener una manceba, incluso le parecía práctico alquilar unas mujeres para llevarlas al ingenio de su mineral y así mantener quietos y a gusto a sus peones, que padecían la soledad por la desproporción que había en la zona entre hombres y mujeres. Algún testigo llegó a acusarlo de decir que "...quien profesaba la castidad era defectuoso de alguna potencia"²²⁹.

Varios testigos refieren que Paio discutía la infalibilidad del Papa, quien, por ejemplo, podría cometer errores al canonizar un santo. Eso habría sucedido en Francia, puesto que un Papa había ordenado se dejase de venerar allí un santo tras haberse encontrado posteriormente unas pruebas contrarias a su santidad. Y, en otra ocasión,

²²⁶ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

²²⁷ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

²²⁸ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

²²⁹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

afirmó que "... en la antigüedad hacían santo a cualquiera" y no era bueno dejar al vulgo en demasiada credulidad frente a las historias de milagros de los santos.

Sus opiniones en materia de dogmas generaban estupor entre los oyentes. Por ejemplo, ante cuestiones como la resurrección de los cuerpos Paio recurría a argumentos lógicos y "razonamientos físicos" que dejaban sin respuesta a los interlocutores creyentes mucho menos educados que él. Solía utilizar como ejemplo la historia de un hombre que muere ahogado y es devorado por los peces, luego esos peces son pescados por otros hombres que a su vez se comen aquellos peces, hasta que alguno de esos hombres muere ahogado y otra vez, los peces hacen su trabajo, y el círculo gira casi infinitas veces hasta el fin del mundo... ¿cómo, entonces, se podría dar que un hombre resucite con su propio cuerpo?. En otra circunstancia sostuvo que "... no podrían resucitar los mismos cuerpos porque, siendo éstos formados de tierra y nutridos de diversas carnes y vegetales venían a transformarse en un compuesto enteramente distinto"²³⁰. También se refirió a los temblores y terremotos, explicando que provenían de causas naturales y refutando que fuese Dios quien se valiese de ellos para castigar a los pecadores.

Paio fue un simpatizante de las lecturas francesas; en varios casos citó o mencionó obras de Rousseau (en la acusación se lo nombra como "el impío francés Rousseau") traducidas al castellano, y cuyo contenido se consideraba favorable al regicidio; y también se refirió a otras cuyo autor no se explicita pero que pese a estar prohibidas él dijo haberlas visto, y habló de "un francés que escribió negando la Providencia, a la que tuvo el atrevimiento de desafiar con un libro en la mano". Adujo que con la lectura del "Deísmo refutado" había aprendido más teología que en años de su estudio. Propuso, para escándalo de sus oyentes, que para los estudiantes debería ser lícito presentar ciertas proposiciones cuestionadoras de la obra de Dios como hipótesis ("...bajo de Hipotesi..."), de hecho, se le atribuye el comentario de que si él hubiese sido Dios "hubiese formado un mundo muy ilustrado" y que "... si hubiese sido Dios, hubiese criado mejor el mundo que por qué había de criar tantos cerros y tantas pampas áridas que le servían al hombre de tantas incomodidades y fatigas"²³¹.

Don José Paio llegó a afirmar frente a diferentes testigos que si él "...no fuera católico sería materialista", que "se conformaba más con el materialismo" y que "algunos dogmas eran repugnantes a la razón del hombre". Se le acusaba de no creer en el infierno,

²³⁰ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

²³¹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

ni en la autoridad del Papa para excomulgar, ni en el ritual de la misa (asistía a la Iglesia solamente interesado por disfrutar de la música) y opinaba que el "Tribunal de la Inquisición era un tirano y no como debería ser, sino como un tribunal que procedía con despotiquez"²³². No obstante, un testigo, dice que en los últimos tiempos se le notaba más moderado en sus apreciaciones generales.

Los calificadores encontraron sus proposiciones escandalosas, impías y heréticas y consideraron al reo como *sospechoso de gravi*. Mandaron prenderlo con secuestro de bienes y requisa de sus libros (especialmente, los prohibidos, aunque no se los encontraron). Paio no se opuso a la prisión ni al secuestro de bienes pero consiguió que dos médicos, profesores de medicina y cirugía de Buenos Aires, certificaran que no se hallaba bien de salud y que no soportaría un traslado a las cárceles secretas de Lima: en 1804 don Miguel de Rosas y don Agustín de Fabre sostuvieron que Paio no soportaría el viaje (ni por mar, ni por tierra) puesto que padecía retención de orina, vómitos, temblores, calenturas, hinchazón de piernas, dolores de estómago, debilidad general, postración de fuerzas y, además, era proclive al escorbuto...²³³

José Ramón Treviño: Por proposiciones. Buenos Aires, 1803-04

Don José Ramón Treviño, capitán de barco y natural de Vizcaya, fue delatado por proposiciones en Buenos Aires el 30 de mayo de 1803 por doña Paula Gallardo.

Durante una estadía de ocho días que hizo el acusado en casa de la denunciante, se le escuchó afirmar que:

"ojalá no hubiera Inquisición (...) que no había Demonios, sino que lo eramos nosotros mismos, que con la muerte se acababa todo y que nuestra Alma era como la de las Bestias (...) que el Cielo se había hecho para los cristianos, que no matando ni robando la fornicación era irremediable, que no creía en la potestad del Papa (...), y que aunque era cristiano en ningún santo creía..."²³⁴

²³² AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

²³³ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 91.

²³⁴ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; ex. 92.

pero otras veces parecía entrar en contradicción con sus propios dichos. Los testigos principales fueron, además de la delatora, doña Francisca Gallardo, doña Teresa Barragán, don Agustín Sanchez, don Ramón de Paiós y don Francisco Gamaz, quienes se opusieron a las proposiciones de Treviño.

Los testimonios fueron agregando detalles a las afirmaciones precedentes: por ejemplo, sus dudas sobre la potestad del Papa se fundaban en que hubiera podido librarse de la prisión impuesta por los franceses. Además dijo “que no veía las cadenas del pecado ni otros males con los que los ministros evangélicos querían aterrar a los fieles”, “que no se puede pelear contra las pasiones”, “que el alma era pura respiración (...) y que matándose se acababa todo”, “que ningún ahogado se condenaba (...) sino que Dios misericordioso lo perdonaba”, dudando de su existencia afirmó “que no habían venido cartas del infierno”, no obstante decía que todos iríamos al cielo; dijo que no podía confesarse por no mentir al confesor, ya que irremediamente volvería a pecar y que eso lo mantuvo ocho años alejado del confesionario²³⁵.

Los varones que declararon en su contra se mostraron más piadosos a la hora de inculparlo, destacando que también mostraba “sentimientos verdaderamente cristianos” ya que creía y esperaba la misericordia de Dios; que ante los riesgos de la navegación no se confesaba previamente pero que **“tenía mucha confianza en la misericordiosa intercesión de Nuestra Señora del Carmen”**²³⁶ y otro dijo lo mismo, pero refiriéndose a Santa Bárbara²³⁷.

Uno de esos testigos varones dijo no recordar ciertas proposiciones, tampoco una que lo señalaba en contra de la existencia del Tribunal de la Inquisición, pero que sí recordaba que sobre el punto de la fornicación no había cedido, ni mantenido silencio.

Según se explicita en el expediente, su captura se dilató puesto que salió de viaje, junto con uno de los testigos mencionados, hacia Montevideo de donde luego partiría a Bahía de Los Santos (Brasil), pasando por el puerto de la Habana y, probablemente, de allí iría a Santander o Cádiz. El Tribunal despachó órdenes de arresto y averiguación de su paradero a los puertos de Montevideo, Cartagena y México. Uno de los testigos acotó que

²³⁵ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 92.

²³⁶ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 92.

²³⁷ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 92.

quien iba acompañándolo (don Francisco Gamaz, esposo de la delatora) iba empeñado en hacerlo entrar en ejercicios religiosos en Montevideo, antes de continuar su viaje²³⁸.

²³⁸ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3730; exp. 92.

Josep Arvide: Por proposiciones. Buenos Aires, 1804-07

El expediente sobre el que vamos a referirnos es una clara muestra de que las relaciones entre las autoridades civiles y la Inquisición no siempre marcharon armoniosamente. El comisario de la Inquisición en Buenos Aires se quejaba amargamente de la falta de colaboración y de los escollos puestos por el Virrey en la prosecución de esta causa, lo que generó una grave pérdida de tiempo y favoreció la huida del acusado.

Don Josef Arvide, natural de Vizcaya y maestre del navío de la Concepción, fue mandado prender con embargo de bienes el 18 de septiembre de 1804, como resultado de una delación efectuada por una vecina limeña, doña Rosa Garivaldo.

“El reo apareció en Buenos Aires, donde resultó una especie de negativa por parte de aquel Señor Virrey al auxilio que le pidió el Comisario de aquella ciudad para prender al reo el qual se ocultó durante las contextaciones que hubo...”²³⁹

Delante de otros testigos se lo acusa de haber afirmado que

“los cristianos eran unos preocupados (...), que “no había ni Dios, ni infierno y que los santos que veneramos son unos bultos de palo, que quien existe en el Santísimo Sacramento?, **que no podía ser que esa Mujer (hablando así de la Virgen) fuese virgen y que cómo es eso de concebir por el Espíritu Santo?**”²⁴⁰

También se lo acusó de realizar ciertos ultrajes, que no se explicitaron, a las imágenes de los santos.

Mientras los trámites se alargaban a instancias del Virrey, el Comisario se desesperaba porque el reo podría ser advertido de la orden de su arresto, y contar con el tiempo necesario para realizar su evasión. Así fue, y en el legajo se señala que se ocultó y se fue a Montevideo, a donde también se hizo llegar la orden de su prisión.

Ante semejante desencuentro de voluntades, el Tribunal de Lima le recuerda al Virrey que en la Ley 24, título 11, Libro 2º, se establecía que las Audiencias no podían obligar a que se revelase un secreto relacionado con una causa: que si los reyes habían

²³⁹ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3731; exp. 40.

²⁴⁰ AHNM. Inquisición. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3731; exp. 40.

ordenado no se revelase lo que sucedía en los cabildos, mucho menos se podía dar a conocimiento anticipadamente aquello que se disponía en cuestiones de la fe, so pena de excomuni3n mayor lata. Y es que el Virrey no s3lo no mandaba prender al reo, sino que hac3a lugar a la suspensi3n de su prisi3n! Lo que dio, efectivamente, el tiempo para organizar su fuga... Existe, en el legajo que hemos encontrado, una referencia a problemas entre el reciente Virreinato y el Tribunal de Lima por 3reas de jurisdicciones. Cabe recordar que la ciudad de Buenos Aires hab3a estado bajo la 3gida del Virreinato del Per3, y en Lima (su cabecera) ten3a su sede el Tribunal del Santo Oficio, mientras que en la ciudad del R3o de la Plata s3lo ejerc3a funciones y de manera subsidiaria de Lima, el Comisario de la Inquisici3n. La separaci3n del Virreinato del R3o de la Plata aparece mencionada en este episodio de conflicto.

Al 12 de junio de 1805 no se hab3a dado con el paradero del reo, y "... que seg3n las noticias que ten3a el Tribunal estaba retra3do en San Lorenzo o en Santo Domingo de Buenos Aries"²⁴¹.

Joseph Ignacio Carbajal: Por blasfemo. Salta, 1779

El cura rector de la iglesia matriz de Salta, don Gabriel G3mez Recio, hizo denuncia de la blasfemia cometida por Joseph Ignacio Carbajal (alias "el poronguero"), durante un serm3n dictado en la novena de Nuestra Se3ora la Virgen del Carmen, la noche del 21 de julio de 1779. Carbajal hizo una glosa imp3a y burlesca de las palabras del sacerdote rodeado de numerosas personas que lo oyeron claramente "contra la Soberana Imagen" que recib3a "la gran devoci3n de esa ciudad":

"... Llegado a aquella oraci3n, que se ense3a a lo ultimo de la novena, que comienza **Flor del Carmelo**, vid florida, esplendor del Cielo, y glossando, imp3a y blasfemamente las palabras Jph. Ignacio Carbajal, alias el Poronguero: le oyeron decir en claras voces, las Personas que se hallaban inmediatas a el: **Flor del Carnero**, con otras mas palabras disonantes, y desatentas, que a3adi3 en lo restante de dicha Oraci3n, como haziendo farsa y mofa y que lo havia de decir y repetir hasta que hubiese quien reventase de tal suerte que escandalizo al Pueblo y Personas que lo oyeron por ser este hecho contra el debido Culto y suma

²⁴¹ AHNM. Inquisici3n. Relaciones de causas de fe; Lima. Leg. 3731; exp. 40.

reverencia que todos los fieles catholicos cristianos devemos tener a María Santísima, como a Madre de Dios y a sus templos..."²⁴²

La blasfemia cometida se consideró una ofensa a la Virgen y una violación a la paz común; se recomendó localizar el paradero del perturbador Joseph Carbajal y conminarlo a que se abstenga de reiterar semejantes delitos generadores de desorden, bajo pena de excomunió mayor²⁴³.

Padre Astorga: Por burla en un sermón. Mendoza, 1812

En la ciudad de Mendoza se produjo en 1812 (dos años después de la instauración del primer gobierno criollo en el Río de la Plata) un escándalo vinculado a un sermón mariano.

El caso sobre el que nos hemos de extender no ha sido obtenido directamente del Archivo sino a instancias de una referencia central en el artículo publicado por Geneviève Verdo. Dicho escándalo, que hubo de pasar a expedientes, se generó cuando un sacerdote (el padre Castillo) dirigía un sermón con claros fines políticos, exaltando la unión entre las nuevas provincias, bajo la égida de Buenos Aires. El disenso se produjo entre las propias filas del clero: quien hizo un comentario irónico al respecto fue otro sacerdote (el padre Astorga), y fueron los regidores del cabildo de Mendoza, quienes, escandalizados por los resultados de dicha ironía perniciosa para sus objetivos políticos, iniciaron la causa cuyo expediente llega hasta Buenos Aires.²⁴⁴

El padre Castillo había exaltado la unión de las provincias y Buenos Aires. Más, antes de finalizar su discurso, invocó a la Virgen y advirtió a los feligreses presentes que "sus pecados serían otras tantas espadas que penetrarían su amavilissimo Corazón"²⁴⁵.

²⁴² Agradezco a Gabriela Caretta, quien tuvo la gentileza de comunicarme la existencia de este documento del Archivo Histórico Provincial de Salta (en adelante: AHPS). Juzgado eclesiástico y de diezmos. Autos y decretos; carpeta 231 (a. 1779).

²⁴³ AHPS. Juzgado eclesiástico y de diezmos. Autos y decretos; carpeta 231 (a. 1779).

²⁴⁴ Geneviève VERDO. "El escándalo de la risa, o las paradojas de la opinión pública en el período de la emancipación rioplatense", en: François-Xavier GUERRA y Annick LEMPÉRIÈRE et. al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. FCE. México, 1998.

²⁴⁵ AGN. Gobierno de Mendoza; Sala X. Leg. X-5-5-2.

Fue, entonces, cuando el padre Astorga ironizó diciendo que oponerse a Buenos Aires era el pecado por excelencia.²⁴⁶

La interpretación de este suceso realizada por Verdo propone la lectura de un crimen múltiple:

“primero contra una personalidad y su comunidad, pues se burlan de un prelado, y luego contra los valores fundamentales, que son la patria y la religión, en la medida en que se ríen durante un sermón patriótico: Más aún, la insolencia cobra importancia si se relaciona con los temas abordados en el sermón, pues el padre había reprobado con vehemencia a los ignorantes y a los impíos y había explicado el verdadero sentido de los recientes decretos sobre la libertad de imprenta y la seguridad individual, subrayando que la libertad civil no debe confundirse con la libertad de conciencia, siendo esto, precisamente, lo que hicieron los acusados”.²⁴⁷

De esta manera, Verdo decodifica el escándalo de la risa como una ofensa contra la religión, pero sobre todo, contra el nuevo gobierno civil que buscaba en la primera un soporte y una vía para adquirir cierta sacralidad²⁴⁸. El nuevo gobierno había enviado órdenes a los sacerdotes de que introdujeran algún “punto patrio” en sus sermones²⁴⁹.

El razonamiento de Verdo apunta que la risa afectaba la solidez de esa sacralidad en construcción: si se buscaba colocar al nuevo régimen bajo la solemnidad simbólica de la protección de la Virgen (protección que había perdido la monarquía española), la operación de la risa desacralizaba y desestabilizaba el nuevo orden. Es en la risa, disruptora en la opinión pública en formación, donde Verdo advierte que hay un arma política.

²⁴⁶ Generviève VERDO. “El escándalo de la risa...”. op. cit. p. 228.

²⁴⁷ G. VERDO. Ib. p. 22.

²⁴⁸ G. VERDO. Ib. pp. 228-229.

²⁴⁹ G. VERDO. Ib. p. 229.

3.2.3. Virgen, ira y castigo

Ya en los textos que acompañaban las cantigas de Santa María realizadas gracias a Alfonso el Sabio, encontramos referencias a los castigos experimentados por los humanos ante las afrentas que ellos habrían perpetrado contra la Virgen, o por la falta de cumplimiento de las promesas realizadas a cambio del favor mariano. La imagen piadosa, comprensiva y misericordiosa podía transfigurarse, y aparecer a la hora del reclamo o del cobro estipulado. Una de las cantigas refiere al castigo infligido a un hombre que había prometido consagrar su castidad a la Virgen, manteniéndose a sí mismo y según su propia voluntad, como su espiritual enamorado. Este caballero, tras echar al olvido su voto, contrajo matrimonio y fue durante la noche de bodas que se le apareció María frente a su lecho nupcial a reclamarle el cumplimiento de su promesa.

Otras veces la iconografía muestra a la Virgen como una entidad capaz de transparentar el enojo, ejercer la fuerza e, incluso, la violencia. Existen pinturas medievales donde la Virgen aparece en pugna contra los demonios y blandiendo un garrote, por ejemplo, para defender a los devotos que han merecido su intervención.

En este apartado nos referiremos a un documento compuesto por un poema que circuló acompañado por un grabado (Fig. 66). Éste llegó a la ciudad de Buenos Aires, a fines del siglo XVIII.

Dicho documento, que se encuentra en el AGN, aparece bajo el siguiente título:

*"Nueva y verdadera Relación de un caso que ha sucedido en Goritzia, ciudad de Roma a los 25 días de mayo de 1790. De un desesperado comerciante por habersele perdido un navío en la mar, y como tiró un balazo a una ymagen de María inmaculada, y por castigo de Dios fue castigado de la serpiente, como se ve en su retrato."*²⁵⁰

Primero presentaremos la imagen y luego transcribiremos el texto completo del que la acompañó, seguido de nuestros comentarios.

²⁵⁰ AGN. MBN. Leg. 350. Exp. 6039. "Nueva y verdadera Relación de un caso que ha sucedido en Goritzia, ciudad de Roma a los 25 días de mayo de 1790. De un desesperado comerciante por habersele perdido un navío en la mar, y como tiró un balazo a una ymagen de María inmaculada, y por castigo de Dios fue castigado de la serpiente, como se ve en su retrato." Agradezco a Marisa Díaz la gentileza de haberme comunicado la existencia de este documento.



FIGURA 66. "Verdadero retrato de María Virgen Inmaculada que un desesperado comerciante le tiró un balazo por sentimiento de haber perdido un navío y como fue preso y castigado por la serpiente, como se ve en la Relación. En Goritzia a 25 de mayo de 1790".

AGN. BN. L. 350. Exp. 6039.

“Sagrada Virgen María
Madre de Dios soberana,
y refugio de las almas
concede tu ley señora
amparo y divina gracia:
ylumina mis potencias,
y a mi pluma dale alas,
pues no puedo proseguir,
sin valerme de tu gracia:
y protegido con ella,
es mi ánimo que salga,
como rayo por el mundo,
esta exemplar o desgracia:
para q’ por el se enmienden,
y profesen la ley santa
de Dios y sus mandamientos
como a verdadera escala,
que para subir al cielo,
se nos dexo señalada.
y así atención que principio,
pecador a declararla:
En la más noble ciudad,
que el sol con sus rayos baña,
q’ es la ciudad de goritzia,
un mercader habitaba.
al qual llamaban Damian,
de sangre calificada,
poderoso sin igual,
este los mares surcaba
con dos naves que a su costa
ce mercancías llevaba.
A la ciudad de Venecia,
le sucedió la desgracia,
que enfurecido neptun,
se levantó una borrasca,
y en víctima de sus olas,
a la nave dexaba.
Esto que vido el mercante
encendido en ira, y rabia:
a la camara de popa,
con una escopeta marcha.
Aquí el corazón palpita
aquí las ansias me faltan
al referir que atrevido
a una ymagen que llevaba
de la pura Concepción,
como can que fiero rabia:
le tiró un escopetazo,

de cuya violenta arma
a la sacrosanta ymagen,
atravesaron dos balas:
y luego de consiguiente,
esta ymagen soberana
sangre escupió por la boca
y en su purpura se baña:
cosa esta que horroriza,
y el que es christiano amedranta
pues siendo así que María,
es la Madre soberana
del que redimió el pecado
y vino por nuestra causa
a padecer y morir
y sufrir afrentas tantas
como atrevidos le ofenden,
ya de obra, o de palabra,
sin mirar con reflexion,
que ha de juzgar nuestras almas:
un señor Onnipotente,
que nos crió de la nada
y Aunque benigno, ha de ser
justiciero sin que valga
otro que las buenas obras,
en el fin de la jornada.
Pero volviendo al Mercante,
Sucedió cosa bien rara:
Que la sierpe que a los pies
e esta ymagen hay pintada,
con espíritu viviente,
se deslía y fuerte agarra
a este infeliz de los labios,
y liada a la garganta,
donde a este pobre sugeta,
impidiendo el que gritara:
más a ruido acudieron
dos sacerdotes que acaso
en la nave trasportaba,
estos eran capuchinos
de la Orden franciscana;
la conjuran, pero en vano
servía la conjuravan,
por que asida permanece
en la garganta enroscada,
y solo se la mitiga,
y en este rato descanza,
que entre horas en el día:
una hora en la mañana,

otra después de las doce,
y otra a la oración tocada
y después vuelve al martirio
en la forma acostumbrada:
de suerte que va de verlo
compadecidos e claman,
tantos parientes, y deudos
como la Yglesia sagrada,
al Señor que le perdone
con rogativas, y mandas,
ofreciendo este la enmienda:
y para mas confirmarla,
lo llevan al santo padre
para que absuelto, se haga
del Señor su voluntad
en la celeste morada;
y por intercesora a ponen
a la que es Madre de Gracia,
que aunque ofendida promete
perdonarle ya, pues basta,
para escarmiento del suceso
que he referido en mi plana,
y así de un todo rendido
de lo intimo del alma,
hoy os suplico christianos,
que tengáis atesorada
la devoción de María:
que siguiendo estas pisadas,
y observando los preceptos,
que la ley de dios nos manda
tendremos cierto el descanso
En la bienaventuranza
Amén”

Como se puede observar, la relación y el grabado adjunto constituyen una historia moralizante. El mensaje apunta a sembrar en quien lo lee, o escucha su lectura, un sentimiento de respetuoso temor ante la Virgen y la obturación de cualquier tipo de ofensa o de agresión contra su representación. En cierta forma, nos recuerda el género medieval del *exemplum*, estudiado por Brémond, Le Goff y Schmitt²⁵¹.

Chartier recoge la definición dada por los autores recién mencionados:

“Exemplum (...) es un relato dado por verídico, encargado de encarnar en un ejemplo particular la verdad universal de la proposición que ilustra. Instrumento esencial de la predicación medieval, la técnica del *exemplum* no se ha perdido por tanto en el siglo XVI: aquí organiza el relato contado como un ‘ejemplo y espejo’ al servicio de una lección a un tiempo mundana y religiosa”²⁵².

Podemos encontrar esa tradición literaria y religiosa, incluso, hasta fines de la Edad Moderna ya que nuestro texto se presenta a sí mismo como una *“ejemplar o desgracia para q’ por el se enmienden,/ y profesen la ley santa/ De Dios y sus mandamientos/ como a verdadera escala,/ que para subir al cielo,/ se nos dexo señalada”*.

Hay, desde el principio, una invocación a la Virgen María que opera como introducción y como legitimación del discurso escrito: que salga esta historia ejemplar por gracia de la Virgen²⁵³. La función mediadora es fuertemente resaltada cuando se le pide a la misma damnificada que sea la intercesora del mercader para acceder al perdón divino. Los mandamientos son descriptos como una “escalera” a través de la cual se puede ascender hasta el Cielo si se los respeta de obra y de palabra en la Tierra.

Un incidente natural (la borrasca) que no le fue atribuido a la Providencia sino a una deidad pagana (a Neptuno, tal vez sólo metafóricamente) dio lugar al estallido de la cólera del mercader denominado Damián. Éste es descripto como un hombre de nobleza, prosperidad económica y calificado como *“poderoso sin igual”*; pero aparece

²⁵¹ C. BRÉMOND, J. LE GOFF y J.-C. SCHMITT. *L'Exemplum*. Brepols, Turnhout, 1982. También: J.-C. SCHMITT (presentador). *Precher d'exemples. Récits de prédicateurs du Moyen Age*. París, Stock, 1985.

²⁵² Roger CHARTIER. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Alianza Universal. Madrid, 1993. p. 213.

²⁵³ Para más referencias sobre el análisis discursivo de un *exemplum* y un *ocasional*: Roger CHARTIER. *Libros, lecturas y lectores...* op. cit. Ver, especialmente las pp. 213-217.

como soberbio, irreflexivo y violento victimario si se atiende a la desmesura de su reacción: subir rabiando como un perro, escopeta en mano, y dar dos disparos al cuadro de la Virgen.

A su vez, el papel de la “*Madre Soberana*” como víctima es realizado al describirse como escupió su sangre y se baño en ella. Y podríamos exagerar la interpretación diciendo que parece haber una referencia implícita al matricidio y al regicidio, pero nos conformaremos con afirmar que esa agresión a la Virgen alude a una traición a quien fue la Madre de Cristo, que padeció en la cruz para salvar a los hombres, tal como señala la relación: la agresión a la Madre parece ser interpretada como una agresión al Hijo.

Cuando la serpiente se sale del cuadro y atrapa a Damián acuden dos franciscanos “que *acaso* en la nave transportaba” el mercader, y la conjuran inútilmente para que se detenga. En primer lugar, el hecho de que se refiera a dos capuchinos de la orden franciscana podría guardar relación con la representación de la Virgen a la que se alude en la historia: es una imagen de la Inmaculada Concepción, la emblemática advocación mariana de los franciscanos. En segundo lugar, la relación dice “acaso” los frailes iban en el barco (aunque el grabado que ilustra el poema muestra al comerciante en tierra), es decir, parece haber lugar para cierta ambigüedad o duda. De todas maneras, que se haya incorporado al relato a este par de frailes capuchinos es cuanto menos, significativo.

El arrepentimiento, la penitencia, las rogativas propias y ajenas, las mandas y las mediaciones operadas (se recurre al Papa y se le pide a la misma Virgen que medie), parecen haber dado fin a la tragedia de Damián. Aunque esta resolución no aparece muy desarrollada ni especificada en la relación, pues hay más énfasis en el castigo que en el perdón.

Si consideramos la ira del poderoso y rico mercader como un fruto de su ambición, nos encontraríamos ante la combinatoria de dos pecados: ambición desmedida y cólera.

Aunque no se lo menciona en ningún momento, parece haber reminiscencias del *Magnificat*:

“El Señor (...)desplegó la fuerza de su brazo y dispersó a los soberbios. Derribó a los poderosos de su trono y elevó a los humildes.

Colmó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías²⁵⁴.

La idea de que la serpiente muerde los labios y ahoga al impío comerciante, parece referirnos a la condenatoria de la blasfemia que ya se ha comentado páginas arriba. La serpiente cobra vida y sirve como instrumento de la venganza de la Virgen contra el despechado agresor, pese a que es la misma serpiente que simboliza al Demonio derrotado, en este caso, a los pies de la Madre de Cristo. En esta operación, el pecador es llevado al dolor pero no directamente por la venganza en manos de la Virgen, sino por un enemigo del bien: cae en manos del Demonio-Serpiente y no de la misericordiosa Madre, aunque el mensaje señala a la Virgen como la potencia ofendida y atemorizadora que controla todo el proceso...

La ira del mercader, que no halló protección en la imagen mariana que llevaba consigo, le habría impedido pensar en que había una desigualdad jerárquica y de potencias entre él y la Virgen que lo desfavorecía, es por eso que despechado se atrevió a atacarla cuando le hubiera convenido esperar confiado pacientemente en una alianza con la Madre quien, a la larga, es necesaria para acceder a la “bienaventuranza”.

En el texto y en la imagen parece evidente que se intentó promover en los fieles un sentimiento de temor y observancia de los preceptos de la Ley de Dios, como explícitamente ruega el autor al final de la relación²⁵⁵. Denominarla “*Verdadero relato...*” y “*Verdadera relación...*”, además de agregar detalles como fecha y lugar (25 de mayo de 1790, Goritzia, Venecia y Roma) le otorgan un mayor efecto de realidad, empujan a leerla como cierta y tomar recaudos para no correr la misma suerte del comerciante.

La imagen de la serpiente saliendo debajo del pie de la Virgen es desmedida, ya que no guarda la proporción que suele presentarse en las típicas imágenes concepcionistas. Aunque se trate de un recurso gráfico para conectar dos escenarios o dar dinamismo al diseño, no quitaría que de hecho se esté dando mayor énfasis al objeto del castigo ya que ocupa un lugar central en el grabado. Así, texto e imagen se complementan en la emisión de un mensaje pedagógico y también represivo de ciertas conductas de los hombres, para hacerlos o recuperarlos como creyentes.

²⁵⁴ Frag. del *Magnificat*: Cántico atribuido a la Virgen María, en ocasión de la *Visitación* a su prima Isabel. Se puede leer el *Magnificat* en el Apéndice Documental de esta Tesis.

²⁵⁵ Es interesante advertir la operación de hacer confluir lo “milagroso” con lo “verdadero” en esta forma narrativa, de la misma manera que lo ha percibido Chartier en el análisis de los ocasionales. Roger

3.2.4. Una expresión de la *inestabilidad*: los cambiantes enemigos de la fe

El análisis de los primeros casos documentados en el presente capítulo y que corresponden al siglo XVII revela una mayor relación entre las blasfemias cometidas y la sospecha de judaísmo. Es una conclusión lógica, puesto que es la época de expansión criptojudía en América Latina y la Iglesia a través de la Inquisición encuentra entre los portugueses a los principales sospechosos, y de ellos nosotros rescatamos a aquellos que blasfeman contra capítulos centrales como, por ejemplo, el origen divino de Jesús. Las ofensas en este período apuntan sobre todo a cuestionar la virginidad de María y así refutar el origen milagroso del Hijo. Las blasfemias adquieren un carácter de insulto sexual.

La pertinacia de Francisco de Maldonado (el marrano) y la voluptuosidad de la reacción de Manuel de Coito (pese a sostener un cristianismo decididamente “dudoso”) son un ejemplo de este punto de vista: los judaizantes atacan la virginidad mariana, dudan del origen milagroso de Cristo, y asimilan el culto de los santos a las actividades idolátricas más propias del demonio que del culto a Dios llegando incluso a considerar que era preferible (es el caso de Acebedo) la veneración a un santo (a quien no se atribuyen milagros) antes que Cristo o la Virgen.

En los casos que hemos visto la preocupación del siglo XVIII parece referir más bien a un intento de control del comportamiento personal. El primero de ellos refiere a una situación de burla directa sobre la Virgen en su advocación de Nuestra Señora del Carmen que genera desorden entre el público. El segundo, es otro intento de control del comportamiento del feligrés en general a través de la imposición de un sentimiento de terror al castigo si se atenta contra un dogma o una entidad religiosa superior.

A principios del siglo XIX las causas encontradas presentan otras características. Los argumentos esgrimidos por los reos y recogidos por el Tribunal como de alto contenido desestabilizante son más un intento de refutación razonada, de tipo casi materialista, que dejan ver la influencia de una circulación de nuevas ideas y tendencias a un nivel más global: las recurrentes menciones a ejemplos físicos y biológicos para

refutar los misterios religiosos y la alusión a libros de autores franceses parecen confirmarlo.

La influencia de las ideas francesas es un riesgo para la Iglesia tanto como para su antigua aliada, la Monarquía. Los comentarios de los reos señalan dudas sobre la infalibilidad del Papa, pero los inquisidores van más allá viendo latente una cierta inclinación al regicidio que no se manifiesta en las delaciones hechas por los testigos... Los reos tienen algo en común: son gente mas o menos ilustrada y están en contacto con el exterior a través de los libros (Paio) o de los viajes por el mundo (Treviño y Arvide).

El escándalo durante el sermón de 1812 nos habla de otro intento de controlar ese comportamiento descreído y díscolo en el nuevo orden político que busca sacralidad: el nuevo régimen independentista buscaba la conformación de una imagen asociada entre la Virgen y una política de unión entre las provincias.

En síntesis, podemos concluir en que se ha verificado un temor que asociaba la blasfemia con el judaísmo o la herejía. La blasfemia simple (casi una interjección, por ejemplo, durante el juego) no es analizada por el Tribunal y sí lo son los casos en que la ofensa tiene un carácter claramente anticatólico.

Si volvemos al análisis del grabado que hemos presentado, vemos que es la serpiente (enemigo sojuzgado por la Virgen) quien se rebela en contra del comerciante que actúa el rol de criminal. La misericordia mariana se transforma en venganza y violencia y de igual manera parece reaccionar la Inquisición, que es un brazo represivo y violento en medio de un discurso de concordia.

El miedo a las "secretas complicidades" que se ha mencionado antes se observa, también, en el estilo inquisitorial de buscar delaciones y vínculos entre los diferentes reos. Dentro de esos patrones se verifica la presencia de causas encadenadas y de testigos comunes presentes en circunstancias diferentes. Esta preocupación central por "vigilar y castigar" los comportamientos no se despliega uniformemente sobre todos los individuos ni de una manera cristalizada en el tiempo: entran a jugar las diferencias de grupos sociales (a la hora del castigo dado por una Justicia discrecional) y además, lo que se interpreta como desvío de la religión en una etapa temporal deja su lugar a una preocupación diferente en otra fase: del judaísmo pasan al protestantismo y ese temor se encuentra, luego en el liberalismo.

Consideramos que la representación mariana tiene una gran versatilidad como recurso para instituir una normativa, condenar los desvíos y establecer exclusiones sociales. Los *cambiantes enemigos de la fe*, en particular aquellos que objetan la representación de la Virgen (musulmanes, judíos, protestantes...), señalan debates y expresan la inestabilidad del culto y los esfuerzos realizados para restablecer el orden católico en un proceso en que verificamos las transformaciones que acompañan el paso de los tiempos. En este juego, María adquiere diversos rostros que la instauran como un símbolo eficaz y polivalente, que puede fluctuar entre la misericordia y la venganza contando con el apoyo del poder eclesiástico y secular. Esa figura humilde y maternal que hemos ido viendo desde las primeras referencias bíblicas puede convertirse en mediadora y abogada de los fieles e, inclusive, hasta llegar a ser una fulgurante potencia sobrenatural capaz de vencer a los enemigos y reimplantar un concepto de Justicia que condense los intereses de la Iglesia católica y/o la Corona todo, a fuerza de milagros: allí reside la clave de la aparente paradoja de la *Omnipotencia Suplicante*.

Conclusiones

La Omnipotencia Suplicante

“OMNIPOTENCIA. s. f. Poder para todas las cosas,
y atributo únicamente de Dios.
Omnipotentia”

RAE. *Diccionario de la lengua castellana*.
Ed. Viuda de Joachin Ibarra. Madrid, 1791.

La religiosidad mariana traída por los conquistadores españoles al continente americano habría sido una de las vías de importación del sistema de ideas y jerarquías sociales peninsulares. La pervivencia de ciertos “patrones” de desarrollo de los cultos a la Virgen en los nuevos territorios expresaría el recurso a la experiencia conocida, básicamente durante la Reconquista española frente a los musulmanes, que se impone como respuesta ante los sucesos de la Conquista en el nuevo terreno colonial.

Pero la Historia es dinámica y transformación, y esas configuraciones (que tan esforzadamente se sostienen por un tiempo) ceden ante los cambios provocados por la compleja interacción de los actores sociales: esa traslación a las colonias de ideas y prácticas religiosas europeas (tampoco estáticas en sí mismas) no se llevó adelante de una forma mecánica ni rígida, por el contrario: Se perciben las transfiguraciones de formas y sentidos. Pese a los esfuerzos por resolver los nuevos problemas intrínsecos a la evangelización como parte de un proceso de “occidentalización” (como lo ha denominado Gruzinski), las tensiones sociales de la Conquista se muestran en los indicios de alteraciones y adaptaciones en la religiosidad cristiana.

La idea de la *refracción* (alusión metafórica a las transformaciones que se observan en la composición la luz al atravesar los diferentes medios físicos) es un instrumento explicativo de las adaptaciones que sufrió el culto mariano al pasar a las colonias americanas. Hemos intentado demostrar este fenómeno de refracción mediante el análisis particular del origen y desarrollo del culto a la Virgen de Luján, donde un poblado surge alrededor de una imagen (proveniente de un taller brasileño) que fue súbitamente considerada milagrosa por un grupo de personas cuyos intereses comerciales estaban apostados a la vera de un camino -cerca del puerto y la ciudad- y cómo ese culto se va consolidando en manos de diferentes generaciones de comerciantes y hacendados locales hasta llegar a ser, actualmente, la principal advocación mariana de una enorme región. Aquellos actores sociales del período colonial gozaron del privilegio de contar con una imagen de la Virgen y, a su vez, legitimar su propia imagen y sus demandas de poder político: A la sombra del santuario

un pequeño poblado consiguió alcanzar el título de villa y contar con un cabildo (el único de la campaña rioplatense colonial...).

Las asociaciones voluntarias con fines religiosos establecidas para dar culto a los santos, la Virgen y pedir por las almas que están en el Purgatorio, son instrumentos de la Iglesia y canales sociales por los que se vehiculizan intereses, sentimientos y tensiones. En el espacio de las hermandades observamos la representación de la solidaridad, la exclusión, la jerarquización, la legitimación social y el temor individual ante la muerte y el castigo por los pecados. El estudio de las cofradías porteñas nos mostró distintas facetas de esas corporaciones: sus objetivos, su composición, sus itinerarios. A través de ellas hemos vislumbrado las ideas religiosas, las prácticas piadosas y algunas de las estrategias obradas por actores sociales de Buenos Aires colonial. Se trata de un aspecto que hasta el momento no había sido muy estudiado por la historiografía profesional que, muy recientemente, comenzó a asomarse a la Historia de la Iglesia pero que aún no ha enfocado suficientemente el análisis sobre la religiosidad colonial.

Es difícil aproximarnos a las creencias religiosas en el pasado. Desde el estudio de Febvre sobre la posibilidad de la incredulidad religiosa en tiempos de Rabelais en adelante, se han discutido mucho los alcances de ese conocimiento. Sin embargo, consideramos que el análisis de las *prácticas* podría servirnos como indicio de distintas maneras de pensar y, por qué no, de *creer* en el pasado. Creer es una operación vinculada al uso del discurso. Según lo que recogemos de Michel De Certeau, la confección de discursos normativos, provenientes de relatos previos, produciría creyentes. Esos relatos previos, históricamente situados, dan “visos de realidad” al *discurso que se prescribe como normativo y hace andar a los creyentes, ergo, produce practicantes*¹. Sintetizando esta afirmación de De Certeau, “hacer creer es hacer hacer”², de allí se sigue (de un modo circular) que la práctica estimula la creencia. La maquinaria de la representación interviene en los procesos normativos, así como en las correcciones disciplinarias que afectan al Sujeto.

¹ Michel de Certeau. *La Invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México, 1996 (1990) Vid: La maquinaria de la representación. p. 161.

² Michel de Certeau. *La Invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México, 1996 (1990) Vid: La maquinaria de la representación. p. 161.

Caber aclarar que hemos intentado una abstracción que refiere a un *sujeto religioso* en la sociedad de Buenos Aires colonial pero no significa que opinemos que todos los devotos ni todos los cofrades pensaran y sintieran de la misma manera: con esa tipificación simplemente intentamos abordar las creencias y las prácticas a un nivel, aunque sea, aproximado, sin negar las idiosincrasias personales, ni las colectivas (particularidades de los diferentes grupos sociales jerarquizados).

Pensar en un *sujeto* para el estudio de la religiosidad colonial nos ha enfrentado con un actor abstracto, múltiple y complejo, que cree (o manifiesta creer) en el dogma de la Iglesia, en los Misterios y en el Purgatorio. Que, además, lleva la cuenta (en privado y en público) de las gracias e indulgencias que precisa para menguar su deuda personal antes de la hora del Juicio. Las acciones reconocidas por la Iglesia como piadosas y legítimas lo ayudan a conseguir su más rápida Salvación ante un Jurado que lo preocupa en el fuero íntimo y, al mismo tiempo, esas acciones lo proyectan en público (ante su familia y su sociedad) como un individuo que ejercita el bien y se redime de los pecados y las faltas: Condensa, doblemente, la eficacia: la expiación privada y la exhibición social en esa representación.

Esta estimación de un sujeto responde a lo que modelicamente se establece y se espera del individuo creyente. Muchas desviaciones, conflictos y oposiciones surgen de ese "modelo" prescriptivo y se desarrollan en los diferentes sentidos del creer y no creer, en comportamientos (ideas y prácticas), y son presas de la fuerza de la política y la Iglesia.

Los múltiples rostros de María (la Esclava del Señor, la Madre misericordiosa, la Abogada de los pecadores, la Aliada de los ejércitos españoles, la Némesis del Diablo, etc.) son representaciones cargadas de mensajes no sólo religiosos, sino también modélicos en otros sentidos: ejemplos de maternidad, o bien de castidad, de humildad, de paciencia, de abnegación, de mediación. Este último aspecto, el de la mediación, nos resulta de gran interés puesto que la Virgen es símbolo de la intercesión entre la Madre-Iglesia y los fieles como derivación de su propia función mediadora entre los ruegos de los hombres y la piedad de su Hijo. A su vez, María habría sido el continente donde se realizó la Encarnación y, por lo tanto es vista como la mediadora entre lo sobrenatural y la parte humana de Cristo; la tradición católica dice que ella aceptó ese papel con gran humildad y esa misma función la ha consagrado. Ahora bien, en la lógica de ese argumento fue su Hijo el que se sacrificó en la Cruz y rogó al Padre el perdón para los

hombres; también ella rogará al Hijo ese perdón para las almas de los creyentes: Ambos seres capaces de alterar el curso natural optan, según la Iglesia, por el sacrificio.

Luego, la imagen de María se identifica con la Pasión del Cristo a través, por ejemplo, del culto a los Dolores de la Virgen (siete espadas atraviesan su corazón como reflejo de las angustias por el sacrificio de su Hijo). En esta ecuación, el poder se convierte en la anverso del sacrificio. Así se explica la aparente paradoja que hemos señalado con la figura de la *Omnipotencia Suplicante*, que no funciona como tal para los creyentes sino que es percibida como un ejemplo esperanzador y una prescripción de conducta.

Como hemos señalado oportunamente, esa figura humilde y maternal que hemos visto desde las primeras referencias bíblicas puede convertirse en mediadora y abogada de los fieles e, inclusive, hasta llegar a ser una fulgurante potencia sobrenatural capaz de vencer a los enemigos y reimplantar un concepto de Justicia que condense los intereses de la Iglesia católica y/o la Corona todo, a fuerza de milagros: allí reside la clave de esa aparente paradoja de la *Omnipotencia Suplicante*.

Por cierto, su naturaleza suplicante corresponde a una doble mediación: es la Madre que ruega a su Hijo, y luego es el Hijo el que ruega al Padre (en el momento de la Pasión, por ejemplo) estableciéndose así una cadena de mediaciones que sugiere las jerarquías divinas y se convierte, además, en un modelo para los cristianos que deben recurrir permanentemente a una cadena semejante dentro de las prescripciones de la Iglesia, para acceder así al Perdón y la Salvación del alma. No obstante, *pese a que la Madre de Cristo no debería ser considerada omnipotente*, en la práctica los comunes excesos de los devotos llegan a sobrepasar los límites atribuidos a la Virgen a través de los concilios históricos de la Iglesia, y a pedirle (y muchísimas veces, atribuirle) milagros que no deberían estar a su alcance: los casos más flagrantes son, por ejemplo, las resurrecciones.

Retornando al contexto general del desarrollo de la devoción a la Virgen, y apoyados en una cronología más extensa, podemos concluir que ese culto se institucionalizó también como instrumento de estabilización del orden en coyunturas de crisis o grandes agitaciones. Nos referimos a algunos momentos de la historia de la cristiandad: por ejemplo, durante la respuesta a las objeciones provenientes del judaísmo, durante la ocupación musulmana de la península ibérica, cuando la escisión

de los protestantes de las filas de la Iglesia Católica, en la violenta imposición del orden colonial en América a través de la evangelización y la extirpación de idolatrías. En todas esas campañas de la Iglesia y la Corona española, la Virgen se constituyó en un instrumento privilegiado para imponer ciertos valores a la vez que, cerrando filas en su defensa, se afianzaba el compromiso de un creciente número de adeptos. El análisis que hemos esbozado sobre la iconografía sobre San Ildefonso de Toledo ilustra este proceso de flujo y reflujo de ciertas representaciones de la Virgen en función del debate con los adversarios de la Iglesia.

El conflicto por imponer ese orden religioso, político y social, esa búsqueda de limitar la permanente *inestabilidad*, lo volvemos a comprobar en el análisis de las *relaciones de causas* llevadas a cabo por la Inquisición, en la región rioplatense: las acusaciones refieren a las blasfemias y herejías hechas contra diferentes tipos de representaciones marianas y se entienden, por supuesto, como ofensas a la Iglesia de Cristo y su sagrada religión. Pero esos ataques nos muestran los rostros de los enemigos: unos personajes que cambian con el tiempo y las coyunturas (a veces son criptojudíos, otras protestantes, “afrancesados” o liberales...).

La Virgen vuelve a convertirse en el símbolo consagrado que agita la Iglesia como un estandarte y como un escudo, intentando acallar ciertas voces disonantes mediante el consenso y el temor que ese icono, esa polifacética figura que representa el poder de lo sagrado, genera en los miembros de los diferentes grupos de la sociedad y que, además de la legitimidad eclesiástica, cuenta con la fuerza del brazo secular.

Bibliografia

AA. VV.

Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa Medieval. XIX Semana de Estudios Medievales.

Estella (Pamplona): 20 al 24 de julio de 1992.

ABOU-EL HAJ, Barbara.

The medieval cults of Saints: formations and transformations.

New York: Cambridge University Press, 1994.

ACCATI, María Luisa.

“Simboli maschili e simboli femmenili nella devozione alla Madonna della Controriforma: appunti per una discussione”,

SCHULLE-VAN KESSEL, E. (comp.), *Donne e uomini nella cultura spirituale (XIV-XVII secolo).*

La Haya: Netherlands Government Publishing Office, 1986.

ACCATI, Luisa.

“El Padre Natural. Entre símbolos dominantes y categorías científicas”,

Anuario del Instituto de Estudios Histórico-sociales. N° 5. 1990. pp. 91-116.

Tandil: UNCPBA, 1990.

AGUINIS, Marcos.

La gesta del marrano.

Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1991.

AGUIRRE, José Amado.

Las apariciones de la Virgen.

Buenos Aires: Ed. San Pablo, 1995.

ALBERRO, Solange.

Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700.

México: FCE, 1988.

ALBERRO, Solange.

“Presentación. Rituales cívicos”,

Historia Mexicana, Vol. XLV.

México: Octubre-diciembre, 1995. N° 2. pp. 187-189.

ALBERRO, Solange.

“La Iglesia como mediador cultural en la Nueva España, siglos XVI-XVII: La recuperación del complejo simbólico del águila y el nopal”,

ARES, Berta, GRUZINSKI Serge.

Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.

Sevilla: EEHAA, 1997. pp. 393-414.

ALBERRO, Solange.

“Remedios y Guadalupe: de la unión a la discordia”,

GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.

México: 1997.

ALVAREZ SANTALÓ C., BUXÓ M. J., RODRÍGUEZ BECERRA S.
La religiosidad popular. Vols. I, II, y III.
Barcelona: Anthropos, Editorial del Hombre, 1989.

APPADURAI, Arjun de.
La vida social de las cosas.
México: Grijalbo, 1991.

ARANGO L., Manuel Antonio.
El teatro religioso colonial en la América Hispana.
Barcelona: 1997.

ARÉS Berta, GRUZINSKI Serge.
Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.
Sevilla: CSIC, 1997.

ARIÈS Philippe, DUBY Georges.
Historia de la vida privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII.
Madrid: Taurus, 1987 (Paris, 1985). Tomo 5.

ARROM, Silvia M.
The woman of Mexico City, 1790-1857.
California: Stanford University Press, 1985. pp 259-268.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat.
El sistema de la economía colonial.
Lima, 1982.

AVELLÁ CHÁFER, Francisco.
"Los catalanes en Buenos Aires durante el siglo XVIII. aportación al estudio de los orígenes de la sociedad rioplatense",
SAITABI. XIX.
Valencia: Universidad de Valencia. Facultad de Filosofía y Letras, 1969.

AVELLÁ CHÁFER, Francisco.
Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires.
Buenos Aires, 1983. Tomo I: 1580-1900 y Tomo II: 1901-1950.

BALMORI Diana, VOSS Stuart F., WORTMAN Miles.
Las alianzas de familias y la formación del país en América Latina.
México: FCE, 1990.

BARBA, Fernando Enrique.
"La erección de la Villa de Luján y el pleito jurisdiccional con el Cabildo de Buenos Aires",
Investigaciones y ensayos. N° 31.

Buenos Aires, pp. 263-273.

BARBERO, Estela R.
María en América.
Argentina: Lumen, 1993.

BARNAY, Sylvie.
Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge.
París: Cerf, 1999.

BARNAY, Sylvie.
La Vierge. Femme au visage divin.
Italie: Gallimard. Imprimerie Editoriale-Lloyd, 2000.

BARRAL, María E.
La Iglesia en la economía y la sociedad de una región de la campaña bonaerense. Pilar, Luján y Conchas, 1770-1820. Tesis de Licenciatura,
Luján: Universidad Nacional de Luján. 1996.

BARRAL, María E.
"La Iglesia en la Sociedad y Economía de la campaña bonaerense. El Hospicio mercedario de San Ramón de las Conchas, 1779-1821",
Cuadernos de Historia Regional N° 19.
Luján: Universidad Nacional de Luján, 1998. pp. 95-135.

BARREIRO RIVAS, José Luis.
La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval.
Madrid: Tecnos, 1997.

BASCHET, Jérôme.
"Images ou idoles?",
Annales. Histoire et Sciences Sociales. N° 2
París: Mars-avril, 1991. pp. 347-351.

BASCHET, Jérôme.
"L' image-objet",
Fonctions et Usages des images dans l' occident médiévale. Actas del VI Seminario del International Workshop on Medieval Societies.
Trapani: Erice, 17-23 de octubre de 1992. Ed. 1996.

BASCHET, Jérôme.
"Inventivité et serialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie",
Annales, Histoire et Sciences Sociales. 51.
París: 1996.

BAUER, Arnold J.
"The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in the Eighteenth and Nineteenth Centuries",

Hispanic American Historical Review. 63 (4)
USA: 1983, pp. 707-733.

BAXANDALL, Michael.
Painting and experience in fifteenth century Italy.
Oxford-New York: Oxford University Press, 1972

BAZAN Y BUSTOS, Abel.
Nociones de Historia Eclesiástica Argentina.
Buenos Aires: 1914.

BAZARTE, Alicia.
Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869).
México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia.
"La cofradía de Cosmé y Damián en el siglo XVIII",
Revista Fuentes Humanísticas, N° 18.
México: Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco. 1er. Semestre de
1999. pp. 47-53.

BECKER, Marjorie.
*Setting the Virgin on Fire: Lázaro Cárdenas, Michoacan peasants, and the Redemption
of the Mexican Revolution*.
Berkeley, C.A: University California Press, 1996.

BECHTLOFF, Dagmar.
*Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación
política y económica en una sociedad intercultural*.
México: 1996 (1992).

BECHTLOFF, Dagmar.
"La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial",
Historia mexicana. Vol. 43., oct-dic. 1993. N° 2
México: El Colegio de México, 1993. pp 251-263.

BERCEO, Gonzalo de.
Milagros de Nuestra Señora.
Madrid: 1991.

BERNAND, Carmen.
"Los caciques de Huánuco, 1548-1564. El valor de las cosas",
ARES Berta, GRUZINSKI Serge.
Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores.
Sevilla: CSIC, 1997. pp. 62-91.

BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge.
De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas.
México: FCE, 1992.

BIZZOCCHI, Roberto.

"Church, Religion, and State in the Early Modern Period",
The Journal of Modern History. Vol. 67. Supl. Dec. 1995.

BLOCH, Marc.

Los reyes taumaturgos
México: FCE, 1988 (1924).

BONNASSIE, Pierre.

La organización del trabajo en Barcelona a fines del siglo XV.
Barcelona: 1975.

BORAH, Woodrow.

"Queen of Mexico and Empress of the Americas; La Guadalupana of the Tepeyac",
Estudios Mexicanos. Vol 12, nº 2 (summer 1996). pp. 327-339.

BOURDIEU, Pierre.

Campo del poder y campo intelectual.
Buenos Aires: 1983 (1971).

BOURDIEU, Pierre.

"Diálogo a propósito de la historia cultural",
HOURCADE, Eduardo (Et Al.).
Luz y contraluz de una historia antropológica.
Buenos Aires: Biblos, 1995.

BOUZA, Fernando.

Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II.
Madrid: 1998.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis.

Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco.
Madrid: CSIC, 1990.

BOWSER, Frederick.

"The Church in the colonial middle America",
Latin American Research Review. XXV, 1.
USA: 1990

BOXER, Richard.

"The cult of Mary and the practice of misogyny",
Mary and misogyny. Women in iberian expansion overseas, 1415-1819. Some facts, francies and personalities.
Londres: 1975.

BRADING, David.

"Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico",
Journal of Latinamerican Studies.

Cambridge: 1983. 15, pp. 1-22.

BRADING, David.

Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867.

México: FCE, 1991.

BRADING, David.

Una iglesia asediada. El obispado de Michoacán, 1749-1810.

México: FCE, 1994.

BRADING, David.

Siete sermones guadalupanos.

México: 1996.

BRADING, David.

El ocaso novohispano: testimonios documentales.

México, 1996. pp. 77-153.

BRADING, David.

“La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico”,

GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.

México: 1997.

BRÉMOND C., LE GOFF J., SCHMITT J-C.

L'Exemplum.

Brepols: Turnhout, 1982.

BRONNER, F.

“Urban society in colonial, Spanish América: research trends”,

L.A.A.R., 21; 1. 1986.

BROOKS, Francis Joseph.

Parish and Cofradía in Eighteenth Century Mexico.

Ann Arbor. University Microfilm International, 1973.

BROWN, Peter.

The cult of the saints. It's Rise and Function in Late Christianity.

Chicago: University of Chicago, 1982.

BRUNET, José. Fray de la Orden de la Merced.

“La Virgen de la Merced en la devoción popular del pueblo argentino, especialmente en la ciudad y Departamento de Maipú, de la provincia de Mendoza”,

Archivum XV. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

Buenos Aires: 1991. pp. 105-120.

BRUNO, Cayetano.

Historia de la Iglesia en Argentina.

Buenos Aires. Tomo III, pp. 120-142

BRUNO, Cayetano.

“Cómo celebró Buenos Aires el dogma de la Inmaculada Concepción”,
Archivum. Revista de Historia Eclesiástica.
Buenos Aires, 1961. T. 5. pp 206-216.

BRUNO, Cayetano.

“La Virgen de Luján en la historiografía”,
Separata Investigaciones y Ensayos. Nº 32.
Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, enero-junio de 1982.

BURKE, Peter.

“The Virgin of the Carmine and The revolt of Masaniello”,
Past & Present, Nº 99.
Oxford: 1983.

BURKE, Peter.

Formas de hacer Historia.
Madrid: Alianza Iniversidad, 1994 (1ra. ed. en 1991).

BURKE, Peter.

Historia y teoría social.
México: 1997.

BURUCÚA, José E. (Comp.) y otros.

Historia de las imágenes e historia de las ideas. La escuela de Aby Arburg.
Buenos Aires: CEAL. Col. Los fundamentos de las Ciencias del Hombre. 47, 1992.

BURUCÚA José Emilio.

“Pittura e scultura in Argentina e Paraguay”,
GUTIÉRREZ Ramón (comp.),
L' arte cristiana del Nuovo Mondo. Il Barocco dalle Ande alle Pampas. Jaca Book.
Milano, 1997. pp. 402-446.

BURUCÚA José Emilio.

“Prólogo”,
BURUCÚA, José Emilio (Director del Tomo I).
Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política. Vol I.
Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1999. pp. 11-43.

BURUCÚA José Emilio, JÁUREGUI Andrea, SCHENONE Héctor.

“Circulación de grabados e imágenes religiosas en la cultura barroca de la América del Sur: un estudio de caso”,
Revista Lecturas de Historia del Arte, Nº IV.
Vitoria: Instituto Ephialte, 1994.

BUSCHIAZZO, M.

El arte oculto del cristianismo.
Adrogué: Edic. del autor, 1932.

BUSCHIAZZO, M.

Las viejas iglesias y conventos de Buenos Aires.

Buenos Aires: Edit. Beutelspacher, 1937.

BUSCHIAZZO, M.

Arquitectura religiosa popular en la Argentina.

Buenos Aires: Edic. de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos, 1942.

BUSCHIAZZO, M.

Bibliografía del Arte Colonial Argentino.

Buenos Aires: Edic. de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo. UBA, 1947.

BUSCHIAZZO M, FURLONG G.

Arquitectura religiosa colonial. Historia y análisis de unos planos.

Buenos Aires: Junta Eclesiástica Argentina, 1943.

CABANTOUS, Alain.

Histoire du blasphème en Occident, XVIe.-XIXe. siècles.

Paris: Albin Michel, 1998.

CACIOLA, Nancy.

"Through a Glass, Darkly: Recent Work on Sanctity and Society. A Review Article",
Comparative Studies. Cambridge: 1996. Vol. 38, N° 2.

CACHO BLECUA, Juan Manuel (Ed.).

Milagros de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo.

Madrid: Espasa Calpe, 1991 (s. XIII).

CAHILL, David.

"Popular religion and appropriation: The example of the Corpus Christi in eighteenth-century Cuzco",

LARR. 1996. Vol. 31, n° 2.

CALVO, Thomas.

"Calor de hogar: las familias del siglo XVII en Guadalajara",

LAVRIN, Asunción (Coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII.*

México: 1991 (1989). pp. 309-338.

CALVO, Thomas.

Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII.

México: Centre d'Études Mexicaines et Centreaméricaines, 1992.

CALVO, Thomas.

"El Zodíaco de la Nueva Eva: el culto mariano en la América Septentrional hacia 1700",

GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.
México: 1997.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro.
Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. EL discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV-XVIII.
España: UBA-Miño y Dávila, 2002.

CANITANO Rodolfo, GÓMEZ DE CANITANO Nelly.
Breve diccionario de liturgia.
Buenos Aires: Ed. Bonum, 1993.

CANTERLA Francisco, TOVAR Martín de.
La Iglesia de Oaxaca en el s. XVIII.
Sevilla: 1982.

CARBIA, Rómulo.
Historia eclesiástica del Río de La Plata.
Buenos Aires: 1914. 2 tomos.

CARDOSO Ciro F. S., PÉREZ BRIGNOLI Héctor.
"Capítulo 3- El mundo colonial (siglos XVI a XVIII)",
Historia Económica de América Latina. T. 1 Sistemas agrarios e historia colonial.
Barcelona: Editorial Crítica, 1981. (pp. 151-216)

CARMAGNANI, Marcello.
El regreso de los dioses, el proceso de la reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII.
México: FCE, 1993.

CARRASCO, Fray Jacinto.
"Penuria de sacerdotes en Buenos Aires, y estado lamentable del Santuario de Luján en los años 1835 y 1836",
Archivum T. II. Cuaderno 2.
Buenos Aires: Julio-dic. 1944.

CARROL, M. P.
The cult of the Virgin Mary, psychological origins.
Princeton: Princeton University Press, 1990.

CASAGRANDE Carla, VECCHIO Silvana.
Les péchés de la langue.
Paris: 1991.

CASAVARDE, Juvenal.
"Santos, cargos religiosos y procesos sociales",
Revista del Museo Nacional. Tomo XLV.
Lima: 1981.

CASTAÑEDA DELGADO Paulino, HERNÁNDEZ APARICIO Pilar.

La Inquisición de Lima. Tomo I (1570-1635).

Madrid: Ed. Deimos, 1989.

CASTELLS, José Manuel.

Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965).

Madrid: Taurus, 1973.

CELESTINO Olinda, MEYERS Albert.

Las cofradías en el Perú: región central.

Frankfurt/Main: Vervuert, 1981.

CERRO ARANCIBIA, Jorge del.

“La Cofradía del Satisimo Rosario y la legítima historia de San Luis (1)”,

Boletín de la Junta de Historia de San Luis.

San Luis: 1994. N° 12. pp 143-148.

CIVIL, Pierre.

Image et dévotion dans l'Espagne du XVIe siècle. Nord de Idiotes de Francisco Monzon, (1563).

Paris: 1996.

COHN, Norman.

“Cómo adquirió el tiempo una consumación”,

BULL, Malcom (compilador).

La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo.

México: FCE, s/f. pp. 33-50.

COLOQUIO HISPANO-FRANCÉS. FIESTAS Y LITURGIA/FÊTES ET LITURGIE.

ACTAS DEL COLOQUIO CELEBRADO EN LA CASA DE VELÁZQUEZ,

entre el 12 y el 14 de dic. de 1985.

Madrid: Universidad Complutense, 1988.

COMITÉ INTERNACIONAL DE CIENCIAS HISTÓRICAS; COMITÉ ARGENTINO.

Historiografía argentina (1958-1988). Una evaluación crítica de la producción histórica argentina.

Buenos Aires: 1990.

CONCOLORCORVO.

El lazarillo de los ciegos caminantes.

Ediciones Emilio Carilla. N. 24. Textos hispánicos modernos.

Barcelona: Ed. Labor S. A., 1973.

CONRAD Geoffrey W, DEMAREST Arthur A.

Religión e imperio.

Madrid: 1988.

CORBET FRANCE, Eugenio.

"La hermandad del Santo Cristo de Buenos Aires. Crónica de su origen y primeros años",

Archivum. Revista de la Junta de Historia eclesiástica. T. II Cuaderno 1;

Buenos Aires: enero-junio de 1944. pp. 49-91.

CORTABARRÍA, Jorge Juan.

"Don Juan de Lezica y Torrezuri. Actividades económicas y sociales de un gran comerciante del Buenos Aires del siglo XVIII",

Res Gesta.

Buenos Aires: Julio-dic., 1987.

CORTABARRÍA, Jorge Juan.

"La actuación lujanense de Don Juan de Lezica y Torrezuri",

Ponencias presentadas por los miembros titulares. vol I. Jornadas sobre Historia rioplatense en el período hispánico. Buenos Aires- Colonia. Nov. 1992.

Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino, 1993.

CORTABARRÍA, Jorge Juan.

"Doña Magdalena Díaz de Altamirano en los orígenes del Luján urbano",

Res Gesta. Nº 32.

Buenos Aires: 1993.

CORTABARRÍA, Jorge Juan.

El santuario de Luján, 1753-1904.

Luján: Librería de Mayo, 1994.

CORTABARRÍA, Jorge Juan.

Doña Ana de Matos y su donación de tierras en 1682 a la Virgen de Luján.

Luján: COPROTUR, 1994.

CORTI Francisco, MANZI Ofelia.

"Un espacio de pecado en las imágenes de las Cantigas de Santa María",

Temas medievales. Nº 6.

Buenos Aires, 1996.

CREMONA Guillermo, FALCÓN Julia, SAAB Jorge.

Los pagos de Luján y de Escobar hacia 1744, según el Censo levantado para la Campaña de Buenos Aires.

Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", 1985.

CRUZ, Enrique.

"De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial",

Anuario del IEHS, 12.

Tandil.

CRUZ, Enrique (Comp.).

Anuario del CEIC/I. Iglesia, Misiones y religiosidad colonial.

San Salvador de Jujuy: UNJu, 2001.

CRUZ, Enrique.

“Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de indios en Jujuy, siglo XVIII”,

CRUZ, Enrique (Comp.). *Anuario del CEIC/1. Iglesia, Misiones y religiosidad colonial.*

San Salvador de Jujuy: UNJu, 2001.

CURCIO-NAGY, Linda.

“Spectacle en Mexico colonial”,

The Americas. Vol. 52, N° 3.

USA: January 1996. pp. 275-282.

CURCIO-NAGY, Linda.

“Native icon to city protectress to Royal Patroness: ritual political symbolism and the Virgin of Remedies”,

The Americas. Vol. 52, N° 3.

USA: January 1996. pp. 367-392.

CHACÓN TORRES, Mario.

Arte virreinal en Potosí.

Sevilla: 1973.

CHAMOSA, Oscar Adolfo.

Elecciones de autoridades en las sociedades africanas de Buenos Aires, 1852-1865.

Ponencia presentada a las PRIMERAS JORNADAS DE HISTORIA RIOPLATENSE;

Montevideo: 27 al 29 de septiembre de 1995.

CHARTIER, Roger.

Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna.

Madrid: 1993.

CHARTIER, Roger.

El mundo como representación: Estudio sobre historia cultural.

Barcelona: Gedisa, 1994.

CHARTIER, Roger.

Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa.

Barcelona: Gedisa, 1995.

CHARTIER, Roger.

“Texto, símbolos y frenchness”,

HOURCADE, Eduardo (Et. Al.).

Luz y contraluz de una historia antropológica.

Buenos Aires: Biblos, 1995.

CHARTIER, Roger.

“Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”,

Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin.

Buenos Aires: 1996. pp. 73-99.

CHRISTIAN, William (Jr.)
Apariciones en Castilla y Cataluña (Siglos XIV -XVI).
Madrid: Nerea.

CHRISTIAN, William (Jr.)
"De los santos a María: un panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días",
Temas de Antropología Española
Madrid: (Ed. Carmelo LISÓN) Akal, 1976;

CHRISTIAN, William (Jr.)
Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español.
Madrid: Tecnos, 1978.

CHRISTIAN, William (Jr.)
Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.
New Jersey: Princeton University Press, 1981.

CHRISTIAN, William (Jr.)
Local Religion in Sixteenth-Century Spain.
New Jersey: Princeton University Press, 1981.

CHRISTIAN, William (Jr.)
Religiosidad local en la España de Felipe II.
Madrid: 1991 (1981).

CHRISTIAN W. , GALE Stephen, WYLIE Say.
"An introduction to the ecology of shrines in Spain",
Working Papers of the Center For Research on Social Organization.
Universidad de Michigan, 1979.

CHRISTIN Olivier, GAMBONI Darío (Sous la direction de...)
Crises de l'image religieuse. De Nicée II à Vatican II.
Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme Paris, 1999.

CHRISTOPHE, Paul.
Vocabulaire historique de culture chretienne.
Paris: Ed. Desclée, 1991

DAMIAN, Carol.
The Virgin of the Andes: Art and Ritual in Colonial Cuzco.
Miami Beach: Grassfield Press, Inc., 1995.

DARNTON, Robert.
La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia de la cultura francesa.
México: FCE, 1987 (Primera edición 1984).

DARNTON, Robert.

"Historia y antropología",

HOURCADE, Eduardo (Et. Al.).

Luz y contraluz de una historia antropológica.

Buenos Aires: Biblos, 1995.

DAUMAS, Maurice.

Images et sociétés dans l'Europe moderne (15e-18e siècle).

París: Armand Colin, 2000.

DE CERTEAU, Michel.

"La operación histórica",

LE GOFF Jacques, NORA Pierre (Compiladores).

Hacer la Historia.

Barcelona: Laia, 1974.

DE CERTEAU, Michel.

La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer.

México: Universidad Iberoamericana, 1996 (1990).

DEFOURNEAUX, Marcelin.

Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII.

Madrid: Taurus, 1973.

DEHOUE, Daniele.

"The Money of the Saint",

HOPKINS D, MEYERS A. (eds.)

Manipulating the Saints.

Hamburgo: Wayasbah, 1988. pp. 149-174.

DE IPOLA, Emilio.

Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política.

Argentina: Ariel, 1997. pp. 7-14.

DEL CARRIL, Bonifacio.

Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860.

Buenos Aires: Emecé, 1964.

DELUMEAU, Jean.

La peur en Occident.

París: Fayard, 1978 (versión española, Taurus. Madrid, 1989).

DELUMEAU, Jean de.

"La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño",

GORTARI Hira de, ZERMEÑO Guillermo.

Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes.

México: 1996. pp. 17-35

DE SOUZA, Beatriz.

"Mae negra de um povo mestico: devocao a Nossa Senhora Aparecida e identidade nacional",

Revista de Estudos Afro-Asiaticos. N° 29.

Publicacao do Conjunto Universitario Candido Mendes, mayo de 1996.

DE VOS, Jan.

"Chiapas, tierra de indios, tierra de frailes"

s/d

DÍAZ, Marisa.

Migraciones y plebe urbana en la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810.

Tesis de Licenciatura.

Luján: UNLu, 1996.

DÍAZ, Marisa.

"Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810",

Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani. Nro. 16-

17. 3ra. Serie,

Buenos Aires: 2do. Semestre de 1997 y 1ro. de 1998, pp. 7-31.

DÍEZ DE TABOADA, Juan.

"La significación de los santuarios",

ÁLVAREZ SANTALÓ, BUXÓ Y RODRÍGUEZ BECERRA Comps.).

La religiosidad popular. Vol. III. Hermandades, romerías y santuarios.

Barcelona: Anthropos, 1989.

DIEZ HURTADO, Antonio Alejandro.

Historia comunal y organización religiosa. Integración social en la comunidad de Sechura. Siglos XVI-XX.

Tesis para optar al título de Licenciado en Antropología.

Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.

DI STÉFANO, Roberto.

"El mundo rural rioplatense colonial: una cuestión abierta",

Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani".

Tercera Serie, N° 4,

Buenos Aires: 2do. semestre de 1991. pp. 117-127.

DI STÉFANO, Roberto.

"De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina: una breve discusión metodológica",

Andes. Antropología e Historia. N° 11.

Salta: Universidad Nacional de Salta, 2000. pp. 83-113.

DUBY, George.

"Historia social e ideologías de las sociedades",

LE GOFF J., NORA Pierre (Compiladores).

Hacer la Historia.

Barcelona: Laia, 1974.

DUNAND Françoise, SPIESER Jean-Michel, WIRTH Jean.
L'image et la production du sacré.
París: Meridiens Klincksieck, 1991.

DUPRONT, Alphonse.
"La religión: Antropología religiosa",
LE GOFF J., NORA P. (Comps.)
Hacer la Historia.
Barcelona: Laia, 1974. pp. 110-141.

DUPRONT, Alphonse.
Du sacré. Croisades et pèlerinages; Images et langages.
París: Gallimard, 1987.

DURKHEIM, Emile.
Las formas elementales de la vida religiosa.
Madrid: Alianza Editorial, 1993.

EDWARDS, John.
"Debate religious faith, doubt and atheism",
Past & Present. N° 12.
Oxford: Aug, 1990.

EGOAVIL, Teresa.
Las cofradías en Lima Ss. XVII y XVIII.
Lima: U.N.M. de San Marcos, 1986.

EIMERIC, Nicolau (dominico).
El manual de los inquisidores.
(Aviñón, 1376- Roma, 1578). S/F. pp. 57- 113; 221-235.

ELIADE, Mircea (Edit. In chief).
The Encyclopedia of Religion.
Varios tomos.

ELIADE, Mircea.
Lo sagrado y lo profano.
Colombia: Ed. Labor, 1994.

ELIAS, Norbert.
La sociedad cortesana.
México: FCE, 1982.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.
Documentos para la Historia Argentina. Padrones, Tomo X.
Buenos Aires: 1920-55.

FARRIS, Nancy.

La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico.

México: FCE, 1995 (1968).

FASOLINO, Nicolás.

"La Hermandad de San Pedro en la antigua diócesis de Buenos Aires",
Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica. T. II. cuaderno 2,
Buenos Aires: julio-dic. de 1944.

FERGUSON, George.

Signos y símbolos en el arte cristiano.
Buenos Aires: Emecé Editores, 1956. pp. 230-231.

FERNÁNDEZ, Mónica.

El proceso de configuración del espacio urbano en el partido de Luján (1850-1914).
Tesis de Licenciatura
Luján: UNLu, 1991.

FIERRO, Alfredo.

Sobre la religión. Descripción y teoría.
Madrid: Taurus, 1979.

FIORES Stéfano de, MEO Salvatore.

Nuevo diccionario mariológico.
Madrid: Edics. Paulinas, 1988.

FLACHAIRE, C.

Le devotion a la Vierge dans la literature catholique aux commencement du XVIIe, siecle.
París: 1957.

FLORESCANO, E. (Coord.).

Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. Simposio de Roma-
CLACSO.
México: Siglo XXI, 1975. pp. 464-485.

FLORESCANO, Enrique (Compilador).

Orígenes y desarrollo de la Burguesía en América Latina. 1700-1955.
México,

FLYNN, Maureen.

"Blasphemy and the play of anger in sixteenth-century Spain",
Past & Present, N° 149,
Oxford: nov. 1995.

FOGELMAN, Patricia.

"La población de color en la frontera bonaerense colonial. Los negros y pardos de la villa de Luján",
Signos históricos. Núm. 2.

México: UAM-Iztapalapa, julio-dic. de 1999.

FOGELMAN, Patricia.

“Elite y participación religiosa en Luján a fines del período colonial. La cofradía de Na. Sra. del Rosario”,

Cuadernos de Historia Regional. Núm. 20-21.

Luján: Departamento de Ciencias Sociales. UNLu, 2000.

FOGELMAN, Patricia.

“Representaciones marianas a través de la iconografía sobre San Ildefonso de Toledo”.

Fundación. Actas de las Primeras Jornadas de Historia de España. 1999-2000.

Buenos Aires: 2000. pp. 95-124.

FONTÁN, Manuel.

“La mujer de Kant. Sobre la imagen de la mujer en la antropología kantiana”,

CANTERLA, Cinta (Coord.)

De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz. América y Europa ante la modernidad. VII

Encuentro “La mujer en los siglos XVIII y XIX.

Cádiz., 19-21 de mayo de 1993.

FOSTER, George.

“Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América”,

Guatemala Indígena. Vol. I, N° 1.

Guatemala: 1961.

FOUCAULT, Michel.

Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión.

Argentina: Siglo XXI Editores, 1989.

FRADKIN, Raúl O.

“¿Estancieros, hacendados o terratenientes? La formación de la clase terrateniente porteña y el uso de las categorías históricas y analíticas”,

XIII Jornadas de Historia Económica.

Mendoza: 1992.

FRADKIN, Raúl O. (Comp.)

La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos.

Tomos I y II.

Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

FRANCASTEL, Pierre.

Sociología del arte.

Buenos Aires: Emecé, 1971.

FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie Hélène.

Espace et sacré en Provence, (ss. XVIIe-XVe). Cultes, Images, Confréries.

Paris: 1994.

GAETA, María Aparecida JUNQUEIRA DA VEIGA.

"O cortejo de Deus e a imagem do rei. A procissão de Corpus Christi na Capitania de São Paulo",

Historia. v. 13.

São Paulo: Universidade Estadual Paulista. UNESP, 1994,

GALLARDO, Guillermo.

"La venta de los bienes eclesiásticos en Buenos Aires",

Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica T. III, Cuaderno 2.

Buenos Aires: Julio-dic. 1945-1949.

GARAVAGLIA, Juan Carlos.

"Las actividades agropecuarias en el marco de la vida económica del pueblo de indios de Nuestra Señora de los Santos Reyes Magos de Yapeyú: 1768-1806",

FLORESCANO, E. (Coord.).

Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. Simposio de Roma-CLACSO.

México: Siglo XXI, 1975. pp. 464-485.

GARAVAGLIA, Juan Carlos.

"Historiografía de la historia agraria colonial",

Comité Internacional de Ciencias Históricas: Historiografía argentina, 1958-1988.

Buenos Aires: 1990.

GARAVAGLIA J. C., MORENO José Luis. (Comps.)

Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX.

Buenos Aires. Ed. Cántaro, 1993. Introducción. pp. 7-22.

GARCÍA, Pablo B (F.M.S).

María. Reina y madre de los argentinos. Breve reseña de historia mariana argentina.

Buenos Aires: Gram Editora, 1980.

GARCÍA AYLUARDO, Clara.

"Las cofradías como fuentes para la historia económica del México colonial",

Boletín de fuentes para la Historia económica de México. N° 3.

México: Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, enero-abril de 1991. pp. 17-22.

GARCÍA AYLUARDO, Clara.

"Sociedad, crédito y cofradía en Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aranzazu",

Historias,

México: INAH, enero-marzo, 1993.

GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.

México: 1997.

GARCÍA CABRERA, Juan Carlos.

Ofensas a Dios, pleitos e injurias: causas de idolatrias y hechicerías. Cajatambo, siglos XVII-XIX. Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina
Cusco: Monumenta Idolátrica Andina Instituto Centro Bartolomé de las Casas., 1994.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A.
La época medieval. Historia de España II.
Madrid: Alfaguara, 1973

GARCÍA JORDÁN, Pilar.
“¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1808-1860)”,
Boletín Americanista N° 34. Año XXVI.
Barcelona: 1984

GARLAND PONCE, Beatriz.
“Las cofradías en Lima. Una primera aproximación”,
RAMOS, Gabriela. (Comp.)
La venida del Reino. Cuadernos para Historia de la Evangelización en América Latina,
N° 12.
Lima: CBC, 1994.

GARNICA, Antonio.
“Las hermandades de penitencia de Sevilla en la primera mitad del siglo XVIII”.
Archivo Hispalense. LXIX, N° 210.
Sevilla: 1986.

GARRETA, Mariano.
“La devoción de San Santiago y la restauración de la armonía”,
Revista de Antropología. Una búsqueda del hombre desde el tercer mundo. Año VIII.
N° 14.
Buenos Aires: nov-dic. 1993.

GARRIDO AGUILERA, Juan Carlos.
Religiosidad popular en Jaen durante los siglos XV y XVI. Las cofradías.
Jaén: 1987.

GARRIDO ARANDA, Antonio.
La Iglesia del reino de Granada y las Indias.
Sevilla: 1979.

GASKELL, Iván.
“Historia de las imágenes”,
BURKE, Peter.
Formas de hacer Historia.
Madrid: Alianza Iniversidad, 1994 (1991).

GEERTZ, Clifford.
La interpretación de las culturas.
México: Gedisa editorial, 1991.

GEERZ, Clifford.
Conocimiento local.
Madrid: 1994.

GELMAN, Jorge.
"Cabildo y elite local. El caso de buenos Aires en el siglo XVII",
HISLA VI, Nº 6.
Lima: 2º semestre de 1985.

GILLESPIE, Alexander.
Buenos Aires y el Interior.
Buenos Aires: Ed. Hyspamérica. Biblioteca argentina de historia y política, 1986.

GINZBURG, Carlo.
El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI.
Barcelona: Muchnik Editores, 1981.

GINZBURG, Carlo.
Historia nocturna.
Barcelona: Muchnik Editores, 1991.

GINZBURG, Carlo.
Mitos, emblemas indicios. Morfología e historia.
Barcelona: Gedisa Editorial, 1994.

GOLDBERG Marta, MALLO Silvia
"La población africana en Buenos Aires y su campana. Formas de vida y subsistencia (1750-1850)",
Temas. Revista de la Sección de África y Asia. Fac. de F. y L.-UBA, núm. 2.
Buenos Aires: 1993.

GONZALBO AIZPURU, Pilar.
"Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús",
GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.
Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.
México: 1997.

GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar.
"La Revolución Francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario (1810-1815)",
Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani". Tercera Serie, Nº 3,
Buenos Aires: 1er. semestre de 1991. pp. 7-27.

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)
Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.
Huelva: Universidad de Huelva, 2000.

GONZÁLEZ CRUZ, David.

“Los *dioses* de la guerra: propáganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen”,

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)

Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.

Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp. 29-49.

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.).

Ritos y ceremonias en el Mundo Hispánico durante la Edad Moderna.

Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

GONZÁLEZ ESCOTO, Armando.

“Erección de la cofradía de Nuestra Señora de Zapopan”.

Estudios Históricos. v. 3,

Gualadajara: 1979.

GONZÁLEZ GÓMEZ, Juan Miguel.

“Sentimiento y simbolismo en las representaciones marianas de la Semana Santa de Sevilla”,

SANCHEZ HERRERO José, MORENO Isidoro, BERNALES Jorge, GONZÁLEZ Juan M., SANZ Ma. J., CAMPOS CAMACHO José. C..

Las cofradías de Sevilla, Historia, Antropología, Arte.

Sevilla: 1985. pp. 119-183.

GRAEF, Hilda.

“Mary, a history of doctrine and devotion”,

From the beginning to the eve of Reformation. Ttomo I.

Nueva York: 1963.

GRAEF, Hilda.

María. La Mariología y el culto mariano a través de la historia.

Barcelona: 1968.

GRAFF, Gary Wendell.

Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish-American Frontier Society, 1600-1755.

University Microfilms International. Ann Arbor, 1973.

GRAN DICCIONARIO SALVAT. Tomo 3.

Barcelona: Ed. Salvat, 1992.

GREENLEAF, Richard.

“La Hermandad de la Inquisición: la cofradía de San Pedro Mártir del México colonial”,

Inquisición y sociedad en el México colonial.

Madrid: Porrúa-Turanzas, 1985.

GREYERZ, Kaspar Von.

“Sanctity, Deviance and the People of Late Medieval and Early Modern Europe. A Review Article”,

Comparative Studies. Vol. 27, N° 2:
Cambridge: 1985.

GRIGNION DE MONTFORT, San Luis María de.
Tratado de la Verdadera Devoción a la Santísima Virgen.
Buenos Aires: Lumen, 1989 (redactado a principios del siglo XVIII; Primera edición en 1842).

GRUZINSKI, Serge.
La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.
México: FCE, 1991.

GRUZINSKI, Serge.
"Familias, santos y capellanías: bienes espirituales y estrategias de familiares en la sociedad indígena, siglos XVII y XVIII",
Familia y poder en Nueva España. Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades.
México: 1991.

GRUZINSKI, Serge.
La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019).
México: FCE, 1994.

GRUZINSKI, Serge.
El pensamiento mestizo.
Barcelona: Ed. Paidós, 2000.

GRUZINSKI, Serge.
"Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories'",
Annales. Histoire, Sciences Sociales. Num. 1.
París: Éditions de l'EHESS, Janvier-Février 2001.

GRUZINSKI Serge, WACHTEL Nathan (sous la direction de).
Le nouveau monde-mondes neoveaux. L'expérience américaine.
París: Editions de l'EHESS, 1996.

GUEREAULT, Juan A.
La Virgen de Luján y su santuario.
Buenos Aires: 1962 y 1972.

GUERREAU, Alain.
"La dominación de la Iglesia",
El feudalismo. Un horizonte teórico.
Barcelona: Crítica, Grijalbo, 1984.

GUERRERO LOVILLO, José.
Las Cántigas de Santa María. Estudio arqueológico de sus miniaturas.
Madrid, 1949.

HALPERIN DONGHI, Tulio.

Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla.

Buenos Aires: Siglo XXI, 1970.

HALPERÍN DONGHI, Tulio.

“Una estancia en la campaña de Buenos Aires, Fontezuela, 1753-1809”,

FLORESCANO, Enrique.

Haciendas latifundios y plantaciones en América Latina.

Simposio de Roma - CLACSO.

México: Siglo XXI, 1975. (pp. 447- 464).

HALPERÍN DONGHI, Tulio.

“Clase terrateniente y poder político en Buenos Aires, 1820-1930”,

Cuadernos de Historia Regional, 15.

Luján: UNLu, 1992.

HOPKINS Diane Elizabeth, MEYERS Albert.

Manipulating the Saints.

Hamburgo: Wayasbah, 1988.

HOURCADE Eduardo, GODOY Cristina, BOTALLA, Horacio.

Luz y contraluz de una historia antropológica.

Buenos Aires: Biblos, 1995.

JAMES, Mervyn.

“Rytual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town”,

Past & Present. Nº 98;

Oxford: 1983.

JASCA, Adolfo.

Las Iglesias de Buenos Aires.

Buenos Aires: Itinerarium, 1983.

JÁUREGUI Andrea, BURUCÚA José Emilio.

Una serie de pinturas cuzqueñas de Santa Catalina: historia, restauración y química.

Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998.

JÁUREGUI Andrea, PENHOS Marta.

“Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte”,

BURUCÚA, José Emilio (Director del Tomo I).

Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política. Vol I.

Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1999. pp. 45-103.

JIMÉNEZ GUERRERO, José.

“¿Marginadas u olvidadas? Presencia de la mujer en el movimiento cofrade malagueño en la frontera de los siglos XIX y XX”,

AA. VV.

Cofradía, Historia Social. Estudio sobre la Semana Santa malagueña.

Málaga: 1997.

JIMÉNEZ LOZANO, José y otros.

Pecado, poder y sociedad en las Historias.

Valladolid: Instituto de Historia Simancas. Universidad de Valladolid, 1992.

JOHNSON, Lyman.

The artisans of Buenos Aires during the viceroyalty, 1776-1810.

The University of Connecticut, Ph. D.

Michigan: Ann Arbor, 1974.

JOHNSON, Lyman.

“Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810”,

Desarrollo Económico, vol. 16. Núm. 68.

JOHNSON, Lyman.

“La historia de precios de Buenos Aires durante el período virreinal”,

JOHNSON Lyman, TANDETER Enrique (Compiladores).

Economías coloniales. Precios y salarios en América Latina, siglo XVIII.

Buenos Aires: FCE, 1992.

JORDAN, Michael.

La Virgen María. Biografía no autorizada.

Buenos Aires: Ediciones B, Grupo Zeta, 2003 (2002).

JULIA, Dominique.

“La religión: Historia religiosa”,

LE GOFF Jacques, NORA Pierre. (Comps.)

Hacer la Historia.

Barcelona: Laia, 1974. pp. 143-174.

KEITH, Robert G.

Reseña sobre: *Las cofradías en el Perú: Región central*, de CELESTINO Olinda, MEYERS Albert. Frankfurt am Main: Verlag Klaus Dieter Vervuert, 1981.

Reseña en: *HAHR*, 63.1,

USA: february, 1983.

KONRAD, Herman W.

Una Hacienda Jesuita en México Colonial. Santa Lucía, (1576-1767).

México: FCE, 1987 (1980).

KOSSOK, Manfred.

El Virreinato del Río de La Plata.

Buenos Aires: Hyspamérica, 1986.

LAFAYE, Jacques.

Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas.

México: FCE, 1984.

LAFAYÉ, Jacques.

Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México.

México: FCE, 1993.

LAFUENTE MACHAIN, R. de.

Los portugueses en Buenos Aires, siglo XVII.

Madrid: 1931.

LARA RÓDENAS, Manuel José de.

“Los mundos devotos en la Huelva del Antiguo Régimen: perfiles y contextos”,

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)

Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.

Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp. 127-152.

LAVIÑA, Javier.

“Sin sujeción a Justicia: Iglesia, cofradías e identidad afroamericana”,

Estrategias de poder en América Latina.

Barcelona: Universidad de Barcelona, Septiembre de 2000. pp. 151-163.

LAVRIN, Asunción.

“El capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a finales del siglo XVIII”,

FLORESCANO, Enrique (Compilador).

Orígenes y desarrollo de la Burguesía en América Latina. 1700-1955.

México,

LAVRIN, Asunción.

“La congregación de San Pedro, una cofradía urbana del México colonial”,

Historia mexicana, v. 29., n. 4

México: 1980.

LAVRIN, Asunción.

“Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII”,

BAUER, Arnold (Comp.)

La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XVIII.

México: INAH, 1986.

LEASE, Gary.

“Denunciation as a Tool of Ecclesiastical Control: The Case of Roman Catholic Modernism”,

The Journal Modern History. V. 68. N° 4.

Dec. 1996.

LEFOUIN, Claire.

Marie dans la littérature française du Moyen-Âge à nos jours.

Paris: 1998.

LE GOFF, Jacques.

“Las mentalidades: una historia ambigua”,

LE GOFF Jacques, NORA Pierre. (Comps.)

Hacer la Historia.

Barcelona: Laia, 1974.

LE GOFF, Jacques.

La Naissance du Purgatoire.

París: 1981.

LE GOFF, Jacques.

Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso.

Barcelona: Paidós Básica, 1991.

LEPICIER, A. M.

Mater Dolorosa, notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de Notre-Dame des Douleurs.

Nivelles: 1948.

LEVI, Giovanni.

La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII.

Madrid: Nerea, 1990.

LEVI, Giovanni.

Sobre microhistoria.

Buenos Aires: Ed. Biblos, 1993.

LEVI, Giovanni.

“Los peligros del geertzismo”.

HOURCADE Eduardo, GODOY Cristina, BOTALLA, Horacio.

Luz y contraluz de una historia antropológica.

Buenos Aires: Biblos, 1995.

LEVI D'ANCONA, M.

The iconography of the Immaculate Conception in the middle ages and early renaissance.

Nueva York: 1957.

LEWIN, Boleslao.

El Judío en la época colonial. Un aspecto de la historia rioplatense.

Buenos Aires: 1939.

LEWIN, Boleslao.

Los criptojudíos. Un fenómeno religioso y social.

Buenos Aires: 1987.

LÓPEZ, Roberto.

“Devociones y cultos marianos en Galicia durante la Edad Moderna”.

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)

Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.

Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp. 51-88.

LÓPEZ MARTINEZ, Antonio Luis.

La economía de las órdenes religiosas en el Antiguo Regimen.

Sevilla: Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Sevilla, 1992.

LÓPEZ MENDEZ, Ester C.

“Imágenes del milagro. Análisis plástico”,

Boletín del Instituto San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta. Nº 41.

Salta: 1992-1993. pp 57-64.

LORANDI Ana María, SCHAPOSCHNIK Ana Edith.

“Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca”,

Journal Société des Américanistes. Vol. 76.

París: 1990.

LORETO LÓPEZ, Rosalva.

“La fiesta de la Concepción y las entidades colectivas: Puebla (1619-1636)”,

GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.

México: 1997.

LOZANO MOUJÁN, J. M.

Apuntes para la historia de nuestra pintura y escultura. Tomo I.

Buenos Aires: 1922. p. 180.

LUQUE ALCAIDE, Elisa.

“Recursos de la cofradía de Aránzazu de México ante la Corona (1729-1763)”,

Revista de Indias. Vol. LVI, Nº 206

Sevilla, 1996. pp. 205-218.

LUQUE ALCAIDE Elisa, SARANYANA Josep Ignasi.

Cap. XVIII. “Formación y vida cristiana (III). Cofradías de fieles. Arte religioso. Teatro evangelizador”,

La Iglesia católica en América.

Madrid: Cols. MAPFRE 1492, 1992.

LUQUE ALCAIDE Elisa, SARMIENTO Miguel.

“Informe del Arzobispo de México Alonso Núñez de Haro sobre las cofradías de México”,

Hispania Sacra. Nº 46.

Madrid: 1994.

LUQUI LAGLEYZE, Julio.

Las iglesias de la ciudad de la Trinidad y Puerto de Santa María de los Buenos Aires (1536-1810).

Buenos Aires: 1981.

MACLEOD, Murdo.

“The social and Economic Roles of Indian Cofradías in colonial Chiapas”

s/d

MADOZ, José.

San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del Arcipreste de Talavera. Estudio y edición crítica de la Vida de San Ildefonso y de la traducción del tratado De perpetua virginitate sanctae Mariae contra tres infideles, por el Arcipreste de Talavera.

Madrid: 1943

MALE, E.

L'art religieux apres le Concile de Trente.

París: 1951.

MALLO, Silvia.

“Sacerdotes y feligreses en el Río de la Plata. La transición del siglo XVIII al XIX”,
Estudios. Investigaciones. Iglesia, Sociedad y Economía Colonial. Nº 22.

La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1995.

MANZI, Ofelia.

“La Virgen María e los orígenes de la iconografía cristiana”,

Argos, 11-12.

Argentina: 1987-1988.

MANZI, Ofelia.

“Textos para la determinación del espacio sagrado”,

Temas Medievales. Nº 1.

Buenos Aires: PRIMED, 1991.

MARILUZ URQUIJO, J.

“El inidiano en la Corte. La Real Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe”,

MARILUZ URQUIJO, OMACINI, ARDUY.

Tres estudios novohispanos. Sociedad, Letras y Artes.

Buenos Aires: Libros de HispanoAmérica, 1983. pp. 7-43.

MARIN, Louis.

Des pouvoirs de l' image. Gloses.

París: Seuil, 1993.

MARQUIEGUI, Dedier Norberto.

Estancia y poder político en un partido de la campaña bonaerense (Luján, 1756-1821).

Buenos Aires: Cuadernos Simón Rodríguez-Editorial Biblos, 1990.

MARTÍNEZ ALCALDE, Juan.

Hermandades de gloria de Sevilla. La historia. El patrimonio. Sus imágenes.

Sevilla: Servicio de publicaciones del Boletín de las Cofradías de Sevilla, 1988.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo.

“La virgen del licenciado Zuazo”,

GARCÍA AYLUARDO Clara, RAMOS MEDINA Manuel.

Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.

México: 1997.

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, Palma.

Ídolos e imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español.

Valladolid: 1990. pp. 128, 183; y pp- 170-183.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO Ma. Del Pilar, WOBESER Gisela Von Wobeser, MUÑOZ CORREA Juan Guillermo.

Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial.

México: UNAM, 1998.

MAYO, Carlos.

“Los novicios y terciarios del Convento-hospital Santa Catalina de Buenos Aires (1780-1820)”

Separata VI Congreso Internacional de Historia de América. Tomo VI.

Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1982.

MAYO, Carlos.

“Treinta años de historia social colonial rioplatense”

Historiografía argentina (1958-1988).

Buenos Aires: 1990.

MAYO, Carlos Alberto.

Los bellemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1820).

Sevilla; Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla. Sección Historia V Centenario del Descubrimiento de América; Nº 13, 1991.

MAYO, Carlos.

“Landed but not Powerful: The Colonial Estancieros of Buenos Aires (1750-1810)”

H.A.H.R., 71; 4.

USA: 1991.

MAYO Carlos, FERNÁNDEZ Ángela.

“Anatomía de una estancia colonial bonaerense (1750-1810)”

FRADKIN, Raúl O. (Comp.)

La historia agraria del Río de la Plata colonial. Los establecimientos productivos.

Buenos Aires: CEAL, 1993. pp. 67-120.

MAYO Carlos, FERNÁNDEZ Ángela.

“Anatomía de la estancia Eclesiástica”

Estudios. Investigaciones. Iglesia, Sociedad y Economía Colonial. Nº 22.

La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1995.

MAYO Carlos, PEIRE Jaime.

“Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)”

Revista de Historia de América.

Buenos Aires: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Nro. 112, Julio-dic. de 1991.

MEDINA, José Toribio.

La Inquisición en el Río de la Plata. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provincias del Plata.

Buenos Aires: Huarpes, 1945.

MEDINA, José Toribio.

Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile.

Santiago de Chile: 1952.

MENA GARCÍA, Carmen.

“Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles o *de los negritos* de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá”,

AA. VV

Estrategias de poder en América Latina.

Barcelona: Universidad de Barcelona, Septiembre de 2000. pp. 129-150.

MENDOZA, Zoila.

“Las cofradías en el Perú”,

Allpanchis. Vol. 17. n. 20.

Cusco: 1982.

METZ, René.

Historia de los concilios.

Barcelona: Oikos-Tau, 1971.

MEYERS Albert, HOPKINS, Diane E. (Editors).

Manipulating the saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America.

Hamburgo: Wayasbah, 1988.

MILLS, Kenneth.

“The limits of religious coercion in mid-colonial Peru”,

Past & Present, N° 145.

Oxford: 1994.

MIMOUNI, Simon Claude.

Dormition et Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes.

Théologie historique 98.

France: 1995.

MIRES, F.

La Colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica.

San José: Ed. DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), 1987.

MOLINA, Raúl.

“Leyenda e historia de la Virgen de Luján”,

Boletín de la Academia Nacional de la Historia. Vol. XL.

Buenos Aires, 1967. pp. 152-197.

MORENO, Andrés.

"Histeria y control de la mujer en España: una estrategia en la construcción del ideal de género",

CANTERLA, Cinta (Coord.)

De la Ilustración al Romanticismo. Cádiz. América y Europa ante la modernidad. VII Encuentro "La mujer en los siglos XVIII y XIX".

Cádiz: 19-21 de mayo de 1993.

MORENO, José Luis.

"La Casa de Niños Expósitos en Buenos Aires: los conflictos en los primeros años, condiciones de vida y mortalidad, 1779-1800",

III Encuentro argentino-chileno de estudios históricos.

Buenos Aires: 1999.

MORENO, José Luis.

"Población y sociedad en el Buenos Aires rural a fines del siglo XVIII",

GARAVAGLIA J. C., MORENO José Luis. (Comps.)

Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX.

Buenos Aires. Ed. Cántaro, 1993. pp. 22-48.

MORENO José Luis, GUTIERREZ, Leandro.

"La estructura social de la Iglesia porteña",

Historia Integral Argentina. Vol. I, El país nuevo.

Buenos Aires: CEAL, 1980. pp. 96-112

MÖRNER, Magnus.

"La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes",

FLORESCANO, Enrique.

Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. Simposio de Roma-CLACSO.

México: Siglo XXI, 1975. pp. 15-49.

MÖRNER, Magnus.

Cap. 4. "Economía rural y sociedad colonial en las posesiones españolas de Sudamérica",

BETHELL, Leslie (Comp.).

Historia de América Latina.

Barcelona: (Cambridge University Press). Ed. Crítica, 1990.

MORSE, Richard M.

"El desarrollo de los sistemas urbanos en las Américas durante el siglo XIX",

HARDOY-SCHAEDEL.

Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de su historia.

Buenos Aires: SIAP, 1975. pp. 263-290.

MOÛTOKIAS, Zacharías.

Contrabando y control colonial en el siglo XVII.

Buenos Aires: CEAL, 1989.

MOUTOKIAS, Zacharías.

Redes, autoridad y negocios: racionalidad empresaria y consenso colonial en Buenos Aires (segunda mitad del siglo XVIII).

Mimeo. 1993.

MOUTOKIAS, Zacharías.

¿Por qué los contrabandistas no hacen trampa?: redes sociales, normas y empresa en una economía de no mercado (el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII).

Mimeo. 1996.

MULVEY, Patricia Ann.

The Black Lay Brotherhoods of colonial Brazil: A History.

Ann Arbor. United Microfilms International, 1976.

MULVEY Patricia Ann, CROUCHE Barry A.

“Black Solidarity”,

HOPKINS D., MEYERS A.

Manipulating the Saints.

Hamburgo: Wayasbah, 1988.

MUÑOZ FERNANDEZ, Angela.

“Las mujeres en los ámbitos institucionales de la religiosidad laica: las cofradías devocionales castellanas (ss. XV-XVI)”,

Religiosidad femenina: expectativas y realidad (ss. VIII-XVIII). Al Mudayna, n° 7.

Madrid: 1991.

MURPHY, James.

La retórica en la Edad Media.

México: FCE, 1986 (1974). pp. 371-380.

MUSEO MUNICIPAL DE ARTE HISPANOAMERICANO “ISAAC FERNÁNDEZ BLANCO”.

Devoción y sugestión de las imágenes de vestir.

Buenos Aires: Museo Municipal de Arte Hispanoamericano “Isaac Fernández Blanco”, 1970.

MUSEO NACIONAL DE ARTE DECORATIVO.

El arte luso-brasileño en el Río de La Plata.

Exposición patrocinada por la Embajada de Brasil.

Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia, 18 de octubre de 1966.

MUSEO NACIONAL DE BELLAS ARTES.

Salvando alas y halos. Pintura colonial y restaurada.

Buenos Aires: Museo Nacional de Bellas Artes, 1989.

NEBEL, Richard.

Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México.

México: FCE, 1995.

NICOLLET, LE GOFF, DUBY y otros.

Niveles de cultura y grupos sociales.

México: Siglo XXI, 1977.

NUTINI Hugo, BELL Betty.

Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural.

México: FCE, 1989.

OLIVIER, Ernesto Luis.

“El Cristo de Buenos Aires”,

Archivum. Revista de la Junta de Historia eclesiástica. T. II. Cuaderno 1;

Buenos Aires: Enero-junio de 1944. pp. 93-108.

OUTES, Félix.

“Iconografía de Buenos Aires colonial”,

Resención bibliográfica del Arq. BUSCHIAZZO, J.

Boletín de la Comisión Nacional de Museos y Monumentos Históricos. N° 3.

Buenos Aires: 1940.

OWEN HUGHES, Diane.

“Distinguishing signs: ear-rings, Jews and Franciscan rethoric in the italian renaissance city”,

Past & Present, N° 112.

Oxford: Aug. 1986.

PAGDEN, Anthony.

Spanish imperialism and the polithical imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Polithical Theory 1513-1830.

Yale: 1990.

PANOFSKY, Erwin.

Essais d'iconologie.

París: Gallimard, 1967.

PAYÁ PINILLA, Rafael.

Mis vírgenes favoritas. Historia, tradición y romerías.

Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1994.

PEIRE, Jaime.

“Estudio social y económico de los mercedarios de México y el Caribe, 1773-1790”,

Jahrbuch für geschichte. von staat, wirtschaft und gesseschaft lateinamerikas.

Alemania: 1989. pp 113-135.

PEIRE, Jaime.

“La manipulación de los capítulos provinciales, las élites y el imaginario socio-político colonial tardío”,

Anuario de Estudios Americanos. Separata del tomo L. Nº 1.
Sevilla: 1993.

PEIRE, Jaime.

“Iglesia, Poder y Sociedad en la América Colonial temprana”,
Documentos de Trabajo.

Luján: Secretaría de publicaciones, Departamento de Ciencias Sociales. UNLu, 1995.

PEIRE, Jaime.

El taller de los espejos. Iglesia e Imaginario (1767-1815).

Buenos Aires: Ed. Claridad, 2000.

PEIRE, Jaime.

“De la dominación suave y dulce a la traición. La Iglesia de la Transición 1808-1815”,
CRUZ, Enrique (Comp.).

Anuario del CEIC/1. Iglesia, Misiones y religiosidad colonial.

San Salvador de Jujuy: UNju, 2001.

PEIRE Jaime, MAYO Carlos.

“Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)”,

Revista de Historia de América. Nº 112.

Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Julio-dic. 1991. pp. 147-157.

PELIKAN, Jaroslav.

Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture.

New Haven: Yale University Press, 1996.

PENHOS Marta, SIRACUSANO Gabriela.

“Aventuras y desventuras de un gobernador en la selva chaqueña. Estrategias representativas para una reivindicación difícil”,

Imágenes-Palabras-Sonidos. Prácticas y Reflexiones. IV Jornadas – 2000. Estudios e Investigaciones.

Buenos Aires: Instituto de Teoría e Historia del Arte “Julio E. Payró”, 2000. pp. 131-144.

PEÑA, Enrique.

Documentos y planos relativos al periodo edilicio colonial en la ciudad de Buenos Aires. Tomo I

Buenos Aires: 1910.. pp. 112-113 y 129.

PEREIRA, Maria Cristina C. L.

“As esculturas do claustro de Moissac: lógicas de representação e funções das imagens”,

Signum.

Sao Paulo: 1998. pp. 45-75.

PÉREZ DE TUDELA, María Isabel.

“El espejo mariano de la feminidad en la Edad Media Española”,

Anuario Filosófico. Vol. XXVI/3.

Navarra: Universidad de Navarra, 1993.

PÉREZ FUENTES, Gerardo.

“Un santuario mariano en Catamarca: la catedral basílica de Nuestra Señora del Valle”,

Archivum XV. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

Buenos Aires: 1991. pp. 89-104.

PÉREZ-ROCHA, Emma.

“Mayordomías y cofradías del Pueblo de Tacuba en el siglo XVIII”,

Estudios de Historia Novohispana. Vol. VI.

México: 1978.

PERLECHE ROGGERO, Daniel.

“Cofradías españolas de América. La Vera Cruz de Lima”,

Comunicación presentada *al Congreso Mundial de Cofradías y Vera Cruz*.

Sevilla: 19-22 de marzo de 1992.

PERNOUD, Regine.

La Vierge et les Saints au Moyen Âge.

Paris: 1998 (1984).

PESCADOR, Juan Javier.

“Devoción y crisis demográfica: la cofradía de San Ignacio de Loyola, 1761-1821”.

Historia mexicana, v. 29, n. 3.

México: 1990.

PESCADOR, Juan Javier.

De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820.

México: El Colegio de México, 1992.

POOLE, Deborah.

“Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)”,

Allpanchis. Vol. XVI, Nº 19.

Cusco: 1982.

POOLE, Stafford (Review article by)

“Our Lady of Guadalupe: an ambiguous symbol”.

The Catholic Historical Review. Vol. LXXXI. Nº 4.

Oct. 1995.

POOLE, Stafford.

The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797.

Tucson: University of Arizona Press, 1995.

POWIS, J. K.

"Review Article. Repression and Autonomy: Christians and Christianity in the Historical Work of Jean Delumeau",
The Journal of Modern History. V. 64; N° 2.
June, 1992.

PRESAS, Juan Antonio.
Nuestra Señora de Luján y Sumampa. Estudio Crítico-histórico, 1630-1730.
Morón: Ediciones Autores Asociados, 1974.

PRESAS, Juan Antonio.
Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico. 1630-1730.
Buenos Aires: 1980.

PRESAS, Juan Antonio.
Doña Ana de Matos. La Dama que con la Virgen fundó a Luján, 1615-1698.
Morón: 1990.

PRESAS, Juan Antonio.
Historial del Luján-Mariano. 1630-1992.
Buenos Aires: 1993.

PRÉVOST, Bertrand.
"Pouvoir ou efficacité symbolique des images",
L'homme. Revue française d'anthropologie. 165.
Paris: Ed. au Lab. d'anthropologie sociale, Collège de France - EHESS, janvier/mars
2003. pp. 275-282.

PROVOST, Georges.
La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII et XVIII siècles.
Paris: 1998.

PUSINERI SCALA, Carlos A.
"El oratorio de San Carlos en la Estancia de Olivares",
Estudios Paraguayos. Revista de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la
Asunción". XVII, Nros. 1-2.
Asunción: UCNSA, 1989-1993. pp 121-147.

QUERÉ, France.
Les femmes de l'Évangile.
Paris: Éditions du Seuil, 1982.

RAMOS, Gabriela (Comp.).
La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI- XX.
Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina.
Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1994.

RAMOS MEDINA, Manuel.
Imagen de santidad en un mundo profano. Historia de una fundación.
México: UIA. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia, 1990.

RAMOS MEDINA, Manuel (Coord.).

Memoria del II Congreso Internacional: El monacato femenino en el Imperio Español; Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios.

México: 1995.

RAVIGNANI, Miguel Emilio.

"Desarrollo agropecuario y social en el partido de la Villa de Luján durante la segunda mitad del siglo XIX".

Luján, 1988 (Mimeo).

REINGOLD, Paula Verónica.

Nuestra Señora del Carmen. Madre en la vida y en la muerte.

Buenos Aires: Editorial Santa María, s/f

REVEL, Jacques.

"Microanálisis y construcción de lo social",

Anuario del IEHS 10,

Tandil: UNCPB, 1995.

REVEL, Jacques.

Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience.

Paris: Gallimard Le Seuil, 1996.

RIBERA Adolfo Luis, SCHENONE Héctor.

El arte de la imaginería en el Río de La Plata.

Buenos Aires: Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires, 1948.

RICARD, Robert.

La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572.

México: FEC., 1995 (1947).

RICE, Prudence M.

"Wine and 'Local Catholicism' in Colonial Moquegua, Perú",

CLAHR. Vol 4. N° 4.

Fall: 1995. pp. 368-404.

RILEY, James Denson.

"Santa Lucía: desarrollo y administración de una hacienda jesuita en el siglo XVIII",

FLORESCANO, Enrique (Comp.).

Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. Simposio de Roma-CLACSO.

México: Siglo XXI, 1975. (pp. 242-273).

RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy.

"Devoción Mariana Privada en el Buenos Aires Virreinal",

Investigaciones y Ensayos. Boletín de la Academia Nacional de la Historia.

Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1984. pp 191-209.

RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy.

“La presencia de América en la España del seiscientos. El culto a la Virgen de Copacabana”,

Páginas sobre Hispanoamérica Colonial. Sociedad y cultura, 2.

Buenos Aires: 1995. pp. 47-78.

RÍPODAZ ARDANAZ, Daisy (dirección y estudio preliminar).

Imaginería y piedad privada en el interior del Virreinato rioplatense.

Buenos Aires: 1996.

RIVAS ÁLVAREZ, José Antonio.

Miedo y Piedad: Testamentos Sevillanos del Siglo XVIII.

Sevilla: 1986.

RODRÍGUEZ, Jeanette.

Our Lady of Guadalupe. Faith and Empowerment among Mexican-American Women.

Austin: University of Texas Press, 1994.

RODRÍGUEZ, Jorge.

“La mano de obra de origen africano en Luján y su campaña durante el siglo XVIII y primeras décadas del siguiente. El caso de la chacra de la Virgen de Luján”.

Luján: 1990 (Mimeo).

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador.

“Religión y fiestas en Andalucía. Reflexiones metodológicas”,

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)

Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.

Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp. 153-168.

ROGGERO, Enrique D.

La Archicofradía del Santísimo Sacramento. Su origen, Antecedentes y Estatutos.

Lima: Editorial “Alfama” (Talleres de “La tradición S. A.”), 1933.

ROMERO SAMPER, Milagrosa.

“El Expediente General de Cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental”,

Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica de España. Año 40.

Madrid: CEH-CSIC, enero-junio de 1988. pp. 205-243.

ROMERO SAMPER, Milagrosa.

Las cofradías en el reformismo de Carlos III.

Madrid: 1991.

RUBIAL GARCÍA, Antonio.

“Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”,

Estudios de Historia Novohispana, N° 18.

México: 1998.

RUBIAL GARCÍA Antonio, GARCÍA AYLUARDO Clara.

La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico.

México: 1991. pp. 9-17; 77-79 y 99-103.

RUSELL-WOOD, A. J. R.

Fidalgos and Filanthropist. The Santa Casa da Misericordia of Bahia, 1550-1755.

London and Berkeley: 1968.

RUSELL-WOOD, A. J. R.

"Prestige, Power and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador",

The Hispanic American Historical Review. (HAHR). Vol. 69. Number 1;

February 1989. pp. 61-90.

SAINT YVES, Pierre.

Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos (1908).

Madrid: 1985.

SALA I VILÁ, Nuria.

"Gobierno colonial, Iglesia y poder en Perú. 1784-1814",

Revista Andina, Año 11, N° 1.

Lima: julio de 1993.

SALERNO, Elena.

Las cofradías. Un pequeño espejo del Buenos Aires colonial.

Luján: 1991 (Mimeo).

SALLMANN, Jean-Michel.

"Lo imaginario en el mundo mediterráneo de la época moderna",

GORTARI Hira de, ZERMENO Guillermo.

Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes.

México: 1996. pp. 37-50.

SALVAIRE, Jorge. (un sacerdote de la Congregación de la Misión)

Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros y su culto. Tomos I y II.

Buenos Aires: Imprenta de Pablo Coni, 1885.

SANCHEZ BELLA, Ismael.

Iglesia y estado en la América Española.

Pamplona: 1990.

SANCHEZ HERRERO, José.

"El origen de las cofradías de semana santa o de pasión en la península ibérica",

Temas Medievales., n° 6,

Buenos Aires, 1996.

SANCHEZ HERRERO José, MORENO Isidoro, BERNALES Jorge, GONZÁLEZ Juan M., SANZ Ma. J., CAMPOS CÁMACHO José C.

Las cofradías de Sevilla, Historia, Antropología, Arte.
Sevilla: 1985. pp. 1-35, 119-183.

SANCHEZ HERRERO, José.

“Las cofradías sevillanas. Los comienzos”,

SANCHEZ HERRERO José, MORENO Isidoro, BERNALES Jorge, GONZÁLEZ Juan M., SANZ Ma. J., CAMPOS CAMACHO José C.

Las cofradías de Sevilla, Historia, Antropología, Arte.

Sevilla: 1985. pp. 9-34.

SANSÓN, Tomás.

“La piedad mariana en Uruguay”,

La religiosidad popular en Uruguay; perspectiva histórica y situación actual.

Montevideo: 1992-1993 (Mimeo).

SANSÓN, Tomás.

Contribución para una historia de la piedad mariana en Uruguay: evolución y características.

Montevideo: 1994 (Mimeo).

SANTAMARÍA, Daniel J.

La religiosidad popular argentina.

Buenos Aires: 1991.

SANTAMARÍA, Daniel J.

“La religiosidad popular en Jujuy en el siglo XVIII”,

CRUZ, Enrique (Comp.).

Anuario del CEIC/1. Iglesia, Misiones y religiosidad colonial.

San Salvador de Jujuy: UNJu., 2001.

SANTOS MARTÍNEZ, Pedro.

“La devoción mariana en Mendoza. Notas históricas”,

Archivum XV. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

Buenos Aires: 1991. pp. 57-66.

SARASÚA, Carmen.

Criados, nodrizas y amos. El servicio doméstico en la formación del mercado de trabajo madrileño, 1758-1868.

Madrid: Siglo XXI, 1994. pp. 52-61.

SCARELLA, Antonio.

Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján.

Luján: 1925; 1932.

SCHEER, Monique.

“From Majesty to Mystery: Change in the Meanings of Black Madonnas from the Sixteenth to Nineteenth Centuries”,

The American Historical Review. Vol. 107. Number 5.

USA: December 2002. pp. 1412-1440.

SCHENONE, Héctor.

Iconografía del arte colonial. Vol. II.

Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992. pp. 22-24; 438; 467-468.

SCHENONE, Héctor.

Iconografía del Arte colonial. Jesucristo.

Buenos Aires: Fundación Tarea, 1993. pp. 35-153; 185-187; 351 y 355.

SCHMITT, Jean-Claude.

La herejía del santo lebré. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII.

Barcelona: Muchnik Editores, 1984.

SCHMITT, Jean-Claude.

Historia de la superstición.

Barcelona: Crítica, 1992.

SCHMITT, Jean-Claude.

"La noción de lo sagrado y su aplicación a la Historia del cristianismo medieval",
Temas Medievales, Nº 3.

Buenos Aires, 1993. pp. 71-81.

SCHMITT, Jean-Claude.

"Le miroir du canonist. Les images et le texte dans un manuscrit médiéval",
Annales. Économies. Sociétés. Civilisations. Extrait du numéro 6.

París: Noviembre-Décembre 1993. pp. 1471-1495.

SCHMITT, Jean-Claude.

"La croyance au Moyen Age",

NER (Nouvelles Éditions Rationalistes) Raison Présente. Croyances. 113.

París: 1995?

SCHMITT, Jean-Claude.

"L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe. au XIIIe siècle",

BOESPFLUG, F. y LOSSKY, N. (éd.)

Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses.

París: 1987.

SCHMITT, Jean-Claude.

"La confrérie du Rosaire de Colmar (1484-1528)",

Culture et Vie Spirituelles. Les dominicaines d'Unterlinden.

Colmar: 2000. pp. 181-187.

SCHULTZ VAN KESSEL, Elisja.

"Vírgenes y madres: entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna",

DUBY, G. y PERROT, M.

Historia de las mujeres. v. 5.

Madrid: Taurus, 1993. pp. 167-211.

SEBASTIÁN LÓPEZ S., DE MESA FIGUEROA J., GISBERT DE MESA T.
Summa Artis. Historia general del arte. Vol. XXVIII.
Madrid: Espasa-Calpe, 1985. pp. 408-412; 529-530; 540-542.

SEGURA, Juan Antonio.
"Bibliografía principal de la historia del culto mariano en la Argentina",
Archivum XV. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.
Buenos Aires: 1991. pp. 67-88.

SEOANE, María Isabel.
Forma y contenido de los testamentos bonaerenses del siglo XVIII. Estudio iushistoriográfico.
Buenos Aires: 1995.

SEOANE, María Isabel.
"El testamento: panacea de la muerte cristiana. La vivencia de los fieles en el Buenos Aires del siglo XVIII con relación a lo propuesto en el día segundo del Ejercicio de la Buena Muerte del obispo San Alberto".
pp. 431-466. S/F.

SEVERI, Carlo.
"Pour une anthropologie des images. Histoire de l'art, esthétique et anthropologie",
L'homme. Revue française d'anthropologie. 165.
París: Ed. au Lab. d'anthropologie sociale, Collège de France - EHESS, janvier/mars 2003. pp. 7-10.

SILVA PRADA, Natalia.
Teatro cofradial: acercamiento a los significados de la cofradía colonial. Cali/Popayán, siglo XVIII.
Tesis de Licenciatura.
Cali: Universidad del Valle, 1992 (inédito).

SILVA PRADA, Natalia.
"Participación de la Cofradía en el Proceso de Poblamiento",
Región. Revista del Centro de Estudios Históricos Regionales del Suroccidente Colombiano. Año 1/Nº 0.
Cali: Agosto de 1993. pp. 69-84.

SILVA PRADA, Natalia.
La dote en la familia dovocional: estrategias familiares en la cofradía novohispana, 1538-1680.
México, 1995 (inédito).

SOCIEDAD ESTATAL QUINTO CENTENARIO.
Pintura mexicana y española de los siglos XVI al XVIII.
España: Lunwerg Editores, 1991. Prólogo y pp. 27-40.

SOCOLOW, Susan.
Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio.

Buenos Aires: Ediciones De La Flor, 1991.

SORIA, Martín.

La pintura del siglo XVI en Sud América. MCMLVI.

Buenos Aires: 1956. pp. 45-78.

STEVENS, Evelyn P.

"Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America",

PESCATELLO, Ann. (Comp.)

Female and Male in Latin America: Essays.

Pittsburgh: 1973. pp 89-101.

STRATTON, Suzanne.

The Immaculate Conception in Spanish Art.

Cambridge University Press, 1994.

TADEO, Nidia.

"Luján, un foco religioso en la Argentina", en: *Argentina. Suma de Geografía*. Tomo IX.

Buenos Aires: Peuser, 1963.

TANDETER, Enrique.

"El período colonial en la historiografía argentina reciente",

Historia Mexicana. 167.

México: 1993.

TARDIEU, Jean-Pierre.

L'Inquisition de Lima et les hérétiques étrangers (XVIe-XVIIe siècles).

Paris: 1995. pp. 118-151.

TARDIEU, Jean-Pierre.

"Cap. IV. Las cofradías de negros y mulatos",

Los negros y la Iglesia en el Perú. Siglos XVI-XVII. Tomo I.

Quito: Ed. Afroamericanas. Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997. pp. 509-631.

TARTAGLIA DE SILVANO M. T. , TUIS Claudio.

Aportes demográficos para la historia lujanense. Ira. parte.

Luján: Ed. PAYS, 1993.

TAULLARD, A.

Los planos más antiguos de Buenos Aires, 1580-1880.

Buenos Aires: 1940.

TAVARD, Georges.

La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles. Essai d'interprétation.

Paris: 1998.

TAYLOR, William B.

"The Virgin of Guadalupe in New Spain: an inquiry into the social history of Marian devotion",
American Ethnologist. The Journal of the American Ethnological Society. Vol. 14. Nº 1.
USA: February 1987. pp. 9-33.

TERPSTRA, Nicholas.
"Confraternities and mendicant orders: the dynamics of lay and clerical brotherhood in Renaissance Bologna",
The Catholic Historical Review. Vol. LXXXII. Nº 1.
USA: January, 1996. pp. 1-22.

TERUEL DE TEJADA, Manuel Gregorio.
Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia.
Barcelona: Ed. Crítica, 1993.

TORRE, Angelo.
Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime.
Venezia: Saggi Masilio, 1995.

TORRE REVELLO, José.
"Sobre algunos artistas coloniales",
Síntesis. Nro. 18.
Buenos Aires: 1928. p. 336.

TORRE REVELLO, José.
"Un cuadro de la Divina Pastora. Llevado por Jeronimo Matorras a Buenos Aires y breve noticia de este personaje",
Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas. Tomo XII. Año IX, Nros. 47-48.
Buenos Aires: 1931. pp. 75-86.

TORRE REVELLO, José.
Los santos patronos de Buenos Aires y otros ensayos históricos.
Buenos Aires: 1937.

TORRE VILLAR, Ernesto de la.
"Algunos aspectos de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán",
Jarhbuch fur Geschichte von staat, wirts und gessellschaft lateinamerikas. n. 4.
1967.

TOURAINÉ, Alain.
La voix et le regard.
París: Seuil, 1985.

TRENS, Manuel.
María. Iconografía de la Virgen en el arte español.
Madrid: 1946.

TREXLER, Richard.
"Habiller et déshabiller les images: esquisse d'une analyse",

DUNAND F., SPIESER J. M., WIRTH J. (sous la direction de).
L'image et la production du sacré.
Paris: Meridiens Klincksieck, 1991. pp. 195-231.

TREXLER, Richard.
"Florentine religious experience: the sacred image",
Studies in the Renaissances XIX.
1992. pp. 7-41.

TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila.
Tres cofradías de negros en la Iglesia de San Mauricio en Caracas.
Caracas: Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.

TROISI MELEAN, J.
"Mercedarios, franciscanos y dominicos en el Río de la Plata. Estructura etaria, procedencia geográfica y patrones de carrera. Fines del período colonial",
Estudios. Investigaciones. Iglesia, Sociedad y Economía Colonial. N° 22;
La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1995.

TURNER, V.
La foresta dei simboli.
Brescia: Morcelliana, 1976.

UDAONDO, Enrique.
Crónica Histórica de la Venerable Orden Tercera de San Francisco de la República Argentina.
Buenos Aires: Amorrortu, 1920.

UDAONDO, Enrique.
Reseña histórica de la villa de Luján.
Luján: 1939.

UDAONDO, Enrique.
Diccionario biográfico colonial argentino.
Buenos Aires: Huarpes, 1945.

UN INGLÉS.
Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825.
Buenos Aires: Hyspamérica, 1986.

VALENCIA VALDERRAMA, Rosángela.
"Caloto: Fiesta y Cotidianidad",
Región. Revista del Centro de Estudios Históricos Regionales del Suroccidente Colombiano. Año 1/N° 0.
Calí: Agosto de 1993. pp. 85-101.

VALLA, Héctor J.
Maria en la historia de la salvación.
Santa Fe: Ediciones Didascalía, 1988.

VARGAS UGARTE, Rubén (S. J.)

Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados. Tomos I y II.

Madrid: 1956.

VARON, Rafael.

“Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII”,

Allpanchis, Vol. 17, No. 20.

Cusco: 1982. pp. 127-146.

VELAZCO, Honorio.

“Las leyendas de hallazgo y de singularización de imágenes marianas en España. II. Una aproximación a la categoría de imagen-persona”,

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)

Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.

Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp.89-101.

VERDO, Genéviève.

“El escándalo de la risa, o las paradojas de la opinión en el periodo de la Emancipación rioplatense”,

GUERRA F.-X., LEMPÉRIERE Annick Et. Al.

Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX.

México: FCE, 1998.

VERT, Xavier.

“Les liens de l’image”,

L’homme. Revue française d’anthropologie. 165.

Paris: Ed. au Lab. d’anthropologie sociale, Collège de France - EHESS, janvier/mars

2003. pp. 267-274.

VILAR, Pierre.

Pensar Históricamente. Reflexiones y Recuerdos.

Barcelona: Ed. Crítica, 1997.

VINCENT, Bernard.

“Les confréries de noirs dans la Péninsule Ibérique (Xve-XVIIIe. siècles)”,

GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.)

Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica.

Huelva: Universidad de Huelva, 2000. pp. 17-28.

VIZUETE MENDOZA Juan Carlos, MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA Palma (Coords.)

Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América.

Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

VOVELLE, Michelle.

Ideologías y mentalidades.

Barcelona: Ariel, 1985.

VOVELLE, Michel.

Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil.

Paris: 1996.

VOVELLE, Michel.

Piété baroque et Déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle.

Paris: Éd. De C.T.H.S, 1997 (1973).

VUOLA, Elina.

“La Virgen María y el resto de la mujeres. Las posibilidades de una mariología de la liberación”,

ALCÁNTARA, Manuel.

América Latina. Realidades y perspectivas. I Congreso Europeo de Latinoamericanistas.

Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1999. pp. 147-190.

WACHTEL, Nathan.

La foi du souvenir. Labyrinthes marranes.

Paris: Seuil, 2001.

WARNER, Marina.

Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María.

Madrid: 1991.

WENDELL GRAFF, Gary.

Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in Spanish American Frontier Society, 1600-1755.

Ph. D. diss.,

Wisconsin: University of Wisconsin, 1973.

WILSON, Brian.

La religión en la sociedad.

Ed. Labor, 1969.

WIRTH, Jean.

L'image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siècle)

Paris: Meridiens, 1989.

WIRTH Jean; DUNAND, SPIESSER.

L'image et la production du sacré.

Paris: Meridiens Klicksieck, 1991.

WIRTH, Jean.

“Structure et fonctions de l' image chez Saint Thomas d'Aquin. Fonctions semantiques de l'image médiévale”,

Fonctions et Usages des images dans l'occident médiévale. Actas del VI Seminario del “International Workshop on Medieval Societies”.

Trapani: Erice, 17-23 de octubre de 1992. Ed. 1996.

WOBESER, Gisela Von.

Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España. 1700-1821.

México: UNAM, 1999.

ZAGO, Manrique. (editor y director).

La catedral de Buenos Aires.

Buenos Aires: 1994.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica.

"Tradición y modernidad: la Orden Imperial de Guadalupe. Su organización y sus rituales",

Historia Mexicana, Vol. XLV. N° 2.

Octubre-diciembre, 1995. pp. 191-220.

ZICA, Charles.

"Host, processions and pilgrimages: controlling the sacred in fifteenth-century Germany",

Past & Present, N° 118.

Oxford: Febr. 1988.

ZUNINI, Giorgio.

Homo religiosus. Estudios sobre la psicología de la religión.

Buenos Aires: EUDEBA, 1977.

ZURETTI, Juan Carlos.

Historia eclesiástica argentina.

Buenos Aires: 1966.

Fuentes

Fuentes utilizadas en esta Tesis Doctoral:

Documentación sobre hermandades y culto:

- Constituciones de la Hermandad de María Santísima de los Dolores y sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio, establecida en la capilla cita en esta ciudad de Sam. Trinidad puerto de Santa Ma. De Buenos Aires. Seguido del libro de actas. (Iglesia Catedral) AGN. Biblioteca Nacional. L. 395; expte. 6608.
- Cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario (Villa de Luján) Libro de Elecciones, Constituciones e Inventarios. ABNL
- Expediente promovido por Francisco de los Santos, Tesorero de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, sobre el método con que debe llevarse la tesorería y otros puntos que comprenden. (Convento de Santo Domingo). AGN. Sala IX. 31-8-7. Justicia. L. 49; expte. 1419 (a. 1805)
- Archicofradía del Rosario de Nuestra Señora de las Mercedes. Convento de San Ramón de la Orden de La Merced. AGN. Sala IX. 7-10-8. Judiciales. C.7 a10. N° 8. (años 1732-1783)
- Don Lucas Ruiz Clérigo Presbítero y don Juan Suarez, Capellan y Hermano menor de la Hermandad de Nuestra Señora del Carmen y Benditas Ánimas del Purgatorio, establecida en la Parroquia de la Concepción, presentan un Real despacho de aprobación de dicha Hermandad, y sus Institutos. AGN. Sala IX. 31-4-8. Justicia. L. 19; expte. 511 (año 1786)
- Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y Benditas Ánimas. Parroquia de la Concepción. Que los hermanos logren noticias de las Gracias e Indulgencias del Escapulario y muden pie y cabeza de documento. AGN. 31-7-7. Justicia. L. 41; expte. 1200 (año 1800)
- Hermandad de Nuestra Señora de los Remedios (Iglesia de San Miguel Arcángel/Iglesia de Monserrat) AGN. Sala IX; 31-6-2; Justicia. expte. 858 (años 1791-1793)
- Doña María Victoria de Basavilbasso presentando dos Breves de Indulgencias para la Iglesia de San Miguel de esta capital y pidiendo el correspondiente pase para su publicación. AGN. Sala IX. 31-5-8; Justicia. L. 27; expte. 797 (año 1791)
- Cofradía de Nuestra Señora de Monserrat. Instancias que siguen los Mayordomos de la Hermandad de Nuestra Señora de Monserrat para recobrar varias limosnas que han entrado en poder de Don Quirze Pujato, y una Urna de Don Antonio Sobrevia. AGN. Sala IX. Tribunales. L. 15; expte.13 (año 1789)

- Constituciones de la Cofradía de los Humildes de Santa María del Socorro, en el Convento de Nuestra Señora de la Merced. AGN. Sala IX. 31-8-5. Justicia. L. 47; expte. 1363 (años 1803-1804; Las constituciones son de 743)
- El Hermano Mayor de la Cofradía de Santa María del Socorro, presentando Breve de Su Santidad, en que concede quarenta horas a dicha Cofradía. Escrivano Mayor de Soberano y Guerra. (Iglesia de la Merced) AGN. Sala IX. 31-9-2. Justicia. L. 52; expte. 1501 (año 1808)
- Cofradía de la Inmaculada Concepción (Iglesia de San Francisco, Buenos Aires) Libro de Erección, Constituciones y Elecciones. AGN. Sala IX. Justicia. L. 47; expte. 1368 (año 1804)
- Bula *Solicitud Omnium Ecclesiarum XDCLXI*. Letras Apostólicas del Papa Alejandro VII, sobre las discusiones entre los católicos con respecto al Dogma de la Inmaculada Concepción. AGN. Documentos Diversos. Sección Colonial. Serie XVII. Impresos. L. 39. - Nº 31. 1624?- (año 1661)
- Bulas papales y Breves sobre el culto mariano y las prácticas que debían realizarse, el rezo y culto al Misterio de la Inmaculada Concepción, emitidas por:
 - Innocentius PP XI. Año: 1687. AGI
 - Alexander PP VIII. Año: 1690. AGI
 - Benedictus PP XIV. Año: 1750. AGI
 - Clemens PP XIII. Año: 1760. AGI
- La Reyna Gobernadora: Para que en todas las Indias fe osferve lo contenido en un Breve de fu Santidad en que concede la festividad y rezo de los Dolores de María Santísima. AGN. Biblioteca Nacional 181 (pieza 867) (año 1671)
- Sobre una Bula papal en favor del Santo misterio de la Inmaculada Concepción y el mandato del Su Majestad de que se celebre en todos los reinos la misma fiesta y sermón. AGN. Documentos Diversos. Sección Colonial. Seire XXVIII. Impresos. L. 39. VI-IX-3-6 (sin fecha)
- Real Cédula para que las autoridades de Indias cumplan y hagan cumplir el contenido del trasunto Breve de S.S. que se les firige sobre el patronato de estos y aquellos reinos, rezo y culto del misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora. AGN. Biblioteca Nacional. L. 218; expte. 2856 (año 1761)
- Se pide un ayudante para requerir por notas a quienes no cumplen con los preceptos eclesiásticos, bajo advertencia de excomunión y encarcelamiento. AGN. Sala IX. 31-4-6. Justicia. L. 17; expte. 442 (año 1785)
- Real cédula sobre cómo organizar los oratorios domésticos, rurales y urbanos, y en quanto a capillas Rls. proceden los ordos. con solo acuerdo y consentimiento de los Vice-Patron. AGN. Biblioteca Nacional. L. 215. Impreso 2507; fos. 281-282.

- (año 1787). Idem. AGN. Biblioteca Nacional. L. 219, expte. 3014 (año 1787).
AGN. Biblioteca Nacional. L. 221, expte. 3190 (año 1787)
- Para que en los Reynos de las Indias e Islas Filipinas se observe el Real Decreto de vuestra Majestad, en que se reducen los días Feriados de los Tribunales y Oficio. AGN. Biblioteca Nacional. Impresos. L. 427; expte. 6657 (año 1789)
 - Real Cédula sobre la obligación de que presencie y presida un ministro real en todas las Juntas de cofradías, hermandades o congregaciones. AGN. Biblioteca Nacional. Impresos. L. 427; expte. 6660. (año 1791) . Idem: AGN. Biblioteca Nacional. Impresos. L. 186, expte. 1556; fos. 31.31v. Idem. AGN. Biblioteca Nacional. L. 215. Impreso 2362. (año 1791)
 - Dn. Agustín Sagarra residente en esta ciudad solicitando permiso para rifar por cédulas un nicho con la Imagen de Nuestra Señora de la Concepción de valor de 300 pesos. AGN. Sala IX. 31-5-8. Justicia. L. 27; expte. 788 (año 1791)
 - Sobre los repiqueos de Campanas y la reforma de los funerales. AGN. Biblioteca Nacional. Impresos. L. 427, expte. 6663 (año 1794)
 - Edicto en el que el ilustrísimo Dr. Dn. Felipe Joseph de Fres. Palacios y Verdeja, Primer Obispo de la Havana corrige en su diócesis el abuso y desorden con que se tocan las campanas y concurra a la moderación con que la Real Pragmática reduce la Pompa fúnebre. AGN. Biblioteca Nacional. Impresos. L. 186; expte. 1645 (1794)
 - Almanaque y Kalendario general. Diario de quarto de Luna segun el Meridiano de Buenos ayres. Para el año del Señor 1797. (Dn. Antonio Joseph Dantaz Admor. De la Rl. Impta. De Niños espositos de esta capital con el debido respeto ante V. e. Dice: qe. Quiere hacer imprimir el Almanaque que acompaña para el proximo ano de 1797 para el que A V. E. Suplica se sirva conceder superior permiso de que recibira merced). AGN
 - Relaciones de Causas seguidas ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el Río de la Plata. Archivo Histórico Nacional de Madrid. Ramo de la Inquisición. España.

Diarios de viajeros y cronistas:

AZARA, Félix de.

En: DE ÁNGELIS, Pedro.

Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata. Tomo VI, 61,

Buenos Aires: 1910.

CONCOLORCOVO.

El lazarillo de los ciegos caminantes.

Barcelona: Edición Emilio Carilla. 24. Textos hispánicos modernos. Editorial Labor, 1973.

GILLESPIE, Alexander.

Buenos Aires y el interior.

Buenos Aires: Ed. Hyspamérica, 1986.

McCANN, William.

Viaje a caballo por las provincias argentinas, año 1847.

Buenos Aires: Traducido por José Luis Busaniche, 1939.

UN INGLÉS.

Cinco años en Buenos Aires. 1820-1825.

Buenos Aires: Ed. Hyspamérica, 1986.

Texto de devoción:

GRIGNION DE MONTFORT, San Luis M.

Tratado de la Verdadera Devoción a la Santísima Virgen.

Buenos Aires: Lumen, 1989 (escrito en el s. XVIII; editado por primera vez en 1842).

Diccionarios de época:

COVARRUBIAS, Sebastián.

Tesoro de la Lengua Castellana o Española. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens, publicado en la de 1674.

Otra edición: de Martín de Riquer (1943)

Barcelona: Ed. Alta Fula, 1993.

RAE (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA).

Diccionario de la lengua castellana.

Madrid: Ed. Joachin Ibarra, 1780.

RAE (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA).

Diccionario de la lengua castellana.

Madrid: Ed. Joachin Ibarra, 1791.

Imágenes editadas:

DEL CARRIL, Bonifacio.

Monumenta Iconographica. Paisajes, ciudades, tipos y costumbres de la Argentina. 1580-1860.

Buenos Aires: Emecé, 1964.

Apéndice Documental

Nuevo Testamento. Salmos
Apocalipsis. La visión de Juan

La mujer y el dragón

- 1 Apareció en el cielo una gran señal; una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas.
- 2 Y estando encinta, clamaba con dolores de parto, en la angustia del alumbramiento.
- 3 También apareció otra señal en el cielo; he aquí un gran dragón escarlata, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas;
- 4 y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo, y las arrojó sobre la tierra. Y el dragón se paró frente a la mujer que estaba para dar a luz, a fin de devorar a su hijo tan pronto como naciese.
- 5 Y ella dio a luz un hijo varón, que regirá con vara de hierro a todas las naciones; y su hijo fue arrebatado para Dios y para su trono.
- 6 Y la mujer huyó al desierto, donde tiene lugar preparado por Dios, para allí la sustenten por mil doscientos setenta días.
- 7 Después hubo una gran batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón; y luchaban el dragón y sus ángeles;
- 8 pero no prevalecieron, ni se halló ya lugar para ellos en el cielo.
- 9 Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él.
- 10 Entonces oí una gran voz en el cielo, que decía: Ahora ha venido la salvación, el poder, y el reino de nuestro Dios, y la autoridad de su cristo; porque ha sido lanzado fuera el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche.
- 11 Y ellos le han vencido por medio de la sangre del Cordero, y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte.
- 12 Por lo cual alegraron los cielos, y los que moran en ellos. ¡Ay de los moradores de la tierra y del mar! Porque el diablo ha descendido a vosotros con gran ira, sabiendo que tiene poco tiempo.
- 13 Y cuando vio el dragón que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al hijo varón.
- 14 Y se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila, para que volase de delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo.
- 15 Y la serpiente arrojó de su boca, tras la mujer, agua como un río, para que fuese arrastrada por el río.
- 16 Pero la tierra ayudó a la mujer, pues la tierra abrió su boca y tragó el río que el dragón había arrojado de su boca.
- 17 Entonces el dragón se llenó de ira contra la mujer, y se fue a hacer la guerra con el resto de los descendientes de ella, los que guardan los mandamientos de Dios y tienen los testimonios de Jesucristo.

Las dos bestias

13. Me paré sobre la arena del mar, y vi subir del mar una bestia que tenía siete cabezas y diez cuernos; y en sus cuernos diez diademas; y sobre sus cabezas un nombre blasfemo.
- 2 Y la bestia que vi era semejante a un leopardo, y sus pies como de oso, y su boca como boca de león. Y el dragón le dio su poder y su trono, y gran autoridad.
- 3 Vi una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada; y se ~~maravilló toda la tierra en pos de la bestia,~~
- 4 y adoraron al dragón que había dado autoridad a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo:

5 También se le dio boca que hablaba grandes cosas y blasfemias; y se le dio autoridad para actuar cuarenta y dos meses.

6 Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su tabernáculo y de los que moran el cielo.

7 Y se le permitió hacer guerra contra los santos, y vencerlos. También se le dio autoridad sobre toda la tribu, pueblo, lengua y nación.

8 Y lo adoraron todos los moradores de la tierra cuyos nombres no estaban escritos en el libro de la vida del Cordero que fue inmolado desde el principio del mundo.

9 Si alguno tiene oído, oiga.

10 Si alguno lleva en cautividad, va en cautividad; si alguno mata a espada, a espada debe ser muerto. Aquí está la paciencia y la fe de los santos.

11 Después vi otra bestia que subía de la tierra; y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como dragón.

12 Y ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella, y hace que la tierra y los moradores de ella adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada.

13 También hace grandes señales de tal manera que hace descender fuego del cielo a la tierra delante de los hombres.

14 Y engaña a los moradores de la tierra con las señales que se les ha permitido hacer e presencia de la bestia, mandando a los moradores de la tierra que le hagan imagen a la bestia que tiene la herida de espada, y vivió.

15 Y se le permitió infundir aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen hablase e hiciese matar a todos los que no la adorasen.

16 Y hacía que todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiese una marca en la mano derecha, o en la frente;

17 y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre.

18 Aquí hay sabiduría. El que tiene entendimiento, cuente el número de la bestia, pues es un número de hombre. Y su número es seiscientos sesenta y seis.

Fragmento de los Evangelios Apócrifos: El Protoevangelio de Santiago

(ca. 150 DC)

Dolor de Joaquín

I 1. Consta en las historias de las doce tribus de Israel que había un hombre llamado Joaquín, rico en extremo, el cual aportaba ofrendas dobles, diciendo: El excedente de mi ofrenda será para todo el pueblo, y lo que ofrezca en expiación de mis faltas será para el Señor, a fin de que se me muestre propicio.

2. Y, habiendo llegado el gran día del Señor, los hijos de Israel aportaban sus ofrendas. Y Rubén se puso ante Joaquín, y le dijo: No te es lícito aportar tus ofrendas el primero, porque no has engendrado, en Israel, vástago de posteridad.

3. Y Joaquín se contristó en gran medida, y se dirigió a los archivos de las doce tribus de Israel, diciéndose: Veré en los archivos de las doce tribus si soy el único que no ha engendrado vástago en Israel. E hizo perquisiciones, y halló que todos los justos habían procreado descendencia en Israel. Mas se acordó del patriarca Abraham, y de que Dios, en sus días postrimeros, le había dado por hijo a Isaac.

4. Y Joaquín quedó muy afligido, y no se presentó a su mujer, sino que se retiró al desierto. Y allí plantó su tienda, y ayunó cuarenta días y cuarenta noches, diciendo entre sí: No comeré, ni beberé, hasta que el Señor, mi Dios, me visite, y la oración será mi comida y mi bebida.

Dolor de Ana

II 1. Y Ana, mujer de Joaquín, se deshacía en lágrimas, y lamentaba su doble aflicción, diciendo: Lloraré mi viudez, y lloraré también mi esterilidad.

2. Y, habiendo llegado el gran día del Señor, Judith, su sierva, le dijo: ¿Hasta cuándo este abatimiento de tu corazón? He aquí llegado el gran día del Señor, en que no te es lícito llorar. Mas toma este velo, que me ha dado el ama del servicio, y que yo no puedo ceñirme, porque soy una sierva, y él tiene el signo real.

3. Y Ana dijo: Apártate de mi lado, que no me pondré eso, porque el Señor me ha humillado en gran manera. Acaso algún perverso te ha dado ese velo, y tú vienes a hacerme cómplice de tu falta. Y Judith respondió: ¿Qué mal podría desearte, puesto que el Señor te ha herido de esterilidad, para que no des fruto en Israel?

4. Y Ana, sumamente afligida, se despojó de sus vestidos de duelo, y se lavó la cabeza, y se puso su traje nupcial, y, hacia la hora de nona, bajó al jardín, para pasearse. Y vio un laurel, y se colocó bajo su sombra, y rogó al Señor, diciendo: Dios de mis padres, bendíceme, y acoge mi plegaria, como bendijiste las entrañas de Sara, y le diste a su hijo Isaac.

Trenos de Ana

III 1. Y, levantando los ojos al cielo, vio un nido de gorriones, y lanzó un gemido, diciéndose: ¡Desventurada de mí! ¿Quién me ha engendrado, y qué vientre me ha dado a luz? Porque me he convertido en objeto de maldición para los hijos de Israel, que me han ultrajado y expulsado con irrisión del templo del Señor.

2. ¡Desventurada de mí! ¿A quién soy semejante? No a los pájaros del cielo, porque aun los pájaros del cielo son fecundos ante ti, Señor.

3. ¡Desventurada de mí! ¿A quién soy semejante? No a las bestias de la tierra, porque aun las bestias de la tierra son fecundas ante ti, Señor.

4. ¡Desventurada de mí! ¿A quién soy semejante? No a estas aguas, porque aun estas aguas son fecundas ante ti, Señor.

5. ¡Desventurada de mí! ¿A quién soy semejante? No a esta tierra, porque aun esta tierra produce fruto a su tiempo, y te bendice, Señor.

La promesa divina

IV 1. Y he aquí que un ángel del Señor apareció, y le dijo: Ana, Ana, el Señor ha escuchado y atendido tu súplica. Concebirás, y parirás, y se hablará de tu progenitura en toda la tierra. Y Ana dijo: Tan cierto como el Señor, mi Dios, vive, si yo doy a luz un hijo, sea varón, sea hembra, lo llevaré como ofrenda al Señor, mi Dios, y permanecerá a su servicio todos los días de su vida.

2. Y he aquí que dos mensajeros llegaron a ella, diciéndole: Joaquín tu marido viene a ti con sus rebaños. Porque un ángel del Señor ha descendido hasta él, diciéndole: Joaquín, Joaquín, el Señor ha oído y aceptado tu ruego. Sal de aquí, porque tu mujer Ana concebirá en su seno.

3. Y Joaquín salió, y llamó a sus pastores, diciendo: Traedme diez corderos sin mácula, y serán para el Señor mi Dios; y doce terneros, y serán para los sacerdotes y para el Consejo de los Ancianos; y cien cabritos, y serán para los pobres del pueblo.

4. Y he aquí que Joaquín llegó con sus rebaños, y Ana, que lo esperaba en la puerta de su casa, lo vio venir, y, corriendo hacia él, le echó los brazos al cuello, diciendo: Ahora conozco que el Señor, mi Dios, me ha colmado de bendiciones; porque era viuda, y ya no lo soy; estaba sin hijo, y voy a concebir uno en mis entrañas. Y Joaquín guardó reposo en su hogar aquel primer día.

Concepción de María

V 1. Y, al día siguiente, presentó sus ofrendas, diciendo entre sí de esta manera: Si el Señor Dios me es propicio, me concederá ver el disco de oro del Gran Sacerdote. Y, una vez hubo presentado sus ofrendas, fijó su mirada en el disco del Gran Sacerdote, cuando éste subía al altar, y no notó mancha alguna en sí mismo. Y Joaquín dijo: Ahora sé que el Señor me es propicio, y que me ha perdonado todos mis pecados. Y salió justificado del templo del Señor, y volvió a su casa.

2. Y los meses de Ana se cumplieron, y, al noveno, dio a luz. Y preguntó a la partera: ¿Qué he parido? La partera contestó: Una niña. Y Ana repuso: Mi alma se ha glorificado en este día. Y acostó a la niña en su cama. Y, transcurridos los días legales, Ana se lavó, dio el pecho a la niña, y la llamó María.

Fiesta del primer año

VI 1. Y la niña se fortificaba de día en día. Y, cuando tuvo seis meses, su madre la puso en el suelo, para ver si se mantenía en pie. Y la niña dio siete pasos, y luego avanzó hacia el regazo de su madre, que la levantó, diciendo: Por la vida del Señor, que no marcharás sobre el suelo hasta el día que te lleve al templo del Altísimo. Y estableció un santuario en su dormitorio, y no le dejaba tocar nada que estuviese manchado, o que fuese impuro. Y llamó a las hijas de los hebreos que se conservaban sin mancilla, y que entretenían a la niña con sus juegos.

2. Y, cuando la niña llegó a la edad de un año, Joaquín celebró un gran banquete, e invitó a él a los sacerdotes y a los escribas y al Consejo de los Ancianos y a todo el pueblo israelita. Y presentó la niña a los sacerdotes, y ellos la bendijeron, diciendo: Dios de nuestros padres, bendice a esta niña, y dale un nombre que se repita siglos y siglos, a través de las generaciones. Y el pueblo dijo: Así sea, así sea. Y Joaquín la presentó a los príncipes de los sacerdotes, y ellos la bendijeron, diciendo: Dios de las alturas, dirige tu mirada a esta niña, y dale una bendición suprema.

3. Y su madre la llevó al santuario de su dormitorio, y le dio el pecho. Y Ana entonó un cántico al Señor Dios, diciendo: Elevará un himno al Señor mi Dios, porque me ha visitado, y ha alejado de mí los ultrajes de mis enemigos, y me ha dado un fruto de su justicia a la vez uno y múltiple ante Él. ¿Quién anunciará a los hijos de Rubén que Ana amamanta a un hijo? Sabed,

sabed, vosotras las doce tribus de Israel, que Ana amamanta a un hijo. Y dejó reposando a la niña en el santuario del dormitorio, y salió, y sirvió a los invitados. Y, terminado el convite, todos salieron llenos de júbilo, y glorificando al Dios de Israel.

Consagración de María en el templo

VII 1. Y los meses se sucedían para la niña. Y, cuando llegó a la edad de dos años, Joaquín dijo: Llevémosla al templo del Señor, para cumplir la promesa que le hemos hecho, no sea que nos la reclame, y rechace nuestra ofrenda. Y Ana respondió: Esperemos al tercer año, a fin de que la niña no nos eche de menos. Y Joaquín repuso: Esperemos.

2. Y, cuando la niña llegó a la edad de tres años, Joaquín dijo: Llamad a las hijas de los hebreos que estén sin manicilla, y que tome cada cual una lámpara, y que estas lámparas se enciendan, para que la niña no vuelva atrás, y para que su corazón no se fije en nada que esté fuera del templo del Señor. Y ellas hicieron lo que se les mandaba, hasta el momento en que subieron al templo del Señor. Y el Gran Sacerdote recibió a la niña, y, abrazándola, la bendijo, y exclamó: El Señor ha glorificado tu nombre en todas las generaciones. Y en ti, hasta el último día, el Señor hará ver la redención por Él concedida a los hijos de Israel.

3. E hizo sentarse a la niña en la tercera grada del altar, y el Señor envió su gracia sobre ella, y ella danzó sobre sus pies y toda la casa de Israel la amó.

Pubertad de María

VIII 1. Y sus padres salieron del templo llenos de admiración, y glorificando al Omnipotente, porque la niña no se había vuelto atrás. Y María permaneció en el templo del Señor, nutriéndose como una paloma, y recibía su alimento de manos de un ángel.

2. Y, cuando llegó a la edad de doce años, los sacerdotes se congregaron, y dijeron: He aquí que María ha llegado a la edad de doce años en el templo del Señor. ¿Qué medida tomaremos con ella, para que no mancille el santuario? Y dijeron al Gran Sacerdote: Tú, que estás encargado del altar, entra y ruega por María, y hagamos lo que te revele el Señor.

3. Y el Gran Sacerdote, poniéndose su traje de doce campanillas, entró en el Santo de los Santos, y rogó por María. Y he aquí que un ángel del Señor se le apareció, diciéndole: Zacarías, Zacarías, sal y reúne a todos los viudos del pueblo, y que éstos vengan cada cual con una vara, y aquel a quien el Señor envíe un prodigio, de aquel será María la esposa. Y los heraldos salieron, y recorrieron todo el país de Judea, y la trompeta del Señor resonó, y todos los viudos acudieron a su llamada.

José, guardián de María

IX 1. Y José, abandonando sus herramientas, salió para juntarse a los demás viudos, y, todos congregados, fueron a encontrar al Gran Sacerdote. Este tomó las varas de cada cual, penetró en el templo, y oró. Y, cuando hubo terminado su plegaria, volvió a tomar las varas, salió, se las devolvió a sus dueños respectivos, y no notó en ellas prodigio alguno. Y José tomó la última, y he aquí que una paloma salió de ella, y voló sobre la cabeza del viudo. Y el Gran Sacerdote dijo a José: Tú eres el designado por la suerte, para tomar bajo tu guarda a la Virgen del Señor.

2. Mas José se negaba a ello, diciendo: Soy viejo, y tengo hijos, al paso que ella es una niña. No quisiera servir de irrisión a los hijos de Israel. Y el Gran Sacerdote respondió a José: Teme al Señor tu Dios, y recuerda lo que hizo con Dathan, Abiron y Coré, y cómo, entreabierta la tierra, los sumió en sus entrañas, a causa de su desobediencia. Teme, José, que no ocurra lo mismo en tu casa.

3. Y José, lleno de temor, recibió a María bajo su guarda, diciéndole: He aquí que te he recibido del templo del Señor, y que te dejo en mi hogar. Ahora voy a trabajar en mis construcciones, y después volveré cerca de ti. Entretanto, el Señor te protegerá.

El velo del templo

X 1. Y he aquí que los sacerdotes se reunieron en consejo, y dijeron: Hagamos un velo para el templo del Señor. Y el Gran Sacerdote dijo: Traedme jóvenes sin mancilla de la casa de David. Y los servidores fueron a buscarlas, y encontraron siete jóvenes. Y el Gran Sacerdote se acordó de María, y de que era de la tribu de David, y de que permanecía sin mancilla ante Dios. Y los servidores partieron, y la trajeron.

2. E introdujeron a las jóvenes en el templo del Señor, y el Gran Sacerdote dijo: Echad a suertes sobre cuál hilará el oro, el jacinto, el amianto, la seda, el lino fino, la verdadera escarlata y la verdadera púrpura. Y la verdadera escarlata y la verdadera púrpura tocaron a María, que, habiéndolas recibido, volvió a su casa. Y, en este momento, Zacarías quedó mudo, y Samuel lo reemplazó en sus funciones, hasta que recobró la palabra. Y María tomó la escarlata, y empezó a hilarla.

La anunciación

XI 1. Y María tomó su cántaro, y salió para llenarlo de agua. Y he aquí que se oyó una voz, que decía: Salve, María, llena eres de gracia. El Señor es contigo, y bendita eres entre todas las mujeres. Y ella miró en torno suyo, a derecha e izquierda, para ver de dónde venía la voz. Y, toda temblorosa, regresó a su casa, dejó el cántaro, y, tomando la púrpura, se sentó, y se puso a hilar.

2. Y he aquí que un ángel del Señor se le apareció, diciéndole: No temas, María, porque has encontrado gracia ante el Dueño de todas las cosas, y concebirás su Verbo. Y María, vacilante, respondió: Si debo concebir al Dios vivo, ¿daré a luz como toda mujer da?

3. Y el ángel del Señor dijo: No será así, María, porque la virtud del Señor te cubrirá con su sombra, y el ser santo que de ti nacerá se llamará Hijo del Altísimo. Y le darás el nombre de Jesús, porque librará a su pueblo de sus pecados. Y María dijo: He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra.

La visitación

XII 1. Y siguió trabajando en la púrpura y en la escarlata, y, concluida su labor, la llevó al Gran Sacerdote. Y éste la bendijo, y exclamó: María, el Señor Dios ha glorificado tu nombre, y serás bendita en todas las generaciones de la tierra.

2. Y María, muy gozosa, fue a visitar a Isabel, su prima. Y llamó a la puerta. E Isabel, habiéndola oído, dejó su escarlata, corrió a la puerta, y abrió. Y, al ver a María, la bendijo, y exclamó: ¿De dónde que la madre de mi Señor venga a mí? Porque el fruto de mi vientre ha saltado dentro de mí, y te ha bendecido. Pero María había olvidado los misterios que el arcángel Gabriel le revelara, y, alzando los ojos al cielo, dijo: ¿Quién soy, Señor, que todas las generaciones de la tierra me bendicen?

3. Y pasó tres meses con Isabel. Y, de día en día, su embarazo avanzaba, y, poseída de temor, volvió a su casa, y se ocultó a los hijos de Israel. Y tenía dieciséis años cuando estos misterios se cumplieron.

Vuelta de José

XIII 1. Y llegó el sexto mes de embarazo, y he aquí que José volvió de sus trabajos de construcción, y, entrando en su morada, la encontró encinta. Y se golpeó el rostro, y se echó a tierra sobre un saco, y lloró amargamente, diciendo: ¿En qué forma volveré mis ojos hacia el Señor mi Dios? ¿Qué plegaria le dirigiré con relación a esta jovencita? Porque la recibí pura de los sacerdotes del templo, y no he sabido guardarla. ¿Quién ha cometido tan mala acción, y ha mancillado a esta virgen? ¿Es que se repite en mí la historia de Adán? Bien como, en la hora misma en que éste glorificaba a Dios, llegó la serpiente y, encontrando a Eva sola, la engañó, así me ha ocurrido a mí.

2. Y José se levantó del saco, y llamó a María, y le dijo: ¿Qué has hecho, tú, que eres predilecta de Dios? ¿Has olvidado a tu Señor? ¿Cómo te has atrevido a envilecer tu alma, después de haber sido educada en el Santo de los Santos, y de haber recibido de manos de un ángel tu alimento?

3. Pero ella lloró amargamente, diciendo: Estoy pura y no he conocido varón. Y José le dijo: ¿De dónde viene entonces lo que llevas en tus entrañas? Y María repuso: Por la vida del Señor mi Dios, que no sé cómo esto ha ocurrido.

José, confortado por un ángel

XIV 1. Y José, lleno de temor, se alejó de María, y se preguntó cómo obraría a su respecto. Y dijo: Si oculto su falta, contravengo la ley del Señor, y, si la denuncio a los hijos de Israel, temo que el niño que está en María no sea de un ángel, y que entregue a la muerte a un ser inocente. ¿Cómo procederé, pues, con María? La repudiaré secretamente. Y la noche lo sorprendió en estos pensamientos amargos.

2. Y he aquí que un ángel del Señor le apareció en sueños, y le dijo: No temas por ese niño, pues el fruto que está en María procede del Espíritu Santo, y dará a luz un niño, y llamarás su nombre Jesús, porque salvará al pueblo de sus pecados. Y José se despertó, y se levantó, y glorificó al Dios de Israel, por haberle concedido aquella gracia, y continuó guardando a María.

José ante el Gran Sacerdote

XV 1. Y el escriba Anás fue a casa de José, y le preguntó: ¿Por qué no has aparecido por nuestra asamblea? Y José repuso: El camino me ha fatigado, y he querido reposar el primer día. Y Anás, habiendo vuelto la cabeza, vio que María estaba embarazada.

2. Y corrió con apresuramiento cerca del Gran Sacerdote, y le dijo: José, en quien has puesto toda tu confianza, ha pecado gravemente contra la ley. Y el Gran Sacerdote lo interrogó: ¿En qué ha pecado? Y el escriba respondió: Ha mancillado y consumado a hurtadillas matrimonio con la virgen que recibió del templo del Señor, sin hacerlo conocer a los hijos de Israel. Y el Gran Sacerdote exclamó: ¿José ha hecho eso? Y el escriba Anás dijo: Envía servidores, y comprobarás que la joven se halla encinta. Y los servidores partieron, y encontraron a la doncella como había dicho el escriba, y condujeron a María y a José para ser juzgados.

3. Y el Gran Sacerdote prorrumpió, lamentándose: ¿Por qué has hecho esto, María? ¿Por qué has envilecido tu alma, y te has olvidado del Señor tu Dios? Tú, que has sido educada en el Santo de los Santos, que has recibido tu alimento de manos de un ángel, que has oído los himnos sagrados, y que has danzado delante del Señor, ¿por qué has hecho esto? Pero ella lloró amargamente, y dijo: Por la vida del Señor mi Dios, estoy pura, y no conozco varón.

4. Y el Gran Sacerdote dijo a José: ¿Por qué has hecho esto? Y José dijo: Por la vida del Señor mi Dios, me hallo libre de todo comercio con ella. Y el Gran Sacerdote insistió: ¡No rindas falso testimonio, confiesa la verdad! Tú has consumado a hurtadillas el matrimonio con ella, sin revelarlo a los hijos de Israel, y no has inclinado tu frente bajo la mano del Todopoderoso, a fin de que tu raza sea bendita. Y José se calló.

La prueba del agua

- XVI 1. Y el Gran Sacerdote dijo: Devuelve a esta virgen que has recibido del templo del Señor. Y José lloraba abundantemente. Y el Gran Sacerdote dijo: O^s haré beber el agua de prueba del Señor, y Él hará aparecer vuestro pecado a vuestros ojos.
2. Y, habiendo tomado el agua del Señor, el Gran Sacerdote dio a beber a José, y lo envió a la montaña, y éste volvió sano. Y dio asimismo de beber a María, y volvió también de ésta indemne. Y todo el pueblo quedó admirado de que pecado alguno se hubiera revelado en ellos.
3. Y el Gran Sacerdote dijo: Puesto que el Señor Dios no ha hecho aparecer la falta de que se os acusa, yo tampoco quiero condenaros. Y los dejó marchar absueltos. Y José acompañó a María, y volvió con ella a su casa, lleno de júbilo y glorificando al Dios de Israel.

Visión de los dos pueblos

- XVII 1. Y llegó un edicto del emperador Augusto, que ordenaba se empadronasen todos los habitantes de Bethlehem de Judea. Y José dijo: Voy a inscribir a mis hijos. Pero ¿qué haré con esta muchacha? ¿Cómo la inscribiré? ¿Como mi esposa? Me avergonzaría de ello. ¿Como mi hija? Pero todos los hijos de Israel saben que no lo es. El día del Señor será como quiera el Señor.
2. Y ensilló su burra, y puso sobre ella a María, y su hijo llevaba la bestia por el ronzal, y él los seguía. Y, habiendo caminado tres millas, José se volvió hacia María, y la vio triste, y dijo entre sí de esta manera: Sin duda el fruto que lleva en su vientre la hace sufrir. Y por segunda vez se volvió hacia la joven, y vio que reía, y le preguntó: ¿Qué tienes, María, que encuentro tu rostro tan pronto entristecido como sonriente? Y ella contestó: Es que mis ojos contemplan dos pueblos, uno que llora y se aflige estrepitosamente, y otro que se regocija y salta de júbilo.
3. Y, llegados a mitad de camino, María dijo a José: Bájame de la burra, porque lo que llevo dentro me abruma, al avanzar. Y él la bajó de la burra, y le dijo: ¿Dónde podría llevarte, y resguardar tu pudor? Porque este lugar está desierto.

Pausa en la naturaleza

- XVIII 1. Y encontró allí mismo una gruta, e hizo entrar en ella a María. Y, dejando a sus hijos cerca de ésta, fue en busca de una partera al país de Bethlehem.
2. Y yo, José, avanzaba, y he aquí que dejaba de avanzar. Y lanzaba mis miradas al aire, y veía el aire lleno de terror. Y las elevaba hacia el cielo, y lo veía inmóvil, y los pájaros detenidos. Y las bajé hacia la tierra, y vi una artesa, y obreros con las manos en ella, y los que estaban amasando no amasaban. Y los que llevaban la masa a su boca no la llevaban, sino que tenían los ojos puestos en la altura. Y unos carneros conducidos a pastar no marchaban, sino que permanecían quietos, y el pastor levantaba la mano para pegarles con su vara, y la mano quedaba suspensa en el vacío. Y contemplaba la corriente del río, y las bocas de los cabritos se mantenían a ras de agua y sin beber. Y, en un instante, todo volvió a su anterior movimiento y a su ordinario curso.

El hijo de María, en la gruta

- XIX 1. Y he aquí que una mujer descendió de la montaña, y me preguntó: ¿Dónde vas? Y yo reponse: En busca de una partera judía. Y ella me interrogó: ¿Eres de la raza de Israel? Y yo le contesté: Sí. Y ella replicó: ¿Quién es la mujer que pare en la gruta? Y yo le dije: Es mi desposada. Y ella me dijo: ¿No es tu esposa? Y yo le dije: Es María, educada en el templo del

Señor, y que se me dio por mujer, pero sin serlo, pues ha concebido del Espíritu Santo. Y la partera le dijo: ¿Es verdad lo que me cuentas? Y José le dijo: Ven a verlo. Y la partera siguió.

2. Y llegaron al lugar en que estaba la gruta, y he aquí que una nube luminosa la cubría. Y la partera exclamó: Mi alma ha sido exaltada en este día, porque mis ojos han visto prodigios anunciadores de que un Salvador le ha nacido a Israel. Y la nube se retiró en seguida de la gruta, y apareció en ella una luz tan grande, que nuestros ojos no podían soportarla. Y esta luz disminuyó poco a poco, hasta que el niño apareció, y tomó el pecho de su madre María. Y la partera exclamó: Gran día es hoy para mí, porque he visto un espectáculo nuevo.

3. Y la partera salió de la gruta, y encontró a Salomé, y le dijo: Salomé, Salomé, voy a contarte la maravilla extraordinaria, presenciada por mí, de una virgen que ha parido de un modo contrario a la naturaleza. Y Salomé repuso: Por la vida del Señor mi Dios, que, si no pongo mi dedo en su vientre, y lo escruto, no creeré que una virgen haya parido.

Imprudencia de Salomé

XX 1. Y la comadrona entró, y dijo a María: Disponte a dejar que ésta haga algo contigo, porque no es un debate insignificante el que ambas hemos entablado a cuenta tuya. Y Salomé, firme en verificar su comprobación, puso su dedo en el vientre de María, después de lo cual lanzó un alarido, exclamando: Castigada es mi incredulidad impía, porque he tentado al Dios viviente, y he aquí que mi mano es consumida por el fuego, y de mí se separa.

2. Y se arrodilló ante el Señor, diciendo: ¡Oh Dios de mis padres, acuérdate de que pertenezco a la raza de Abraham, de Isaac y de Jacob! No me des en espectáculo a los hijos de Israel, y devuélveme a mis pobres, porque bien sabes, Señor, que en tu nombre les prestaba mis cuidados, y que mi salario lo recibía de ti.

3. Y he aquí que un ángel del Señor se le apareció, diciendo: Salomé, Salomé, el Señor ha atendido tu súplica. Aproxímate al niño, tómalo en tus brazos, y él será para ti salud y alegría.

4. Y Salomé se acercó al recién nacido, y lo incorporó, diciendo: Quiero prosternarme ante él, porque un gran rey ha nacido para Israel. E inmediatamente fue curada, y salió justificada de la gruta. Y se dejó oír una voz, que decía: Salomé, Salomé, no publiques los prodigios que has visto, antes de que el niño haya entrado en Jerusalén.

Visita de los magos

XXI 1. Y he aquí que José se dispuso a ir a Judea. Y se produjo un gran tumulto en Bethlehem, por haber llegado allí unos magos, diciendo: ¿Dónde está el rey de los judíos, que ha nacido? Porque su estrella hemos visto en el Oriente, y venimos a adorarlo.

2. Y Herodes, sabedor de esto, quedó turbado, y envió mensajeros cerca de los magos, y convocó a los príncipes de los sacerdotes, y los interrogó, diciendo: ¿Qué está escrito del Cristo? ¿Dónde debe nacer? Y ellos contestaron: En Bethlehem de Judea, porque así está escrito. Y él los despidió. E interrogó a los magos, diciendo: ¿Qué signo habéis visto con relación al rey recién nacido? Y los magos respondieron: Hemos visto que su estrella, extremadamente grande, brillaba con gran fulgor entre las demás estrellas, y que las eclipsaba hasta el punto de hacerlas invisibles con su luz. Y hemos reconocido por tal señal que un rey había nacido para Israel, y hemos venido a adorarlo. Y Herodes dijo: Id a buscarlo, y, si lo encontráis, dadme aviso de ello, a fin de que vaya yo también, y lo adore.

3. Y los magos salieron. Y he aquí que la estrella que habían visto en Oriente los precedió hasta que llegaron a la gruta, y se detuvo por encima de la entrada de ésta. Y los magos vieron al niño con su madre María, y sacaron de sus bagajes presentes de oro, de incienso y de mirra.

4. Y, advertidos por el ángel de que no volviesen a Judea, regresaron a su país por otra ruta.

Furor de Herodes

- XXII 1. Al darse cuenta de que los magos lo habían engañado, Herodes montó en cólera, y despachó sicarios, a quienes dijo: Matad a todos los niños de dos años para abajo.
2. Y María, al enterarse de que había comenzado el degüello de los niños, se espantó, tomó al suyo, lo envolvió en pañales, y lo depositó en un pesebre de bueyes.
3. Isabel, noticiosa de que se buscaba a Juan, lo agarró, ganó la montaña, miró en torno suyo, para ver dónde podría ocultarlo, y no encontró lugar de refugio. Y, gimiendo, clamó a gran voz: Montaña de Dios, recibe a una madre con su hijo. Porque le era imposible subir a ella. Pero la montaña se abrió, y la recibió. Y había allí una gran luz, que los esclarecía, y un ángel del Señor estaba con ellos, y los guardaba.

Muerte de Zacarías

- XXIII 1. Y Herodes buscaba a Juan, y envió sus servidores a Zacarías, diciendo: ¿Dónde has escondido a tu hijo? Y él repuso: Soy servidor de Dios, permanezco constantemente en el templo del Señor, e ignoro dónde mi hijo está.
2. Y los servidores se marcharon del templo, y anunciaron todo esto a Herodes. Y Herodes, irritado, dijo: Su hijo debe un día reinar sobre Israel. Y los envió de nuevo a Zacarías, ordenando: Di la verdad. ¿Dónde se halla tu hijo? Porque bien sabes que tu sangre se encuentra bajo mi mano. Y los servidores partieron, y refirieron todo esto a Zacarías.
3. Y éste exclamó: Mártir seré de Dios, si viertes mi sangre. Y el Omnipotente recibirá mi espíritu, porque sangre inocente es la que quieres derramar en el vestibulo del templo del Señor. Y, a punto de amanecer, Zacarías fue muerto, y los hijos de Israel ignoraban que lo hubiese sido.

Nombramiento de nuevo Gran Sacerdote

- XXIV 1. Pero los sacerdotes fueron al templo, a la hora de la salutación, y Zacarías no fue en su busca, para bendecirlos, según costumbre. Y se detuvieron, esperando a Zacarías, para saludarlo, y para celebrar al Altísimo.
2. Y, como tardaba, se sintieron poseídos de temor. Y uno de ellos, más audaz, penetró en el templo, y vio cerca del altar sangre coagulada, y oyó una voz que decía: Zacarías ha sido asesinado, y su sangre no desaparecerá de aquí hasta que llegue su vengador. Y, al escuchar estas palabras, quedó espantado, y salió, y llevó la nueva a los sacerdotes.
3. Y éstos, atreviéndose, al fin, a entrar, vieron lo que había sucedido, y los artesonados del templo gimieron, y ellos mismos rasgaron sus vestiduras de alto abajo. Y no encontraron el cuerpo de Zacarías, sino sólo su sangre, maciza como una piedra. Y salieron llenos de pánico, y anunciaron a todo el pueblo que se había dado muerte a Zacarías. Y todas las tribus del pueblo lo supieron, y lo lloraron, y se lamentaron durante tres días y tres noches.
4. Y, después de estos tres días, los sacerdotes deliberaron para saber a quién pondrían en lugar de Zacarías, y la suerte recayó sobre Simeón, el mismo que había sido advertido por el Espíritu Santo de que no moriría sin haber visto al Cristo encarnado.

Conclusión

- XXV 1. Y yo, Jacobo, que he escrito esta historia, me retiré al desierto, cuando sobrevinieron en Jerusalén disturbios con motivo de la muerte de Herodes.
2. Y, hasta que se apaciguó la agitación en Jerusalén, en el desierto permanecí, glorificando al Dios Omnipotente, que me ha concedido favor e inteligencia suficientes para escribir esta historia.
3. Sea la gracia con los que temen a Nuestro Señor Jesucristo, a quien corresponde la gloria por los siglos de los siglos. Amén.



En este conjunto escultórico porteño, la Virgen aparece durante su infancia elevada del suelo gracias a las manos de sus padres quienes, según el Evangelio de Santiago, habrían decidido preservarla de toda mácula hasta que ingresase al templo. Vid.: *Protoevangelio de Santiago*. VI, 1.

Fig. 67. *San Joaquín y Santa Ana con la Virgen Niña.*

Templo de San Francisco. Buenos Aires

Misterios del Santo Rosario

Misterios Gozosos (lunes y jueves¹)

1. La encarnación del hijo de Dios

Evangelio de San Lucas 1,26-38: “Al sexto mes envió Dios al ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una Virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David, el nombre de la virgen era María. Y entrando le dijo: “Alégrate, llena eres de gracia, el Señor está contigo” Ella se conturbó por estas palabras y se preguntaba que significaba aquel saludo. El Ángel le dijo: “No temas María, porque has hallado gracia delante de Dios” vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo al que pondrás por nombre Jesús. Él será grande, se le llamará Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su Padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin”. María respondió al ángel: “¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?” El ángel le respondió: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, por eso el que ha de nacer será Santo y se le llamará Hijo de Dios. Mira también a Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez y este es ya el sexto mes de la que se decía estéril, porque no hay nada imposible para Dios”.

2. La visita de la Santísima Virgen a Santa Isabel

Evangelio de San Lucas 1,39-45: “En aquellos días, se puso en camino María a la región montañosa, a una ciudad de Judá, entró en la casa de Zacarías y saludó a Isabel. En cuanto oyó el saludo de María, saltó de gozo el niño que llevaba en su seno, Isabel quedó llena de Espíritu Santo y exclamó a gritos: “ Bendita tú entre todas las mujeres y bendito el fruto de tu seno y ¿de dónde a mí viene a verme la madre de mi Señor?” Porque apenas llegó a mí, la voz de tu saludo, saltó de gozo el niño en mi seno”.

3. Nacimiento de Jesús en Belén

Evangelio de San Lucas 2,1-7. “Por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase a todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria, Cirino. Iban todos a empadronarse a su ciudad. Subió también José de Galilea, de la ciudad de Nazaret, va Judea, a la ciudad de David, que se llamaba Belén, por ser él de la casa y la familia de David, para empadronarse con María su esposa que estaba encinta. Mientras estaban allí se cumplieron los días del alumbramiento y dio a luz a su hijo

¹ En octubre de 2002, el Papa Juan Pablo II incorporó Nuevos Misterios del Santo Rosario, denominados **Misterios de Luz**, para ser rezados los días jueves: 1. El Bautismo en el Jordán: Cristo entra en el agua del río, el cielo se abre y se oye Éste es mi hijo, el Amado, este es mi elegido” y el Espíritu descende sobre Él para investirlo de la misión que le espera; 2. Las bodas de Caná: Jesús transforma el agua en vino, abre el corazón de los discípulos a la fe gracias a la intervención de María, la primera creyente; 3. Jesús anuncia la llegada del Reino e invita a la conversión: Jesús inicia el misterio de misericordia, que ejercerá hasta el fin del mundo; 4. La Transfiguración: La gloria de la Divinidad resplandece en el rostro de Cristo; 5. La Institución de la Eucaristía: Cristo se hace alimento con su cuerpo y su sangre bajo las especies del pan y el vino dando testimonio de su amor por la humanidad. *Vid:* Juan Pablo II. *Rosarium Virginis Mariae. Carta apostólica al episcopado, al clero y a los fieles sobre el Santo Rosario*. Ediciones San Pablo. Buenos Aires, 2002.

primogénito, le envolvió en pañales y le acostó en un pesebre, porque no tenían sitio en el albergue”.

4. La presentación de Jesús en el templo

Evangelio de San Lucas 2,22-24; 33-35: “Cuando se cumplieron los días en que debían purificarse, según la Ley de Moisés, llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarle al Señor, como está escrito en la Ley del Señor. Todo varón primogénito será consagrado al Señor y para ofrecer en sacrificio un par de tórtolas o dos pichones, conforme a lo que dice la ley del Señor (...) Su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él. Simeón les bendijo y dijo a María, su Madre: “Éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, como signo de contradicción -¡A ti misma una espada te atravesará el alma! A fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones”.

5. El niño Jesús perdido y encontrado en el templo

Evangelio de san Lucas 2,41-50: “Sus padres iban todos los años a Jerusalén a la fiesta de la Pascua. Cuando cumplió los doce años, subieron como de costumbre a la fiesta. Al volverse ellos, pasados los días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin saberlo sus padres. Creyendo que estaría en la caravana, hicieron un día de camino y lo buscaron entre los parientes y los conocidos; pero, al no encontrarlo, sus padres volvieron a Jerusalén.

Al cabo de tres días, lo encontraron en el Templo, sentado en medio de los Maestros, escuchándoles y haciéndoles preguntas; todos los que le oían estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas. Cuando le vieron quedaron sorprendidos y su Madre le dijo: “¿Hijo, por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo angustiados, te andábamos buscando.” Él les dirá “y ¿Por qué me buscabais? ¿No sabías que yo debía estar en la casa de mi Padre?”.

Misterios dolorosos (martes y viernes)

1. La oración de Jesús en el templo

Evangelio de San Mateo 26,36-46: “Entonces va Jesús con ellos a una propiedad llamada Getsemaní y dice a los discípulos: “Siéntense aquí mientras voy allá a orar” y tomando consigo a Pedro a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia: entonces les dice: “Mi alma está triste hasta el punto de morir; quédense aquí y velen conmigo y, adelantándose un poco, cayó con el rostro en tierra y suplicaba así. “Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieres tú”. Viene entonces a los discípulos y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: “¿Con que no habéis podido velar una hora conmigo? Velad y orad, para que no caigáis en tentación, que el espíritu está pronto, pero la carne es débil” y alejándose de nuevo, por segunda vez oró así “Padre mío si esta copa no puede pasar sin que yo la beba, hágase tu voluntad” Volvió otra vez y los encontró dormidos pues sus ojos estaban cargados. Los dejó y se fue a orar por tercera vez repitiendo las mismas palabras. Viene entonces a los discípulos y les dice: “Ahora ya podéis dormir y descansar. Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores. ¡Levantaos! ¡Vámonos! Mirad que el que me va a entregar está cerca”.

2. La flagelación del Señor

Evangelio de San Lucas 18,31-34: "Tomando consigo a los doce les dijo: "Mirad que subimos a Jerusalén y se cumplirá todo lo que escribieron los profetas sobre el hijo del hombre. Le entregarán a los gentiles y será objeto de burla, insultado y escupido; y después de azotarle le matarán; pero el tercer día resucitará." Ellos no comprendieron nada de esto; no captaban el sentido de estas palabras y no entendían lo que decían".

Evangelio de San Juan 18,38-40; 19,1: "Le dice Pilato. "¿Qué es la verdad? Y, dicho esto, volvió a salir hacia los judíos y les dijo: "Yo no encuentro ningún delito en él. Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a uno por la Pascua. ¿Queréis, pues que os ponga en libertad al rey de los judíos?" Ellos volvieron a gritar diciendo: "¡A ese no; a Barrabás!" Barrabás era un salteador."

Evangelio de San Juan 19,1: "Pilato tomó a Jesús y mandó azotarle".

4. La coronación de espinas

Evangelio de San Juan 19,2-7: "Los soldados trenzaron una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, y le vistieron con un manto de púrpura; y acercándose a él le decían: "salve rey de los judíos" y le daban bofetadas. Volvió a salir Pilatos y les dijo: "Mirad, os los traigo afuera para que sepáis que no encuentro ningún delito en él" Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Díceles Pilatos: "Aquí tenéis al hombre" cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias gritaron: "¡Crucifícalo, crucifícalo!" les dice Pilatos: "Tomadlo vosotros y crucifícadle, porque yo no encuentro en el ningún delito" Los judíos le replicaron: "Nosotros tenemos una ley y según esa ley debe morir porque se tiene por hijo de Dios".

5. Jesús con la cruz, camino al calvario

Evangelio de Mateo 27,31-33: "Cuando se hubieron burlado de él le quitaron el manto, le pusieron sus ropas y lo llevaron a crucificarle. Al salir, encontraron a un hombre de Cirene llamado Simeón y lo obligaron a cargar la cruz".

Evangelio de San Lucas 23,26-32: "Cuando le levantaban, echaron mano de un cierto Simeón de Cirene y le cargaron la cruz para que la llevara detrás de Jesús. Le seguía una gran multitud del pueblo y mujeres que se dolían y se lamentaban por él. Jesús se volvió a ellas y les dijo: "Hijas de Jerusalén no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos. Porque llegará el día en que se dirá ¡Dichosas las estériles, las entrañas que no engendraron y los pechos que no criaron! Entonces se podrá decir a los montes ¡Caed sobre nosotros! ¡Sepultadnos! Por que si en el leño verde hacen esto en el seco ¿Qué se hará? Llevaban además a otros dos malhechores para ejecutarlos con él."

6. Crucifixión y muerte de Jesús

Evangelio de San Lucas 23,33-38: "Llegados al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí a él y a los malhechores, uno a la derecha y el otro a la izquierda Jesús decía. "Padre perdónalos, porque no saben lo que hacen" Se repartieron sus vestidos, echando suerte. Estaba el pueblo mirando; los magistrados hacían muecas diciendo: "Ha salvado a otros;

que se salve a sí mismo, si él es el Cristo de Dios, el Elegido”. También los soldados se burlaban de él, y acercándose, le ofrecían vinagre y le decían: ¡Si tú eres el rey de los Judíos Sálvate!” había encima de él una inscripción: este es el rey de los judíos”.

Misterios Gloriosos (miércoles, sábado y domingo)

7. Resurrección de Jesús

Evangelio de Mateo 28,1-7: “Pasado el sábado, al alborar el primer día de la semana María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro. De pronto se produjo un gran terremoto, pues un ángel del Señor bajó del cielo, y acercándose, hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve, los guardias, atemorizados ante él, se pusieron a temblar y se quedaron como muertos. El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo, “Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús el Crucificado, no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid a ver donde estaba. Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos “Ha resucitado de entre los muertos e ira delante de vosotros a Galilea, allí lo veréis. Ya os lo he dicho”

8. Ascensión de Jesús

Evangelio de San Lucas 24,44-53: “Después les dijo: “Estas son aquellas palabras mías que os dije cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos acerca de mí”. Y, entonces abrió su inteligencia para que comprendan las escrituras y les dijo: “así esta escrito, que el Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día y que se predicaría en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas”. “Mirad yo voy a enviar sobre vosotros la promesa de mi Padre. Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto” Los saco de Betania y alzando sus manos los bendijo; mientras los bendecía se separo de ellos y fue lavado a los cielos. Ellos, después de postrarse ante él se volvieron a Jerusalén con gran gozo estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios”.

9. Venida del Espíritu Santo sobre la Santísima Virgen María y los Santos apóstoles

Los Hechos de los Apóstoles 1,12-14 2,1-4: “ Entonces se volvieron a Jerusalén, desde el Monte llamado de los Olivos, que está próximo a Jerusalén, la distancia de un camino sabático, y cuando llegaron subieron a la instancia superior donde vivían Pedro y Juan; Santiago y Andrés; Felipe y Tomás; Bartolomé y Mateo; Santiago el de Alfeo, Simón de Zelota y Judas de Santiago. Todos ellos perseveraban en la oración con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, y de María la Madre de Jesús y de sus hermanos (...) Al llegar el día de pentecostés estaban todos reunidos con un mismo objetivo, de repente vino del cielo un ruido, como una impetuosa ráfaga de viento, que llenó toda la casa en la que se encontraban, se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; se llenaron todos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse”.

10. Asunción de la Santísima Virgen a los cielos.

Concilio Vaticano II. Constitución sobre la Iglesia, 59. "Bajo tu amparo nos acogemos". p. 40.
Editado en Bélgica, distribuido por Editorial Santa María.

La Virgen Inmaculada, preservada inmune a toda mancha de pecado original, fue llevada en cuerpo y alma a la gloria celeste al confluir su gloria terrena y fue proclamada por el Señor, Reina del universo para semejarla mas plenamente a su Hijo, el vencedor del pecado y de la muerte.

11. Coronación de la Santísima Virgen como reina y madre de todo lo creado

Apocalipsis 12,1-3: "Un gran signo apareció en el cielo: una mujer, vestida de sol, con una luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está en cinta y grita con dolores de parto y con el tormento de dar a luz".

Oraciones

El Ángelus

(se introduce como oración entre 1300-1400 DC)

El Ángel del Señor, anunció a María.
Y concibió por obra del Espíritu Santo
(*Avemaria*)

He aquí la esclava del Señor;
Hágase a mí según tu palabra
(*Avemaria*)

El Verbo se hizo hombre,
Y habitó entre nosotros.
(*Avemaria*)

Ruega por nosotros santa Madre de Dios,
Para que seamos dignos de alcanzar las promesas
De nuestro Señor Jesucristo.

Ave María

Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita tú entre todas las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre: Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte.

Amén.

Regina Coeli

(antes de 999 DC)

Reina del Cielo, alégrate, aleluya.
Por el que mereciste llevar en tu seno, aleluya.
Resucitó, como dijo, aleluya.
Ruega a Dios por nosotros, aleluya.
Gózate y alégrate, Virgen María, aleluya.
Porque resucitó verdaderamente el Señor, aleluya.

Salve

(ca. 1000-1100 DC)

Dios, te salve, Reina y Madre de misericordia; vida, dulzura y esperanza nuestra Dios te salve. A ti clamamos los desterrados hijos de Eva; a ti suspiramos, gimiendo y llorando en este valle de lágrimas. Ea pues, Señora, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos y, después de este destierro muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre. ¡Oh clementísima, oh piadosa, oh dulce Virgen María! Ruega por nosotros, Santa Madre de Dios para que seamos dignos de alcanzar las promesas de nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Ofrecimiento a la Virgen

Bendita sea tu pureza y eternamente lo sea, pues todo un Dios se recrea en tan graciosa belleza. A ti celestial princesa, Virgen sagrada María, yo te ofrezco en este día alma, vida y corazón. Mírame con compasión no me dejes Madre mía.

Canto de la Virgen María *Magnificat*

El Señor hizo en mí maravillas ¡Gloria al Señor!

Mi alma canta la grandeza del Señor, mi espíritu se alegra en Dios, mi salvador. Porque miró con bondad mi pequeñez, me proclamarán feliz todos los hombres.

¡El Señor hizo en mí grandes cosas, su nombre es santo!. Su amor permanece para siempre en aquellos que le temen. Desplegó la fuerza de su brazo y dispersó a los soberbios.

Derribó a los poderosos de su trono y elevó a los humildes.

Colmó de bienes a los hambrientos, y despidió a los ricos con las manos vacías. Socorrió a su pueblo, Israel, por su gran misericordia.

Como lo había prometido a nuestros padres, a favor de Abraham y de sus hijos para siempre. Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu, ahora y por los siglos de los siglos.

Amén.

El Acordaos

Acordaos, ¡oh piadosísima Virgen María!, que nunca se ha oído decir que cuantos han recurrido a vuestra protección, implorando vuestra misericordia y pidiendo vuestro auxilio, hayan sido abandonados de Vos.

Animado con esta confianza, a Vos también acudimos, ¡oh Madre Virgen de las vírgenes!, corro y vengo a Vos y gimiendo bajo el peso de mis pecados, me postro a vuestros pies. ¡Oh Madre del Verbo!, no desatendáis mis oraciones; y dignaos acceder a ellas, Virgen gloriosa y bendita.

Amén.

Consagración breve a la Santísima Virgen María

¡Oh María Inmaculada buenísima Soberana mía, como me regocijo en ser vuestro esclavo de Amor! Os entrego y consagro mi cuerpo y mi alma con todos mis bienes interiores y exteriores, naturales y sobrenaturales, pasados, presentes y futuros.

Quiero en este día también ganar cuanto indulgencia pueda y os la entrego.

¡Mi queridísima Madre!, Renuncio a mi propia voluntad, a mis pecados, disposiciones e intenciones; quiero lo que Vos queréis; me arrojo en vuestro corazón abrazado de amor, divino molde en el que debo formarme, y en él me escondo y me pierdo para rogar, obrar y sufrir siempre por Vos y con Vos, a la mayor gloria de vuestro divino Hijo, Jesús.

Amén.

Antifonas Marianas

Alma Redemptoris Mater

(ca. 1000-1100 DC)

Madre del Redentor, virgen fecunda,
Puerta del cielo siempre abierta,
Estrella del mar,
Socorre al pueblo que cae y que procura levantarse.
Tú que engendraste, ante el asombro del mundo,
A tu santo Creador,
Virgen antes y después de haber concebido
El anuncio del ángel Gabriel,
Ten piedad de nosotros pecadores.

Ave, Regina Caelorum

Salve, Reina de los cielos,
salve, Señora de los ángeles;
salve, raíz; salve puerta
que dio paso a la luz del mundo.

Alégrate, virgen gloriosa,
Entre todas la más bella;
salve ¡Oh hermosa doncella!
Y ruega a Cristo por nosotros.

Bajo Tu Amparo (Sub Tuum Praesidium)

(entre el 200-400 DC)

Bajo tu amparo nos acogemos,
Santa Madre de Dios;
No deseches las súplicas
Que te dirigimos en nuestras necesidades;
Antes bien, libranos siempre de todo peligro,
¡Oh Virgen gloriosa y bendita!

Letanías a la Santísima Virgen

Señor,
ten piedad de nosotros
Cristo,
ten piedad...

Señor,
 ten piedad...

Cristo,
 óyenos.

Cristo,
 escúchanos.

Dios Padre Celestial,
 ten piedad de nosotros.

Dios, Hijo, Redentor del mundo,
 ten piedad...

Dios, Espíritu Santo,
 ten piedad...

Santísima Trinidad, que eres un solo Dios,
 ten piedad...

Santa María,
 ruega por nosotros.

Santa Madre de Dios,
 ruega...

Santa Virgen de las vírgenes,
 ruega...

Madre de Cristo,
 ruega...

Madre de la divina gracia,
 ruega...

Madre Purísima,
 ruega...

Madre castísima,
 ruega...

Madre intacta,
 ruega...

Madre virgen,
 ruega...

Madre inmaculada,
 ruega...

Madre amable,
 ruega...

Madre admirable,
 ruega...

Madre del buen consejo,
 ruega...

Madre del Creador,
 ruega...

Madre del Salvador,
 ruega...

Madre de la Iglesia,
 ruega...

Virgen prudente,
 ruega...

Virgen digna de veneración,
 ruega...

Virgen digna de alabanza,
 ruega...

Virgen poderosa,
 ruega...

Virgen clemente,
 ruega...
Virgen fiel,
 ruega...
Espejo de justicia,
 ruega...
Trono de sabiduría,
 ruega...
Causa de nuestra alegría,
 ruega...
Vaso espiritual,
 ruega...
Vaso de honor,
 ruega...
Vaso insigne de devoción,
 ruega...
Rosa mística,
 ruega...
Torre de David,
 ruega...
Torre de Marfil,
 ruega...
Casa de Oro,
 ruega...
Arca de Alianza,
 ruega...
Puerta del Cielo,
 ruega...
Estrella de la mañana,
 ruega...
Salud de los enfermos,
 ruega...
Refugio de los pecadores,
 ruega...
Consuelo de los afligidos,
 ruega...
Auxilio de los cristianos,
 ruega...
Reina de los ángeles,
 ruega...
Reina de los Patriarcas,
 ruega...
Reina de los Profetas,
 ruega...
Reina de los Apóstoles,
 ruega...
Reina de los Mártires,
 ruega...
Reina de los Confesores,
 ruega...
Reina de las Vírgenes,
 ruega...
Reina de todos los Santos,
 ruega...

Reina concebida sin pecado original,
ruega...

Reina llevada al cielo,
ruega...

Reina del Santo Rosario,
ruega...

Reina de la paz,
ruega...

Reina del mundo,
ruega...

Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo,
perdónanos, Señor.

Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo,
escúchanos, Señor.

Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo,
ten piedad de nosotros.

Fragmento de Libro de Constituciones de la Hermandad de María Santísima de los Dolores y Benditas Animas del Purgatorio, establecida en la capilla cita en esta ciudad de la Sam. Trinidad puerto de Santa Ma. De Buenos Aires
(mediados del siglo XVIII)

AGN. Biblioteca Nacional. L. 395. Expte. 6608.

“[...] Hemos caído casi sin cuidado en el punto de las Benditas Animas del Purgatorio, que es nuestro segundo fin, cuyos sufragios pretendemos establecer en el Corazón de todos los fieles; para esto no es dudable que la Virgen de SSma. de los Dolores, como es Patrona singularísima de las Animas, que se hallan en términos de desatarse de los Cuerpos entre orrendas agonías, y mortales congojas, como ha dicho, lo es también especialísima de aquellas Animas benditas, que desunidas de sus Cuerpos se hallan sumergidas en las llamas de aquel profundo abismo llenas de penas, aflicciones y angustias. Quién mejor que María SSma. de los Dolores, que toleró en su alma mayores penas, que las que padezen las Animas en el Purgatorio podrá compadecerse de sus padecimientos! Quién como ella; al fin madre clemente; piadosa y dulce de todos los pecadores, podría tenerles más lastima! Santo, y saludable pensamiento es orar por los difuntos, que para sus Animas sean libres del veato de sus culpas, dize la Iglesia: sancta et salubris est Cogitatio pro difuntis exorare, ut a peccatis solvantur; Y este tan santo, y útil pensamiento contempla Gerson, que nunca se la aparta a la SSma. Virgen del Entendimiento en su vida; En la otra que será! Ya queda dicho lo que ha hecho con sus afectos. Yo penetré el abismo hasta lo profundo: profundum abyssi penetravi. Yo andube paseandome por las olas del mar: in flutibus maris ambulavi. Dize el Eclesiástico de María SSma. en sentir de la Iglesia. Pero que abismo será este? Que profundidad esta? Que golpe de mar estos? Muchos sienten, que habla el Escribtor sagrado del Purgatorio, adonde hasta el último rincón de aquel abismo de penas, se entra María Sma. profundum abyssi penetravi a sacar las Almas de sus devotos; Gerson es de parecer, que el día de su Asunción gloriosa despoblo de Almas el Purgatorio. Dionisio Cartuxiano escribe, que cada año deciendo al Purgatorio en las festividades de la Natividad del Señor, y de la noche de su Resurrección; Y si se pasea por las olas del mar in flutibus maris ambulavi, es porque las penas del Purgatorio, que padezen las Benditas Animas son, como unas olas, que pasan, y olas de mar por su amargura; pero como desiendo aquella Madre de la misericordia a sacar con tanto gusto las Almas de los pecadores y principalmente de sus devotos, que están en aquel profundo lago de llamas, como los peses en las Aguas del mar, se dize que entra a él, como paseandose, explicación este de Bernardino de Sena: Beata Virgo in regno purgatoris dominium tenet, propterea inquit: et in flutibus amris ambulavi; para viquidem purgatoris ideo dicitur fluctus, quia transtitoria est sedaditur maris, quia ni mizun est amara, et ablistormentis liberat. Beata Virgo maxime devotos suos; scilicete visitars, et subveniens neessitabus et tormentis devotorum suorum, imo et omnium.

Finalmente Yo soy (dixo la SSma. Virgen a Sta. Brigida) Madre de todos los que se hallan en el Purgatorio, cuyas penas por mis Ruegos en todas las horas del día se las mitigan: Que consuelo tan grande para las Animas de sus devotos, quando hasta las que no lo son alcanzan este favor. Al Pe. Juan Ximenes de la Compañía de Jesús diciendo un día Missa delante de una Imagen de la Virgen le habló así: Ximene memor esto animarum purgatoris Ximenes Acuérdate de las Animas del Purgatorio; Que cuidado tan singular de las Animas de aquella amorosa señora! La Iglesia por eso sin duda la interpone para con los difuntos en aquella oración: Beata Maria semper Virgine cum omnibus santis ad perfectue beatitudinis confortium pervenire concedas. Y si para aquel vezino de Jerusalem, que pasando por los Campos de Jerico, de quien cuenta Sn. Lucas, que cayó en manos de Ladrones, y despojado de todos sus bienes fue letalmente herido, hubo un samaritano caritativo, que trayendo vino, oleo y vendas le curase las heridas, y restituyese a su primera sanidad, samaritanus autem quidam iter faciens venit secus eum: et videns eum misericordia motus est et apropians alligavit vulnera eius infundens olium et vinus. Nuestra intención en solizitarsufragios y holocaustos, principalmente los del Santo Sacrificio de la Missa para las benditas Animas del Purgatorio es buscar en el Pueblo hijos de Sa. María, que compadecidos de aquellas pobres, y miserables almas, que allá en Jerico cayeron

en manos de Demonios, que las tiene despojadas de la vista de la Celestial Jerusalem, y cruelmente atormentan, les suministren charitativos para salir del triste estado en que estan, y misera constitución, en que se hallan; El vino sagrado de las Missas, que engendra Virgines: Vinum germinans virgines, El oleo de la interposicion de Maria SSma. de los Dolores, cuyo nombre es oleo derramado: Oleum effusum nomem tuum, Oleo, porque al pied e la prensa del madero de la Cruz sus aflicciones lo exprimieron, sus Congojas le dieron cuerpo, y sus penas gusto; y derramado, por que alcanzando su suabidad, y dulzura atoda la tierra, llega tambien a penetrar sus senos hasta el mismo purgatorio, Y las vendas de las Oraciones, penitencias, y mortificaciones, limosnas, y demas obras buenas, y pias de los fieles.

Parecnos, que tenemos bastantemente explicada la mente, e intención, con que procuramos el culto de Maria SSma. de los Dolores, y los sufragios de las Animas benditas del Purgatorio vaxo la proteccón y patronato de tan sagrada Mesenas, que son nuestros dos primeros fines; haora nos resta explicar el particular provecho, y bien espiritual que resulta a los mismos hermanos de la devoción de aquella dolorosissima Madre de Jesus, y de los pecadores, y de aquellas Esposas queridas del hijo, e hijas de la Madre, que es tercero, y ultimo, que nos ha impulsado al establezimiento de su congregación y Junta. Isaias decia, que no havia quién detubiese la ira del Justo Jues: non est, qui consurgat, et teneatte, donde explicó san Buenabentura, que era verdad, que no havia ningun Baron, que le atase las manos, pero que si havia una Muger, que se las ligase, y esta era Maria SSma. que tantas veces se las faxo siendo Niño O beata virgo detines filium, ne peccatores percutiat. Es la Rebeca que medió entre Isac, y Jacob, la Tecuites, que medió entre David, y Absalom, la Ester, que medió entre Asuero y Mardoqueo, la Abigail, que medió entre david y Naval, la mediadora entre Dios, y el hombre, entre el Juez, y el pecador, y esperamos en su misericordia, que nos los ha de ser entre Dios, y nosotros si la obligaremos con nuestros cultos, y devoción, y este es el primer vien, que nos resulta; El que dignamente la reverenciare se justificará, el que la despreciare morirá en sus pecados, dize SSma. Buenabentura, qui illam digne colverit iustificabitur, et qui neglexerit illam in peccatis morietur. Por eso la llama la Iglecia Puerta del Cielo: Vanua caeli: felix caeli porta; por eso dixo Bloció, que no podia pereser eternamente, el que fuese cuidadoso, y humilde servidor de Maria fieri non potest, ut pereat, qui Maria cedula, et humilis cultor fuerit. Por eso dixo el otro devoto Poeta non venit adveniam, qui nescit amare Mariam, que no venia a ser perdonado el que no sabia amar a María, con que siendole nosotros afectos a esta señora de Corazon, y como devemos, seguros vamos, y este es el segundo vien, que nos resulta. Como Reyna está alla en el Cielo a la diestra del Rey eterno vestida de gala dixo el Profeta Rey astizid Regina a destruí tuis in vestitu de aurato, y el estar a su lado explicó Hugo de Sto. Victorio es para asegurarnos su Patrocinió, y proteccón en aquel Supremo Tribunal de su hijo, y la mucha mano que en el tiene; En fin nuestra salud eterna está como en su mano, dixo Ricardo de Sto. Laurentio salus nostra in manu Marie est. Con que si la obligaremos con nuestros servicios, obras y afectos, tendremos mucho andado para salvarnos, y conseguir los eternos premios, que estan prometidos a los que la alaban, y ensalsan: qui elucidant me vitan eternam habebunt, y este es el tercer vien.

Otros mas son, por concluir, las mercedes y favores, que el Sor. Concedió a su Madre para los Devotos de sus dolores, y oyó alla en esos Cielos el amado Dizipulo, el particular cuidado, que tiene a la hora de la muerte de consolar a los que en vida se compadeecieron de sus penas; la proteccón que prometió asia las benditas Animas del Purgatorio, maiormente las de sus hijos, y Devotos, el hanhelo de aliviarlas de sus penas, el hainco de sacarlas de aquellas borases llamas, el comnato de llevarlas al Cielo. Que mas podemos desear, que tener en aquella Amorosa, y tierna Madre de dolores una especial Patrona, Protectora, Abogada no solo para vida y muerte, sino tambien para despues de la muerte, no solo para aca, sino para alla; no solo para este mundo, sino para el otro; y pues no saca de nuestras Aras incienciós, y sacrificios, Oraciones, mortificaciones, y demás obras piadosas, mas fruto que el del culto; Onor y reverencia de sus sacratissimos dolores y su pia meditación y recuerdo, razon sera que losd emas frutos los apliquemos por aquellas pobres afligidas, y dolorosas Animas, de quienes es la Virgen de los Dolores especialissima Abogada, Madre y Protectora; para que cuando nosotros cayeremos en aquellos mares de fuego tengamos ya en el Cielo otra tantas benefacturas, que

delante de Dios rueguen, e intercedan insesantemente por nosotros, y acudan ha sacarnos de tantos haogos, con que sumerjidos en áquel pielago de males padeceremos, que las benditas Animas del Purgatorio son agradecidas, como buenas, y ai muchos exemplos de haver correspondido en estos terminos a sus bien hechores.

I

En que se trata de todos los ejercicios Espirituales, en que se ha de exercitar la Hermandad, a maior culto honor, y reverencia de la Ssma. Virgen de los Dolores, y Sufragios de las Benditas Animas del Purgatorio, y de las Yndulgencias, que se ganan en dhos.

Exercicios

Considerando, que los dolores de Christo Señor nuestro fueron los de la SSma. Virgen, sin mas diferencia, que la de la vos, y el eco, porque hiriendo en el hijo el Cuerpo resonaron, como eco en el Corazon de la Madre, según pondero Sn. Geronimo: quot legiones in corpore filis, tot vulnera in corde matris, clavi, quibus Corpus chrioti pendeat in cruce, et cor Virginis, confixum habebant, nullum ictum recipiebat Corpus, cui non tristis echo respondebat in corde Matris. Y que la Madre empleo toda su vida, como dexamos apuntado en el Preludio en la Meditación de los dolores del hijo, y el hijo la ocupo en la contemplación de los dolores de la Madre prinzipalmente los Viernes, y que entrambos, como aquellos dos Querubines de oro del propiciatorio, de quienes sienten algunos tenía el uno cara de Varon, y el otro rostro de Muger, se estaban mirando uno a otro: duos quoque cherubins unus sit in latere uno, et alter in altero, respiciant que se mutuo versis vultibus in propitiatorum; Asi hijo y Madre mirandose aca en la tierra traspasados de dolor se compadecian uno de otro, Gemia el hijo (dize Sn.Laurencio Justiniano) viendo a la Madre junto a la Cruz en tan horrendo expectaculo, y al Corazon le hablava diziendo assi: a que has veni aqui Paloma mia? Mira que tu dolor me aumenta el mio, y tu tormento me traspasa las entrañas: gembat filius, quod mater in tan horrendo eset spectaculo, et ad cor virginis lo quebatar, dicens ut quid venisti Columba mea, formosa mea? Dolor tuus trans figit me, o como contempla Sn Buenaventura las decia assi: miro señora tu Corazon Amoroso, y no hallo en el tanto Corazon, como mirra, azibar, y hiel, busco en ti el tierno regaso, en que tantas beses me recosté, y el Vientre, en que tantos meses me traxiste, y no encuentro en el otra cosa, que inmundas salibas, Asotes, heridas: Aspició domina cor tuum, et id nom corses mirrham, et absinthium, et fel video, quaero matrem Dei, et ecce invenió sputa, flagella, et vulnera. O admirable Conversión, concluye el mesmo doctor serafico: O mirares: toda Maria en las llagas de Christo; todo Christo crucificado en las Entrañas, y Corazon de Maria: tota est in vulneribus christi, totus christus chrusifixus est in intimis visceribus cordis tui. Y aun hasta alla en el Cielo aquellos mejores cherubines de oro, como hemos tambien apuntado, mirandose mutuamente gustan de tratar, y combersar de sus penas.

En esta sopocición pues, siguiéndo maximas tan divinas se Juntará la Hermandad de hombres, y Mugerres con el Pe. Capellan que ha detener, todos los Viernes del año a las tres de la tarde en su Capilla al establecido toque de la Campana de la Sta. Iglecia, que llama a la Agonia de que trataremos al fin de estas constituciones al Nro. 1 y hecha esta piadosissima diligencia rezará las Coronaz dela pación del XXX Nro. 2 y al fin resará un responso el Pe. Capellan, y este y las Indulgencias, que se hallan conzedidas por dhos ejercicios de la Agonia, y Coronaz la aplicarán todos por sufragio de las benditas Animas del Purgatorio.

Justamente deverá asistir la Hermandad de hombres y Mugerres con su capellan en dha Capilla al doble de las Campanas de la Sta. Iglecia, que se acostumbra, todos los Lunes del año por la mañana a la Missa cantada de las Animas del Purgatorio, con las qual ha de correr, como hasta aqui el Sor. Cura Rector de XXten, con Diacono, y subdiacono, y a la prosección que inmediatamente despues de la Missa hará con capa plubial negra, aún quando la Missa según los mitos dela Iglecia sea de Santo doble, o de maior clase, y dha prosección saldrá por la puerta

atraviesa al sementerio, y entrará por la prinzipal permitiéndolo el tiempo, y de no se practicará por lo interiór de la mesma Igleciá, y en discurso de ella cantará siéte responsos aplicado el uno por los señores Obispos, y Sacerdotes, como se ha acostumbrado, y los demas por las benditas Animas en General. Y si el Lunes fuere dia de fiesta se transferirá al siguiente, y si este lo fuere al primero de travajo segun el metodo, que hasta aquí ha havido, y en dho día Lunes, o en el que se cantare dha Missa se diran otras rezadas aplicadas en la misma forma por el Padre Capellan, señores Prebendados, y demas Sacerdotes Clerigos, que pareciére a la Hermandad hasta donde alcanzaren las Limosnas, entendiéndose, que de estas ha de salir la desencia de la Capilla, y aseo del culto divino, dandole a dho. Sor. Cura por la Missa cantada dos pesos, y al Diacono, y Sobdiacono dos Reales, y lo mesmo a dos o tres Cantores (según combenga) que officien dha Missa, y responsos, y dos Reales para un Monasillo, y cridos de la Iglecia. Y assi mismo se dirá en la dha Capilla en todos los Domingos, y fiestas del año una Missa rezada a la hora de las dose con su responso al fin por las Animas de los hermanos difuntos, y su pre sera el referido de las demas rezadas; Y las Indilgencias particulares que dha Hermd. Podrá ganar en virtud del indulto de Na. M. Sto. Pe. Clemente XI consedidos a la Cofradía de Animas de esta Sta. Iglecia por la asistenciá a dha Missa cantada, y demas rezadas, como tambien por el concurso a los exercicios de la Agonia, y Coronas, de que se ha tratado, y demas que en adelante se tratare, y contiene el Nro. 3 se aplicaran por medio de sufragio por las benditas Animas del Purgatorio en comun.

Assi mismo concurrira la Hermandad a esepción de las Mugerres con su Capellan en dha Capilla al son de la Campana, que se tocara a ese fin en la Sta. Iglecia los Lunes y Viernes del año por la noche para sacar procesionalmente por las Calles publicas de esta Ciudad, que pareciere el Sto. Rosario cantado de Na. Patrona y Señora Maria SSma. de los Dolores con sus particulares ofrecimientos baxo de una Cruz, que ha deir delante, y de un Estandarte con una tarjeta de la mesma Virgen dolorosacercada de Almas del Purgatorio, que ha deir atrás, cuya procesión terminará a la buelta de la misma Capilla con el himno: Stabat Mater dolorosa, su versiculo, responsorio, y oración, todo cantado según y en la conformidad, que se hara mención al Nro. 5 con prevención, que el mismo himno romanzeado contenido en el Nro. 4 ha de dar prinzipio a la función, y ha de servir para en caso de que se concluya el Sto. Rosario por las Calles, para cuya función concurrirán con dho Pe. Capellan (a quien toca officiar la Oración referida, y presidir todo este acto) a lo menos uno, o dos Cantores, a quienes se les da el mismo pre, que para las Missas cantadas de Animas: Y se advierte, que si por algun accidente del tiempo, o de las calles, o embarazo lexítimo, no pudiere salir publicamente dho Sto. Rosario las noches de los días referidos, salga en las siguientes, en que se pudiere; De modo que se procure en lo posible hazer, que salga dos veces a lo menos en la semana; y dicho Rosario con sus ofrecimientos, y demas que ba referido, se aplicará por modo de sufragio a las Benditas Animas en general”.

[...]

Num. 3

Rezumen de las Indulgencias perpetuas conzedidas por el sumo Pontifice Clemente XI en su Brebe del 16 de febrero de 1701 a la Cofradia de las Animas erigida en la Cathedral de Buenos Ayres.

Primeramente Indulgencia Plenaria para el dia de la entraça, precediendo Confessi3n y Comuni3n. Iten otras Indulgecnia plenaria para el Articulo de la muerte si confesados, y Comulgados imbocaren devotamente el nombre de Jesus, no pudiendo con la boca a lo menos con el Coras3n. It. Otra Indulgencia plenaria todos los años para el día de la fiesta prinzipal de dha Cofradia a todos los hermanos de ella, que en dho dia confesados y comulgados vizitaren la Iglecia, o Capilla de dha Cofradia desde las primeras Visperas hasta ponerse todas las vezes, que esto hiziere ganara Indulgencia plenaria, y remici3n de todos sus pecados.

Quien acostumbrare rezarla tres veces a la semana, y se hallase en guerra contra Infieles, Ereges, y Enemigos de la Sta. Iglecia, teniendola rezada en aquel dia, o el antesedente, o en el Combatir levantare la mente a Dios, y arrepentido de sus pecados, pidiere semejantemente perdon a Ds. muriendo en el Conflicto ganara Indulgencia plenaria

Qualquier enfermo teniendo consigo una Corona, y habiendo rezado con esta Intención, Arrepentido y confesado en el fin de su vida, imbocando el SSmo. Nombre de Jesus con la boca, pudiendo, o al menos con el Corazon, y siguiendole la muerte, ganara Indulgencia plenaria, y remicion de todos sus pecados, y sanando ganara 200 años de Indulgencia.

Quien traxere consigo una de las dhas Coronas imbocando el nombre de Jesus, haciendo examen de Conciencia, y rezando tres veces el Pater noster, y el Ave Maria, y rogando por el felis estado de la Iglecia ganara 20 dias de Indulgencias.

El que hecho el dho examen, y confessado rogar a Dios por el acrezentamiento de la Fe Catholica, extirpacion de las Eregias, y exaltacion de la Santa Madre Iglecia, Veinte años de Indulgencias.

El que acostumbrare a exexcitarse en alguna obra de las que se hazen en alguna de las Religiones; sea participante de todas las obras pias, que se haran en dhas Religiones habiendo hecho lo referido con tal Intención.

Quien tubiere una de las dhas Coronas, y el dia de la fiesta de presepto estubiere lexitimamente impedido deoir missa, rezando sinco vezes el Pater noster, y Ave Mariasuplira el defecto de no haverla oydo.

Assimismo estando en Missa, y rezando dho Pater noster y Ave Maria suplirá cualquier defecto, o distracción, como no sea boluntaria.

El que teniendo una de dhas Coronas estubiere presente a la Missa, o sermon, o acompañare el SSmo. Sacramento llevado en proseccion a los henfermos, o reduciere de mala a buena vida alguno, como sacandole de la heregia, Blafemia el sol del dia de la fiesta rogando por la Pas entre los Prinzipes Christianos.

Itt siete años y siete Quarentenas de Indulgencia atodos los Hermanos de la Hermand. Que en otros quatro dias del año, que una vez estubieren señalados con aprobacion del Ordinario, Vizitaren confessados, y Comulgados la Iglecia o capilla de la hermandad, y rogaran en ella por la Paz.

Itt setenta dias de Indulgencias para todas las vezes que qualquiera de dhos Hermanos asistieren en la Iglecia o Capilla de Animas a las Misas, que se celebren, y a los officios Divinos, que se rezaren, o a las Congregaciones, y juntas, que setubieren en la Hermandad o siempre que ospedaren en su casa algun Pobre o pusiesen Paz entre los Enemigos, o procuraren, e hicieren por donde ponerla, o Concurrieren a alguna Proseccion, en que saliere el SSmo. Sacramento, ora sea para llevarlo a los Enfermos, o por qualquiera otro fin, o si estubieren Impedidos, rezaren un Padre Nuestro, y un Ave Maria al oir la señal de la Campana, o siempre que rezaren sinco Padre nuestros, y sinco Ave Marias por las Almas de los Difuntos hermanos de su Ermandad, y siempre que acompañaren a la Sepultura a qualquiera Difunto, siempre que enseñaren la Doctrina christiana a los que no la saben, o reduxeren al Camino de la Salvacion a algun pecador, o hizieren qualquiera otra obra de Misericordia.

Num. 4

Despues de santiguarse se empezara a cantar en la Capilla el Imno Romanzeado siguiente con el que saldra cantando de la Iglecia.

De dolor traspasada,
perseverava tierna.
Junto a la Cruz la Madre
perdiendo atormentado el hijo de ella.
En lo interior del Alma
las heridas penetran,

que entrando por los ojos,
aun pudieron romperle tales penas.
O! Que aflicción, que angustias!
por todas partes cercan
a aquella que en un hijo
morir la mejor vida considera.
Afligese llorosa
por que triste contempla,
que aun pudo la malicia
atreverse a ofender a la Inocencia.
O como en lo sensible
de acreditadora peña,
quien viendo así a Maria,
no rompiera los ayres con sus quejas.
Y mas si contemplara,
que por correspondencia,
los tormentos del hijo
en la Madre eran ecos de tristeza.
A su Jesus miraba,
que por culpas ajenas
sujetaba al Castigo
el hombro a quien el Mundo se sujeta.
A abenidas su llanto
en la muerte se aumenta
del que desamparado,
en triste soledad su Madre dexa.
O afligida señora!
O congojada Reyna!
gravada en mi esas llagas
por bronze el Corazon da su dureza.
Y goze en esta vida
el Cuerpo de tal prenda,
para que con el Alma
eternamente en Glorias resplandesca.

Concluido dho. Y hymno se empezara a cantar el Santo Rosario de Nuestra Sra. De los Dolores con siete dices de Ave marias en reverencia de sus siete Dolores con los ofrezimientos siguientes:

Ofrezimientos

Primer dolor

O Virgen SSma. Yo te adoro, Venero, y ofresco este padre nuestro, y diez Ave marías en honra del Dolor, que padeziese en compañía de tu Esposo Joseph, por la triste nueva, que te dio el Santo Sacerdote Simeon de lo mucho que había de padezer, to presiosissimo hijo, y por el te ruego me alcanzes verdadero dolor de mis pecados para que en el dia del Juicio no oyga Yo la triste nueva de mi Condenación Amen.

Segundo dolor

O Virgen santissima Yo te adoro venero y ofresco este Pe. Nuestro, y diez Ave Marias en honra de la fortaleza, con que sufriste la persecución de Herodes, y la paciencia con que toleraste las Incomodidades del Camino; te pido me alcanzes fortaleza y conformidad con la voluntad de Dios en mis trabajos. Amen.

Terzer dolor

O Virgen santissima. Yo te adoro, venero y ofresco este Pe. Nuestro, y diez Ave Marias en honra del dolor, con que buscabas en compañía de tu Esposo san Joseph al Niño Jesus perdido; te pido por este dolor no me pierda Yo en la peregrinación de esta vida Amen.

Quarto dolor

O Virgen SSma. Yo te adoro, venero, y ofresco este Padre nuestro, y diez Ave Marias en honra del Dolor vehementissimo, que padeciste quando viste desnudar, y asotar tan cruelmente a tu SSmo. Hijo. Yo te pido me alcances que Yo viva tan ajustado, que no me castigue despues de mi muerte la divina Justicia; y que no castigue este Reyno con el Asote de los Enemigos, que por tantas partes nos combaten Amen.

Quinto dolor

O Virgen SSma. Yo te adoro, venero y ofresco este Padre nuestro, y diez Ave Marias en honra del Cuchillo de dolor que traspaso tu Alma inosentissima quando viste poner los Clavos en las manos, y pies de tus presiosissimo hijo, y quando oyste los Golpes con que se los clavaron en la Cruz. Yo te pido me alcances dolor verdadero de mis malas obras, y errados pasos por el Camino de la perdición, y que camine por la senda estrecha de los mandamientos de Dios Amen.

Sexto dolor

O Virgen SSma. Yo te adoro, venero y ofresco este Padre nuestro, y diez Ave Marias en honra del dolor gravissimo, que tubiste, quando vajando a tu hijo de la Cruz lo rezibiste en tu regazo, y miraste mui de cerca las heridas de su Ssmo. Cuerpo. Yo te pido mires las heridas mortales, que el pecado ha hecho en mi Alma, y me alcances sane de todas ellas con salud mui perfecta hasta la muerte Amen.

Septimo dolor

O Virgen SSma. Yo te adoro, venero y ofresco este Padre nuestro, y diez Ave Marias en honra del dolor grandissimo, que tubisté quando entregaste el Cuerpo de tu SSmo. Hijo al Sepulcro. Yo te pido humildemente interzedas con tu preciosissimo hijo, que mi alma no este muerta por el pecado, ni sea sepultada en la horrible sepultura del Infierno, y por estos siete Dolores te pido alcances de su Misericordia la comberción de los Infieles, Reducción de los Ereges, que ayudes a salir del pecado a los que estan en el, y a los Agonisantes para que pasen de esta vida en gracia de Ds. Amen.

Numero 5

Se termina dho. Rosario cantando en la Capilla el Hymno Stabat Mater Dolorosa V. con su Antiphona X y PX? Oracion. Deus in cuius Passióne del Numero 2

[...]"

Jubileo para el día de Nuestra Señora
(DP. 1719 - 1721)

Clemente XI Papa

A todos los fieles cristianos que vean estas letras, salud y apostólica bendición.

Empeñados con piadosa caridad en el acrecentamiento de la religión de los fieles y en la salvación de sus almas con los celestiales tesoros de la Iglesia, CONCEDEMOS UNA INDULGENCIA PLENARIA Y LA REMISION DE TODOS SUS PECADOS a todos los fieles Cristianos de uno y otro sexo que verdaderamente arrepentidos y confesados y alimentados con la Sagrada Comunión. VISITAREN CON DEVOCION LA IGLESIA O CAPILLA PUBLICA DE LA SANTISIMA VIRGEN MARIA, llamada de Luján, situada en la campaña de la ciudad de Buenos Aires, en las Indias, y que no es de los Regulares. EN EL DIA DE LA FIESTA DE LA CONCEPCION DE LA SANTISIMA VIRGEN MARIA INMACULADA, desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol del mismo día, todos los años, Y ALLI ELEVAREN PRECES A DIOS POR LA CONCORDIA DE LOS PRINCIPES CRISTIANOS, EXTIRPACION DE LAS HEREJIAS Y EXALTACION DE LA SANTA MADRE IGLESIA (puesto que no ha sido concedida ninguna otra Indulgencia a esa Iglesia o a sus Capillas y Altares, en conjunto o en particular, ni a los que visiten la misma, sus Capillas o Altares, a todos o alguno en particular); valederas las presentes letras para quince años solamente. Ordenamos además que si de otra manera a los fieles Cristianos que en cualquier día del año visitaren dicha Iglesia o Capilla o un Altar de la misma, hubiese sido concedida otra indulgencia, bien perpetua, bien temporal, y cuyo tiempo prescripto aún no haya caducado; o si por la imposición, admisión o publicación de las presentes se otorgase algún emolumento, aunque mínimo, o se percibiese lo que espontáneamente se ofreciera, LAS PRESENTES LETRAS SEAN NULAS.

Dado en Roma, junto a Santa María la Mayor, bajo el anillo del Pescador, a 5 días del mes de diciembre de 1719, décimo nono de nuestro Pontificado.

Gratis por Dios, también la escritura.

Fabio, Cardenal Olivero

En 17 de diciembre de 1720

Pasado por el Consistorio de la Santa Cruzada.

Nos, Don Francisco Antonio Ramírez de la Prizina, Patrón y Señor de la Casa Real de la Prizina, y Arcediano de Alcaraz, Dignidad y Canónigo de la Santa Iglesia de Toledo, Primada de las Españas, del Consejo de su Majestad, Comisario Apostólico General de la Santa Cruzada y demás gracias en todos su Reinos y Señoríos, Indias, Islas y Tierra Firme del mar Océano, etc.

Por la presente y Autoridad Apostólica que para ello tenemos, de que en esta parte usamos, alzamos la suspensión que por la Santa Cruzada está puesta para que se puedan publicar y ganar ciertas gracias e indulgencias, que nuestro muy Santo Padre, Clemente undécimo, ha concedido, a favor de las personas que habiendo confesado y comulgado visitaren la Iglesia o Capilla pública de Santa María de Luján, extramuros de la Ciudad de Buenos Aires, en Indias, en el Día y Fiesta de la Concepción de Santa María Virgen, desde sus primeras vísperas hasta el mismo Día, puesto el Sol, y allí rogaren a Dios nuestro Señor por la conservación de la paz y unión entre los príncipes cristianos, contra los infieles y victoria contra ellos, extirpación de las herejías, y exaltación de la Santa Madre Iglesia, según más largamente se contiene en el Breve de su concesión, que ante Nos se presentó, original su data en Roma a cinco de diciembre del año pasado de mil setecientos diecinueve; y damos licencia y facultad

para que se puedan publicar y ganar dichas indulgencias por tiempo de quince años, porque están concedidas en dicho Breve; con tanto que su publicación se haga sin solemnidad alguna de trompetas, atabales ni pregón, más de los que puedan decir en los púlpitos de las Iglesias y poner para ello cédulas de mano y no impresas, en las cuales se declare que las personas que hubieren de ganar dichas indulgencias tengan la Bula de la Santa Cruzada de la predicación del año en que las hubieren de ganar, porque de otra manera no las consiguen, y así lo declaren, pena de excomunión menor, y haciéndose así mandamos que no se impida.

Dada en Madrid a diez y siete de diciembre de mil setecientos veinte años.

Don Francisco Antonio Ramírez

Por mandato de Su Señoría Ilustrísima:
Antonio Manuel de Corcuera.

Licencia para que se puedan publicar y ganar ciertas gracias e indulgencias concedidas en la Iglesia de Santa María de Luján, extramuros de la Ciudad de Buenos Aires en Indias.

Correa

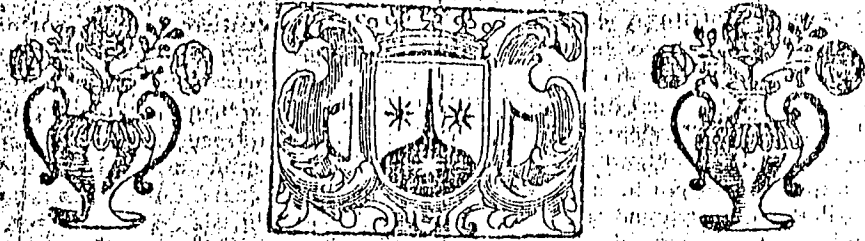
Don Francisco Antonio Maturana, secretario del Rey Nuestro Señor, y oficial segundo más antiguo de la Secretaría de Indias parte del Perú:

Certifico que en el Consejo de Indias se presentó esta Bula, en que Su Santidad concede indulgencias a todas las personas que visitaren el día de la Concepción de Nuestra Señora la Iglesia y Capilla pública de Santa María Virgen, extramuros de la Ciudad de Buenos Aires, en el Reino del Perú, solicitando el pase de ella; y visto en el referido Consejo se acordó dársele en la forma acostumbrada; y para que conste donde convenga Doy la presente en Madrid a tres de enero de mil setecientos y veinte y uno.

Don Francisco Antonio Maturana

Reproducción de las Indulgencias concedidas a la Hermandad del Carmen con cabecera en Sevilla, que se hicieron extensivas a la Hermandad del Carmen de Buenos Aires.

Archivo General de la Nación



LA HERMANDAD
DEL SANTO ESCAPULARIO
D E
MARIA SANTISIMA
DEL CARMEN,

SITA EN LA CASA GRANDE DE ESTA CIUDAD DE SEVILLA, para excitar a la devocion de tan amante Madre, hace patente en compendio algunas de las muchas Indulgencias que gozan los que visten su Santo Escapulario; y especialmente el singularísimo Privilegio de la Bula Sabatina, a saber: que el Hermano de dicha Cofradia observando, las leyes, ó requisitos, impuestas por los Santisimos Pontifices Clemente.VII. y otros; quales son el que estén escritos en el Libro de dicha Hermandad, que siempre han de traer el Santo Escapulario, sin poder por titulo alguno desnudarlo, y observar castidad en su estado; absteniéndose de las Carnes en los dias Miercoles, Viernes, y Sabado; lo que se puede dispensar por sus Confesores en algunas penosas obras, u oraciones piadosas, y asimismo murieren piadosamente como Madre amorosa los sacará quanto antes de las penas del Purgatorio, y particularmente en el dia del Sabado.

PRimeramente, en el dia en que visten el Sagrado Escapulario asentándose por el Hermano contritos, confesados, y recibiendo el Santo Sacramento de la Eucharistia, en el que real, y verdaderamente está el Cuerpo, y Sangre de N. Señor JESU Christo, ganará Indulgencia plenaria.
Itém, los que siendo Hermanos concurren a la Fiesta principal de N. Santísima Madre, el día 16. de Julio, ó la Dominica inmediata, contritos, confesados, y comulgados, rogaran a Dios por la Paz, y Concordia de los Reyes, y Príncipes Christianos, Exterminacion de las Heregias, y por la Exaltacion de Nra. Santa Madre Iglesia, ganará Indulgencia plenaria, la que estendió Nro. S. P. Benedicto XIV. de gloriosa memoria, a qualesquiera dia de la Octava de Nra. Santa Madre.
Los que en el tránsito de la muerte contritos, confesados, y comulgados invocaren el Divinito Nombre de JESUS, sino pudieren con los labios, con el corazón, ganará Indulgencia plenaria.

Los que contritos, confesados, y comulgados, visitaren con devocion a la Procecion que se hace en el día de los Domingos de cada mes, y asimismo rogaren a Dios por la Concordia de los Reyes, y Principes Christianos, la extirpacion de las Heregias, y por la exaltacion de la Iglesia Catholica, ganarán Indulgencia plenaria.

Los que comodamente no pudieren asistir a la dicha Procecion, si arrepentidos, confesados, y comulgados, visitaren la Iglesia, o Capilla de su Hermandad, y rogaren al Señor por lo dicho, logran la misma Indulgencia. Los enfermos, Cautivos, Peregrinos, que no pudieren visitar la referida Iglesia, o Capilla en el día Domingo de la Procecion, rezando el Oficio Parvo de Nuestra Señora, y sinó supiere leer, o rezarlo, rezen 50. Padres nuestros, y 50. Aves Marias, y estando a lo menos contritos con proposito de confesar, y comulgar quanto antes, puedan (a lo que quedaran obligados) ganará la misma Indulgencia.

A todos los Fieles verdaderamente arrepentidos, confesados, y comulgados, que por término de un año rezaren al tocar las Animas el Psalm de *Profundis*, o un Padre nuestro, y un Ave Maria, con el Verso: *Requiem Aeternam dona eis Domine, & lux perpetua luceat eis.* Por las Animas del Purgatorio, y esto lo hicieren devotamente hincados de rodillas, rogando asimismo por la paz, y Concordia de los Reyes, y Principes Christianos, extirpacion de las Heregias, y por la Exaltacion de Nuestra Santa Iglesia Catholica, concede el Santísimo Padre Clemente XII. Indulgencia plenaria en el día que eligieren para ganarla, y remision de todos los pecados.

Los que contritos, confesados, y comulgados, visitaren alguna de nuestras Iglesias en los dias del Patrocinio de Señor San Joseph, 76 en los siete días siguientes, rogando a Dios por la Paz, y concordia de los Reyes, y Principes Christianos, la extirpacion de las Heregias, y la exaltacion de nuestra Santa Iglesia Catholica, ganarán Indulgencia plenaria. La misma ganará haciendo las mismas diligencias en las festividades de Señor San Joaquin, y Señora Santa Ana, en el día de San Joseph, de Santa Theresa, de San Andrés Corsino, San Angelo, San Alberto, Santa Maria Magdalena de Pazis, en las festividades de la Concepcion, Natividad, Presentacion, Anunciacion, Visitacion, Purificacion, y Asuncion de la Santísima Virgen Maria, y del Profeta de Dios San Elias.

A todos los Fieles que visitaren una de las Iglesias del Carmen, y pidieren a Dios por la Paz, y Concordia de los Reyes, y Principes Christianos, la extirpacion de las Heregias, y por la exaltacion de nuestra Santa Madre Iglesia Catholica, en los dias de las Estaciones de Roma, expresos en el Misal Romano, concede Nro. Santísimo Padre Clemente XI. todas las Indulgencias, remision de pecados, y relaxaciones de Penitencias, que ganarian, si personalmente visitaran las Iglesias de Roma en los dias mismos de las expresadas Estaciones.

Mas para que los Fieles por ignorancia de los dias de las citadas Estaciones, no se priven de tantas Gracías, antes si logren la remision de sus pecados, y penas, pondremos aqui los dias a fin de que crezca su fervor, y alcansen de la Divina Misericordia la salud eterna.

Se advierte, que en los dias que tubieren esta X se gana a mas de los años de perdón Indulgencia plenaria.

En el primer Domingo. El Segundo. X El tercero. Miércoles de las quatro Temporas, Viernes de las mismas, X y el Sabado Domingo, quarta X La Vigilia del Nacimiento de Nuestro Señor Jesu Christo, en el mismo día de la Natividad, X el día de San Estovan, X el día de San Juan Evangelista, X y se libra un alma del Purgatorio, el día de los Santos Innocentes, X en el día de la Circuncision, X en el día de la Epifania, X Domingo de Septuagesima, de Sexagesima, y Quinquagesima, X En la Quaresma, Miércoles de Cuaresma, Jueves, Viernes, y Sabado, X Dominica primera, X Lunes, X Martes, X Miércoles, y el Jueves, X Viernes, X Dominica segunda, Lunes, Miércoles, Sabado, X Dominica tercera, Lunes, Sabado, Dominica quarta, X Lunes, Viernes, Sabado, X Dominica de Pasion, Lunes, Viernes, y Sabado, Domingo de Ramos, X Lunes Santo, X Martes Santo, X Miércoles Santo, X Jueves

Santo, X Viernes Santo, X Sabado Santo, X en la Pasqua de Resurreccion Domingo, X Martes, X Miercoles, Jueves, X Viernes, Sabado, X Dominica en Albis, X.

Estaciones despues de Pasqua, en el dia de San Marcos, Lunes, Martes, y Miercoles de Rogaciones, el dia de la Ascension, X la Vigilia de Pentecostes, X Domingo de Pentecostes, X Lunes, X Martes, Miercoles, Jueves, Viernes, X Sabado.

Estaciones de las quatro Temporas de Septiembre, Miercoles despues de la Exaltacion de la Santa Cruz, Viernes, X Sabado. Y se advierte, que las Indulgencias plenarias, concedidas en los dichos dias no se pueden ganar sino una vez, mas si son de aquellas que se pueden aplicar por las almas de los Difuntos, se pueden ganar una vez por si, y otra por las Almas de los dichos Difuntos.

Además de las dichas concedió Nro. Santísimo Padre Paulo V. a los que se abstovieren de comer Carne en los dias Miercoles, Viernes, y Sabado 300. dias de Indulgencia, y a los que rezaren en qualquier dia siete Padre nuestros, y siete Aves Marias en honor de los siete Gozos de la Virgen Maria 40. y si rezaren el Oficio Parvo 50. A los que contritos, y confesados reciban una vez en el mes el Sagrado Cuerpo de Nuestro Señor Jesu Christo, y rogaran a Dios por la Paz, y Concordia, &c. cinco años, y cinco quarentenas. A los Hermanos que arrepentidos, y confesados recibieren en qualquiera Festividad de la Virgen la Santa Eucharistia en la Iglesia, ó Capilla de la Hermandad, y rogaran a Dios por la Paz, y Concordia, &c. tres años, y tres quarentenas.

A los que con una luz acompañaren al Santísimo Sacramento quando se lleva por Viatico a algun enfermo, y por este rogaran al Señor cinco años, y cinco quarentenas.

A los acompañaren no solo los Cuerpos de los Hermanos, y Hermanas, si tambien otros qualesquiera para darles sepultura, y rogaran a Dios por sus Almas 100. dias. A los que asistieren a las Misas, y Oficios Divinos que se celebran en las Iglesias, ó Capillas de la Hermandad, concurren a las Congregaciones publicas, dieren alvergue a los Pobres, los socorrieren en sus necesidades, les ayudaren si se hallan en peligro de pecar, les dieren limoshas temporales, reconciliaren enemigos, ó redugeren que vdn desviados a la eterna salud, y enseñaren a los ignorantes los Preceptos de Dios, y lo que pertenece para salvarse, ó se exercitaren en alguna obra de caridad, y piedad, cada vez que hagan alguna de las sobredichas 100. de las penitencias impuestas, ó de las penas debidas.

Leon IV. concedió siete años, y siete quarentenas a todos los Fieles que devotamente visitaren las Iglesias de Nuestra Madre del Carmen en las Festividades de la Natividad de Nuestro Señor Jesu-Christo, Pasqua de Resurreccion, de los Santos Apostoles San Pedro, y San Pablo, la Pasqua de Espiritu Santo, de la Asumpcion, Natividad, Purificacion, y Anunciacion de la Virgen, de San Miguel Arcangel, de todos los Santos, de la Santa Cruz, de la Natividad de San Juan Baptista, de los Santos Martyres San Fabian, y San Sebastian, el Viernes Santo, y en las Oclavas de las dichas Festividades, y Santos Titulares de las Iglesias.

Adriano II. Stefano V. Gregorio III. Juan X. Juan XI. Sergio IV. y Innocencio IV. han relaxado la tercera parte de los puados a todos los Fieles que contritos, y confesados visitaren piadosamente las dichas Iglesias en las referidas Festividades. Clemente IV. a los que visitaren en las quatro Festividades, a saber: Natividad, Anunciacion, Purificacion, y Asumpcion de la Virgen las Iglesias del Carmen, concedió treinta años, y treinta quarentenas, y Honorio IV. quarenta. A los que rezaren en dichas Iglesias un Padre nuestro, y un Ave Maria por los vivos, y por los difuntos, concedieron Innocencio IV. y Gregorio VIII. quarenta dias.

Honorio III. y Nicolás IV. concedieron a todos los Fieles verdaderamente arrepentidos la remision de todos sus pecados.

Benedicto XI. a todos los Fieles que arrepentidos, y confesados visitaren las dichas Iglesias el Lunes, Miercoles, y Viernes de Quaresma en la Festividad de sus Titulares; y en honor de la Virgen los Sabados, y Domingos concedió 40.

1787

... años, y 40. quarentenas con la remision de la septima parte de sus pecados.

NOTA. Para ganar estas Indulgencias han de visitar las Iglesias, y estar coltritos, y confesados. Han de rezar siete Padres nuestros, y siete Aves Marias, o las Vísperas de los Difuntos, o besar la tierra delante del Santísimo Sacramento.

Y por quanto á D. *Francisco de Saja* admitimos por Hermano de nuestra Hermandad, y en el día de su fallecimiento se le mandará celebrar ocho Misas por bien de su Alma, y se le asistirá con doce Cirios, y Panño para su Entierro, teniendo cumplidas las Averiguaciones, y Limosna semanal con que debe contribuir; y por acuerdo de la Hermandad se da la presente en el día 20 de *Julio* de 1786, firmada del Hermano Secretario, que sentó la partida de este Recibimiento en el Libro grande de dicha Hermandad al folio

100

1787

Man. de Saja

[The bottom portion of the page is heavily obscured by a dark, textured shadow, rendering the text illegible.]

**Para que en todas las Indias se ofierue lo contenido en un Breve de su Santidad
en que concede la festividad, y rezo de los Dolores de María Santísima.**
(Año 1671)

AGN. Biblioteca Nacional, 181 (pieza 867)

+

LA REYNA GOBERNADORA

Por quanto el Embaxador en Roma en execución de la orden que le embiè, ha folicitado que Su Santidad, le firuieffe de conceder à los Reynos de España la felicidad, y Rezo delos Dolores de María Santísima Madre de Dios, y Señora nueftra; y ha venido fa Beatitud en hazer esta gracia, como parece del decreto expedido en Roma a veinte y nueve de Abril deste año (cuya copia auténtica se remite con esta mi cedula) y fiendo tan justo, y conforme à mi devoción, que tenga cumplimiento, para que logremos el fruto que por medio de su intercepsión nnos deemos prometer; por la presente ruego, y encargo à los Arzobifpos, y Obifpos de las Iglesias Metropolitanas, y Cathedrales de todas las Indias, Islas, y tierra firme del mar Océano; y a los Provinciales de las Religiones dellas, hagan que se ofierue; y execute precisa y puntualmente lo contenido en el dicho Breue, fin permitir que sefalte à ello en manera alguna. De Madrid à 12 de Octubre de 1671.

Yo. La Reyna

Por Mandato de Su Magestad, Don Gabriel Berdo. De Burgos

Año Dominici MDCXXXII. Bula de Alejandro VII Solicitudo Omnium Ecclesiarum
XDCI.XI.

(8 de diciembre de 1661)

Letras Apostólicas del Papa Alejandro VII, sobre las discusiones entre los católicos con respecto al Dogma de la Inmaculada Concepción.
(VI-IX-3-6)

AGN. Documentos Diversos. Sección Colonial. Serie XVII; Impresos. L. 39. I N° 31; 1624.
Litterae Processvs S. D. N.

A nuestro Carísimo hijo en Christo Felipe
Rey Católico de las Españas.
Alejandro Papa VII

Caríffimo en Christo hijo nuestro, falud y Apostólioca bendición. Por la obligación de la caridad paternal, hemos puefto todo cuidado en extinguir las femillas de los efcandalos, diffenfiones, y graves turbulencias, que entendimos, afsi por carta de V. Magestad como de muchos Obifpos, y de otras personas, que infitaron en fu remedio, fufcitados de algunos años a esta parte otra vez en España por las nuevas alteraciones fobre la Concepción de la Beatíffima Virgen, y Madre de Dios: Por lo qual, despues de invocada con repetidos ruegos la gracia del Espíritu Santo, consultados Varones doctos, y Religiosos, tenidofe muchas conferencias de los Benerables Hermanos nuestros Cardenales dela Santa Iglefia Romana, Generales Inquefidores, hizimos de confejo, y confentimiento fuyo la Conftitución, que juzgamos faludable á componer la quietud de los ánimos, y las conciencias, proporcionada el aumento de la devoción, y muy grata a V M. por fu gran piedad en este negocio. Todo lo entenderá VM del Venerable Hermano Obifpo de Plafencia, fu Orador en esta cuafa infigne doctrina y zelo de laReligión, en el tiempor que lo ha tratado, nos ha fido notorio y aprobado: afsímifmo lo entenderá V M de nuestro Nuncio apostólico. en el interín, defeamos, y pedimos a Dios de todo coraçó. que le fea fiempre propicio, y favorable a VM y con grandíffimo amor damos a VM la bendición Apostólica.

Dada en Santa María La Mayor a 10 de Diziembre de 1661. y el feptimo de nuestro Pontificado

Real Cédula para que las autoridades de indias cumplan y hagan cumplir el contenido del trasunto del breve de S.S. que se les dirige sobre el patronato de estos y aquellos reinos, rezo y culto del misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora

(16 de abril de 1761)

AGN. Biblioteca Nacional; L. 218. exp. 2856. pp. orig. 424v-429 y p. lápiz: 22v-27

El Rey

Por quanto conformándose mi religioso zelo, y devoción al Misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima Na. Sra., con el que igualmente han mantenido, y conservando siemapre mis Reynos, y vasallos, vine gustoso en condescender a la súplica que aquellos me hicieron juntos en las cortes celebradas con motivo de juramento que devían hazer, y me hizieron a mi Exaltación al Trono de Monarquía, como a su Rey, y Señor natural ya al Príncipe Don Carlos Antonio, mi hijo legítimo, y subcesor en ellos, tomando como toma desde luego por singular, y universal Patrona, Abogadaa de todos mis Reynos de España, y de los de las Indias, y demás Dominios, y Señoríos de esta Monarquía a esta soberana Señora en el referido Misterio de su Inmaculada Concepción; sin perjuicio del Patronato que en ellos tiene el Apóstol Santiago, ya habiendo en su Santidad para que se sirviese de aprobar y confirmar este Patronato, y conceder el Rezo, y culto correspondiente, ha venido su Beatitud en dispensar ambas gracias en los términos que contiene el trasumpto incluso del Breve expedido a este fin.

Por tanto mando a Virreyes de Nueva España, el Perú y Nuevo Reyno de Granada, a los Precidentes de las Audiencias y Governadores de mis Reynos de las Indiasm, y ruego y encargo a los Arzobispos, Obispos, y Prelados de las Religiones de ellos, que cada uno en la parte que le tocara, observen, guaden y cumplan, y hagan observar, guardar y cumplir el contenido del expresado Trasumpto, sin contravenir ni permitir se contavence a el, en todo, ni en parte con ningún pretexto ni motivo, por ser así mi voluntad y que del Recivo, y cumplimiento de este Despacho me den cuenta en la primera ocaçion que se ofresca, para hallarme enterado.

Fecha en Aranjuez a 16 de abril de 1761.

Yo el Rey

Don Juan Manuel Crespo

Para que los Virreyes, Precidentes, Acdes. Govs. Arzobispos, Obispo y Prelados de las Religiones de las Indias, cumplan y hagan cumplir el contenido del trasumpto del Breve de su Santidad, que se les dirige sobre el Patronato de estos, y aquellos Reynos, Rezo y culto del Misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Na. Sra.

Obedecido en la Plata en 23 de mayo de 1762.

Clemente Obispo siervo de los siervos de Dios Para perpetua memoria

(Lo que sigue, fue escrito en dos columnas en diferentes versiones: una en castellano, la otra en latín)

Conociendo perfectamente la grande ilustración, y Patrocinio que adquieren los Reynos por la insigne piedad y devoción para con Dios y por la veneración a la Beatísima Virgen María de los quales proceden todas las celestiales bendiciones. Por tanto, y para cumplir con el cargo principal de nuestro oficio, con el qual devemos atender al bien Espiritual y temporal del Orbe Christiano, no reusamos favorecer con Paternal charidad a las gentes, que imploran el auxilio de

la soberana Reyna de los cielos, siendo justo y muy propio de la authority Apostólica dar las providencias oportunas a fin de que su culto tenga siempre el mayor aumento y extensión. En esta atención tenemos por conveniente se cumplan los ferborosos deseos de los Pueblos que manifiestan su innata propención a Venerar; baxo de un título especial, a la misma Beatísima Virgen en los Reynos de España solicitándolo igualmente y con especialidad el devoto y Religioso Rey Catholico, benemeritíssimo de la Iglesia Romana el qual con la mayor aplicación se dedica a hazer de todos modos felicísimos sus dilatados Dominios y a fortalecerlos y corroborarlos con el Supremo y celestial patrocinio.

Para este efecto en el Real nombre del charísimo en Christo, Hijo nuestro Carlos, Rey Cathólico de las Españas, el amado hijo Manuel de Roda, consejero del nominado Rey Carlos, y ministro cerca de nosotros, encargado de los negocios de su magestad cathólica, nos ha presentado una súplica del tenor siguiente:

Beatíssimo Padre= Todos los Diputados de los Reynos de España que representan toda la Monarquía Española, en las cortes que tuvieron el día 17 de julio de este año, representaron a la Magestad del Serenísimo Rey Cathólico, la perpetua natural piedad y religión, que profesan todos los españoles a la Santísima Virgen María Madre de Dios, y Reyna de los Angeles, especialmente en el Ministerio de su Inmaculada Concepción y que el mismo Rey Cathólico y todos los Diputados de los Reynos de España, en las Cortes que tuvieron en el año de 1621 se obligaron a observarte santísimamente en todas las ordenes militares, universidades de Estudios, Tribunales de Ciudades, colegios, congregaciones y en qualquier otro legitimo cuerpo (y apenas hay alguno de los vasallos del Rey Catholico, que no esté sentado en algunas de estas comunidades) de tal conformidad, que qualquiera que desee ser admitido en las dichas Ordenes o congregaciones ante todas estas por expresá sacramental fórmula, se ha de obligar a observar y defender esforzadamente el misterio de la Inmaculada Concepción determinadno celebrar todos los años perpetuamente su festividad a costa pública, en conformidad del Ritual de la Iglesia Roimana, lo que hasta el día de oy se observa, relaigiosamente; de suerte que a la extensión de este culto de los españoles a la Virgen Maríam, y a su Purísima e Inmaculada Concepción se atribuye la publica felicidad que gozan los reinos de España, la puridad de la Fee, y de la Religión, que en ellos permanece y, finalmente, los muchos beneficios que diariamaente reciben de la Divina Providencia.

Y siendo maravillosa la unión de los Reinos con la emulación del celo de su catholico Rey en venerar, y reverenciar a exemplo de sus ilustres Predecesores, el Ministerio de la Inmaculada Concepción, rendidamente suplicaron a su Magestad catolica, admitiese y declarase por especial y soberana Patrona ya Abogada de todos los Reynos de España, y de las Indias a esta Divina Señora del Cielo y de la Tierra, en el sagrado misterio de su Inmaculada Concepción con el culto y Rezo concenientes al Patronato de los Santos, según el Ritual de la Iglesia Romana, más son perjuicio del culto que se debe al Apóstol Santiago, Patrón Primitivo de la España, no siendo su intención quitarle o disminuirle en manera alguna el honor que le corresponde por hazer este nuevo obsequio a la Reyna de los Apóstoles, de los Angeles y de toda la Corte Celestial.

Y aviendo admitido gustosísimamente el Rey Catholico las expresivas y eficaces súplicas de los Diputados y de todos los Reynos de la Monarquía de España. Manuel de Roda, ministro actual del mismo Rey catholico cerca de nuestra santidadm en nombre de su Magestad, y de su Real Orden: suplica a Vuestra Santidad. Se digne haver por establecido y ratificado el dicho Patronato de la Santísima Virgen María, en el Misterio de su Inmaculada Concepción, con el Rezo y culto correspondiente, aprobándoles y confirmandole con la Apostólica authority: Y para manifestar con evidencia lo que en orden a este se ha executado, con la debida veneración, exhibe las Certificaciones autenticas de los actos celebrados en las precitadas Cortes Generales. Gracia (Oga?)Y aviendosenos presentado también una carta del mismo Rey, dada en San Idefonso el día 28 de agosto próximo pasado a nosotros dirigida por medio de la cual representándonos lo practicado con este motivo en las expresadas cortes, nos suplica humildemente concedamos a sus deseos.

Y nosotros loando sumamente la grande y en todo perfecta Religión del nominado Rey Carlos, la piedad y devoción de los Pueblos sugetos a su Diócesis, queriendo según el exemplo de nuestros Predecesores, liberalmente nos dedicamos a complacer su real voluntad, en todo quanto nuestra authoridad conoce poder conducir a la utilidad, y beneficio de los mencionados Reynos y Dominios, esperando firmemente que la misma Beatísima Virgen María Madre de Dios, agradecerá en los cielos lo que con la authoridad, que su unigénito Hijo Señor Nuestro, sin mérito alguno nuestro, nos ha conferido, executamos en la Tierra: determinamos que sea tenida reconocida, y reverenciada como principal, universal Patrona de los dichos Reynos y Dominios en conformidad de la suplica expresada en la preinserta representación y con authoridad Apostólica, por el tenor de los presentes, confirmamos y aprobamos la elección executada en la conformidad referida.

Por tanto con la misma autoridad concedemos, y respectivamente determinamos y mandamos que todo el Clero Secular y Regular de los Reynos de España aunque de qualquiera manera exemplo, haya de celebrar la Festividad de dicho Misterio, bajo el ritual doble de primera clase, con todas las prerrogativas a las festividades de semejantes Patronos competentes y aprobadas por la sede Apostolica, pero según las Rubricas del Breviario y misal romanos sin bariación alguna del culto, que en los dichos Reynos y Dominios se acostumbrar dar al Apóstol Santiago, su Patrono, y salva en todo, y por toda observancia de sus Constituciones de los Pontífices Romanos nuestros predecesores, especialmente las establecidas por Pablo V en el año de 1617 por Gregorio XV en el de 1612 y por Alejandro VII, en el de 1661 sobre la veneración del mismo Misterio, cuyo tenor, y contenido entendemos renovar por las presentes.

Además concedemos misericordiosamente en el Señor, para siempre y en todo tiempo venidero Indulgencia plenaria, y remisión de todos sus pecados a todos los fieles de Jesu Christo, de uno y otro sexo, que verdaderamente arrepentidos, aviendo confesado y comulgado en el día en que la Iglesia Católica celebra el dicho Misterio, visitasen devotamente qualquiera Iglesia dedicada al Omnipotente Dios en honra de la misma Beatísima Virgen María en los Reynos de España y en orden a los Regulares y Religiosos, sus propias Iglesias, desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol del dicho día, y en ellas cada año hubiesen devota oración a Dios por la Paz y misericordia entre los Príncipes Christianos, extirpación de las herejías y exaltación de la Santa Madre Iglesia; sin embargo, en caso necesario, de todas las demás constituciones Apostólicas y de los decretos emanados, aunque generales a todos, y cada uno de los quales aviendo de quedar para todo lo demás en su fuerza y vigor, por esta sola vez, y por el tenor de las presentes derogamos y a todos los demás contrarios (¿mas?) queremos, que a los exemplares de los presentes, aunque impresos, firmados y por algún Notario Público, authorizados con el sello de alguna persona constituida en dignidad Eclesiástica, en todas partes se haya de dar las mismas Feé, que se daría a las mismas presentes originales, si se presentasen, o exhibiesen. A nadie, pues, sea lícito quebrantar este rescripto de nuestra Constitución, Declaración, Decreto, Conceción, Derogación, y voluntad ni oponerse a el con temerario atrevimiento, y si alguno presumiese intentarlo tenga entendido incurrirá en la indignación de Dios Omnipotente, y de los Bienaventurados Pedro y Pablo Apóstoles.

Dado en Roma, en Santa María la Mayor, el día diez de noviembre del año de la Encarnación del Señor, mil setecientos y sesenta (1760), El tercero de nuestro Pontificado= C. Cardenal Pro Datario=Por el Señor Cardenal Passionici=Juan de Flores Sustituto=Pasado por la Curia J. Manassei= Lugar del sello de Oro*

Traducido del Latín por mí. Dn. Eugenio de Benavides del consejo de S. Magestad Su Secretario, y de la interpretación de Lenguas; y lo firmé en Madrid a la 10 de Febrero de 1761, Don Eugenio Benavides=

Concuerta bien, y fielmente con el trasumpto del Breve Original, y su traducción, que quedan en la Secretaría del Real Consejo, y Cámara de Indias de Nueva España a los quales me remito y en ello, yo Joseph Lopes Delgado Notario Apostólico y del mismo Real Consejo de Indias, por nombramiento de Su Magestad para este efecto lo designe, y firme, y para su mejor

corroboración sellé con el Sello del Señor Lycenciado Don Isidro de Soto y Aguilar, Protonotario Apostólico, y Juez in Curia del Tribunal de la Nunciatura de España, capellán de honor de Su Magestad de su Real Capilla. Madrid y Febrero 16 de 1761. En testimonio de verdad= Joseph López Delgado=

Cronología¹:

- 70: Evangelio según san Marcos
 80: Evangelio según san Mateo
 95-100: Evangelio según san Juan (Visión del Apocalipsis)
 100-200: Evangelio de Tomás
 c. 150: Protoevangelio de Santiago (Evangelios Apócrifos)
 c. 140-202: Ireneo
 c. 185-254: Orígenes de Alejandría
 c. 200: Primeras pinturas de la Virgen en las catacumbas, Roma
 c. 200? Exequias de la Virgen
 200-400: Se compone la oración *Sub tuum praesidium* (Bajo tu amparo)
 325: Concilio de Nicea
 342-419: Jerónimo
 c. 350: Primera invocación de la Virgen documentada (Santa Justina)
 c. 352-366: Legendaria fundación de Santa María Maggiore bajo el Papa Liberio I
 c. 370: Se celebra la primera liturgia de la Virgen, en Siria
 384: Traducción Vulgata del Nuevo Testamento, Roma
 397: *Confesiones*, de San Agustín
 c. 400: Primera versión escrita del Tránsito de la Virgen
 400-500: Templo de Isis en Soissons consagrado a la Bendita Virgen María; Fiesta de conmemoración de la Virgen colocada en torno a Navidades a través de toda Europa; fiesta de la Anunciación celebrada en Bizancio
 413-426: Agustín: *La Ciudad de Dios*
 417: Condenada la herejía de Pelagio
 431: Concilio de Éfeso: María es proclamada *Theotokos* y se extiende la fiesta de María *Theotokos*
 432-436: Misión de Patricio en Irlanda
 432-440: Papado de Sixto III, quien consagra Santa María Maggiore
 450-453: Pulcheria, emperatriz de Bizancio, colecciona reliquias
 451: Concilio de Calcedonia: María es proclamada *Aeiparthenos*
 c. 470: Basílica en Salónica dedicada a la Bendita Virgen María
 476: Es depuesto el último emperador en Occidente
 491: Teodosio cierra el último templo pagano en Roma
 496: Clovis, rey de los francos, y sus súbditos son bautizados
 500-600: EL Parthenon es consagrado a la Bendita Virgen María; Santa María Antiqua, en Roma, consagrada; Se compone el himno *Akathistos*
 c. 500: Decreto de Gelaso condenando los libros apócrifos
 c. 500: *Dormición de María* según Pseudo Juan
 543: Consagrada la iglesia de Santa María, Jerusalén
 c. 550: Las fiestas de la Natividad de la Virgen, Presentación de Cristo y Dormición se celebran en Bizancio; mosaicos en la Basílica Euphrasian, Porec (primeras iglesias donde la Virgen y el Niño, no el Cristopatorator, aparecen en el ábside)
 553: Consagración de la virginidad perpetua de María según el II Concilio de Constantinopla
 597: Agustín de Canterbury llega a Inglaterra; el rey de Kent y sus súbditos se convierten
 600-700: Se compone la antifona *Ave Maris Stella*: las fiestas de la Presentación y la Purificación se celebraban en Bizancio
 c. siglo VII?: Evangelio del Pseudo-Mateo
 610: El Emperador Heraclio enarbola la imagen de la Virgen en los mástiles de su flota
 614: Caída de Jerusalén ante los Persas

¹ Elaborada sobre información obtenida de bibliografía consultada y fuentes documentales

- 629: Heraclio recupera Jerusalén
632: Muerte de Mahoma
638: Caído de Jerusalén ante los musulmanes
670: Los árabes inician la conquista del Norte de África
687-710: Papado de Sergio I, quien introduce las fiestas de la Anunciación, la Dormición, la Purificación y la Natividad de la Virgen en Roma
705-707: Papado de Juan VII, "siervo de la Madre de Dios"
741-775: Emperador Constantino V
c. 750: La leyenda de *Theophilus* es traducida al latín
753-754: Concilio Iconoclasta
754: Creado el Estado Pontificio
800: Coronación de Carlomagno
c. 800: Evangelio de la Natividad de María
800-900: Se introduce en Bizancio la fiesta de la Concepción de Santa Ana
817-824: Papado de Pascual I, quien embellece muchas iglesias en Roma
843: Triunfo de la Ortodoxia: fin de la herejía iconoclasta
antes del 851: Historia del Nacimiento de María
910: Fundación de la abadía de Cluny
962: Otón I es coronado emperador en Roma
c. 975: Los sábados son dedicados a la Virgen
976: Fundada la abadía de Montserrat
antes del 999: Se compone la Antífona *Regina Caeli*
antes del 1000: Se introduce el Oficio Parvo de la Bendita Virgen; los relatos del Tránsito son traducidos al latín
c. 1000: La fiesta de la Concepción de la Virgen se celebra en Occidente; Hroswita: *Maria* y *Theophilus*, poemas
1000-1100: Se componen las Antifonas *Alma redemptoris mater* y *Salve Regina*
1096-1098: Primera Cruzada
1097: Fundación de los Cistercienses
1100-1150: Mosaicos de la Virgen en Torcello
c. 1120: Anselmo el Joven: *Milagros de la Bendita Virgen María*
c. 1120-1130: Domingo de Evesham: *Milagros de la Bendita Virgen María*
1130: Se construye la Santa Casa de Walsingham
c. 1140: Guillermo de Malmesbury: *Milagros de la Bendita Virgen María*
1147-1149: Segunda Cruzada
c. 1150: Catedral de Senlis (primera escena de la Dormición en Occidente); Santa María dell' Ammiraglio (la Martorana) y la Capilla Palatina, Palermo
1150-1155: Portada Real, Chartres
1156: Fundada la Orden Carmelita
1160-1205: Notre Dame, Laon
1163-1235: Notre Dame, París
c. 1164: Notre Dame, Noyon
1164: Muerte de Isabel de Schonau (visiones de la Asunción)
1170-1221: Domingo de Guzmán
1182-1226: Francisco de Asís
1187: Caída de Jerusalén
1189-1193: Tercera Cruzada
1194-1220: Se reconstruye la catedral de Chartres
c. 1200: Notre Dame, Nantes
c. 1200-1250: Notre Dame, Coutances
1204: Caída de Constantinopla
1209-1213: Cruzada Albigense
1210: Se aprueba la Orden de los Franciscanos
1215: Cuarto Concilio de Letrán; Carta Magna

- 1216: Se aprueba la Orden de los Dominicos
 1217-1221: Cuarta Cruzada contra Egipto
 c. 1220: Notre Dame, Amiens
 1223-1224: Cesareo de Heisterbach: *Dialogus miraculorum*
 1233: La Inquisición es confiada a los Dominicos
 Antes de 1236: Muerte de Gautier de Coincy, *Canciones y Milagros de la Virgen*
 1240: Fundación de la Orden de los Servitas
 1244: Fin de la persecución albigense
 1248-1254: Sexta Cruzada
 1251: Según la leyenda, la Virgen le da el escapulario a San Simón Stock
 1260: Cimabue: *Madonna* para S. Trinitá, Florencia; es consagrada la nueva catedral de Chartres
 1260-1261: Primeros flagelantes en Italia y Alemania
 1270: Última cruzada
 1278-1350: Santa María Novella, Florencia
 antes de 1284: Alfonso el Sabio, rey de Castilla: *Cantigas a la Virgen*
 antes de 1298: Jacobo de la Vorágine: *La Leyenda Dorada*
 1296: Fue iniciada Santa María del Fiore (Duomo), Florencia; Según la leyenda, es descubierta la Santa Casa en Loreto
 c. 1300: *Meditaciones sobre la Vida de Nuestro Señor*, atribuida a San Buenaventura; la leyenda del ceñidor de la Virgen se extiende por Occidente
 1300-1400: Se introduce la oración del *Ángelus*
 1305: Giotto: capilla de La Arena, Padua
 antes de 1306: Jacopone da Todi: *Laude*
 1311: Políptico del Duccio, *La Maestá*, descubierta en Siena
 1323: Canonización de Tomás de Aquino
 1324?: *Speculum Humanae Salvationis*
 1326: Fundado en Oxford el Oriel College, dedicado a la Virgen
 1348-1351: Ascenso de la Peste Negra
 1355: Se inicia la construcción de Santa María de Nuremberg
 1370: Aprobada la Orden de las Brigidas
 1372: Instituida en Occidente la Fiesta de la Presentación de la Virgen
 antes de 1373: Visiones de Santa Brígida de Suecia
 1376-1386: Establecimiento de la Fiesta del Escapulario
 1379: Fundado el New College, Oxford (Sta. Mary College)
 1389: Reconocida la Fiesta de la Visitación
 1398: Fundada la Cofradía de la Pasión, en París, que interpreta obras de teatro religiosas
 1400-1450: Herolt: *Milagros de la Bendita Virgen María*
 1405: Proclamada la Cruzada contra los Turcos
 c. 1409-1411: Juan Lidgate: *Vida de Nuestra Señora*
 1410: Hermanos Limbourg: *Les très Riches Heures du Duc de Berry*
 1414-1418: Concilio de Constanza
 1415: Tomás de Kempis: *La imitación de Cristo*
 1423: Establecida la Fiesta de los Dolores de Nuestra Señora
 1439: Decreto del Concilio de Bale (15 de septiembre)
 1442: Se funda Eton College (dedicado a la Bendita Virgen María)
 1445: Piero della Francesca: *Madonna della Misericordia*
 Antes de 1447: Visiones de la Virgen y familia de Colette de Corbie
 1453: Rendición de Constantinopla a los Turcos
 1454-1456: Biblia de Gutenberg
 1455: Muerte de Fra Angelico
 1457: El sucesor de Gutenberg imprime el *Oficio de Nuestra Señora*
 c. 1470: Alano de Rupe: *De Utilitate Psalterii Mariae*
 c. 1470-1475: Martín Schongauer: *Vida de la Virgen* (grabados)

- 1475: Primera Cofradía de Rosario
 1477: Fiesta de la Concepción de María
 1478-1535: Tomás Moro
 1480: Comienzo de la Inquisición en España
 1481-1483: Leonardo: *Virgen de las Rocas*
 1483-1546: Martín Lutero
 1491-1556: Ignacio de Loyola
 1492: Colón descubre América
 1500-1510: Alberto Durero: *Vida de la Virgen* (tablas)
 1507: Aprobada la Peregrinación a Loreto
 1509-1564: Juan Calvino
 1515-1582: Teresa de Ávila
 1517: Lutero: *95 Tesis*
 1518: Tiziano: *La Asunción*. Frari, Venecia
 1519-1521: Cortés conquista México
 1512: Conversión de Ignacio de Loyola en Montserrat
 1527: Saqueo de Roma por los españoles
 1531: Aparición de la Virgen en Guadalupe, México
 1531: Es reconocido Enrique VIII como cabeza de la Iglesia de Inglaterra
 1531-1532: Pizarro conquista Perú
 1534: Es fundada la Orden de los Jesuitas; en 1540 es aprobada
 1536: Muerte de Erasmo
 1538: Es destruido el Santuario de Walsingham
 1545-1563: Concilio de Trento
 1558: Se publica la letanía de Loreto
 1562: Masacre de los Hugonotes en el día de San Bartolomé
 1563: Se funda el Sodalicio de Nuestra Señora
 1568: Es introducida en el Breviario en la forma oficial actual el *Ave María*
 1571: Batalla de Lepanto. Fiesta de Notre-Dame de la Victoire
 1573: Se establecen las fiestas de la Expectación de la Virgen y de Nuestra Señora de la Victoria del Rosario
 1577: Pedro Canisio: *De María Virgine Incomparabili*
 1584: Francisco Suárez da clases de Mariología en Roma
 1592: Suárez: *Misterios de la Vida de Cristo*
 1593: Enrique IV de Francia se hace católico
 1597-1602: Reconvertida al catolicismo la Alta y Baja Austria
 1598-1664: Zurbarán
 1599-1660: Velázquez
 1603: Jacobo I otorga tolerancia al catolicismo en Inglaterra
 1609: Es fundada en Baviera la Liga Católica
 1616-1648: Guerra de los Treinta Años
 1617-1682: Murillo
 1625: Vicente de Paul funda la orden de las Hijas de la Caridad
 1631: Se produciría el milagro que da origen a la tradición de la Virgen de Luján (Argentina)
 1634: Se funda Maryland, U.S.A., por colonos católicos
 1637: Voto de Luis XIII de Francia (10 de diciembre)
 1644: Se establece la fiesta de Divino Corazón de María
 1670: María de Ágreda de Jesús: *La Ciudad Mística de Dios*
 Antes de 1680: Jean Eudes predica la devoción al inmaculado corazón de la Virgen
 1671: Traslado de la imagen de la Virgen de Luján, hacia la capilla de Ana de Matos
 1677: Inicio de la construcción de la capilla de la Virgen de Luján
 1683: La fiesta del Sagrado Nombre de María se extiende al conjunto de la Iglesia
 1685: Se concluye la capilla de Luján
 1716: La fiesta del Rosario, del calendario romano, se extiende por toda la Iglesia

- 1730: Zarpa desde España un navío paquebote llamado "Na. Sra. de Luján"
- 1750: Alfonso María de Ligorio: *Las Glorias de María*
- 1754: Nuestra Señora de Guadalupe proclamada Patrona de México
- 1754: Don Juan de Lezica y Torrezuri inicia, como síndico, la remodelación del santuario de la Virgen de Luján
- 1730: El principal de los dominicos coloca en Luján, la piedra fundamental del santuario
- 1763: Colocan a la Virgen de Luján en su camarín
- 1763: El Papa Clemente XIV suprime a los Jesuitas
- 1776: Declaración de la Independencia Americana
- 1789: Toma de la Bastilla
- 1793: Ejecución de Luis XVI; el cristianismo es abolido en Francia
- 1801: El catolicismo es restaurado en Francia
- 1812: Maqueda publica dos historias sobre el milagro de la Virgen de Luján y su santuario
- 1814: El Papa Pío VII restaura la Inquisición, El Índice y la Orden de los Jesuitas. Fiesta de los Siete Dolores de María
- 1815: Congreso en Viena
- Antes de 1824: Aparición a Catherine Emmerich de la Casa de Nuestra Señora de Éfeso
- 1822: El ministro Rivadavia acomete con sus reformas sobre el patrimonio de la Iglesia en Argentina. Se divide en 108 parcelas (chacras) la estancia que era propiedad de la Virgen de Luján para su remate
- 1830: Aparición a Catalina Labouré de la Medalla Milagrosa
- 1842: Descubierta la *Auténtica Devoción* de Louis-Marie Grignon de Montfort (m. 1716), y es fundada la Santa Esclavitud de María
- 1846: María Inmaculada es declarada Patrona de los Estados Unidos; apariciones en La Salette
- Antes de 1850: Fundada la Sociedad de María
- 1854: Es proclamado el dogma en la Inmaculada Concepción (*Ineffabilis Deus*)
- 1858: Apariciones a Bernardette en Lourdes
- 1870: Es proclamado el dogma de la Infalibilidad Pontificada
- 1871: Apariciones en Pontmain
- 1878-1903: Papado de León XIII, "el Papa del Rosario"
- 1879: Apariciones en Knock
- 1883: Muerte de Karl Marx
- 1885: El sacerdote vicentino, Jorge Salvaire, inicia la campaña para la edificación de la actual Basílica y santuario de la Virgen de Luján (Argentina)
- 1900: Nuestra Señora de Guadalupe es proclamada Patrona de las Américas
- 1907: Fiesta de la Aparición de la Inmaculada
- 1914-1918: Primera Guerra Mundial
- 1917: Apariciones en Fátima
- 1921: La Legión de María es fundada en Dublín
- 1930: *Casti Connubii*, encíclica papal sobre la contracepción
- 1931: Se establece la Fiesta de la Divina Maternidad
- 1932-1933: Apariciones en Beauraing
- 1933: Apariciones en Banneux
- 1936: Revolución española
- 1939: Muerte de Sigmund Freud
- 1939-1945: Segunda Guerra Mundial
- 1942: Se consagra el mundo al Inmaculado Corazón de María
- 1944: Fiesta del Inmaculado Corazón de María
- 1945: Proclamado Año Mariano
- 1950: Se proclama el dogma de la Asunción (*Munificentissimus Deus*)
- 1954: Fiesta de María Reina (*Ad Caeli Reginam*)
- 1957: Guerra en el Sudeste Asiático
- 1958: Se proclama la realeza de la Virgen y se establece su fiesta
- 1958: Se proclama el Centenario de Lourdes

1961-1965: Aparición en Garabandal, España

1961: Muerte de G. C. Jung

1963-1965: Concilio Vaticano II

1964: María es proclamada *Mater Ecclesiae*. Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*)

1974: El 2 de febrero Paulo VI dicta la Encíclica papal *Cultus Marialis*

1987: El 25 de marzo, Juan Pablo II da la Encíclica *Redemptoris Mater*

1987-1988: Es proclamado Año mariano

2002: El Papa Juan Pablo II introduce una modificación en los Misterios del Santísimo Rosario, para incluir los "Misterios de Luz"

TITRE en français: *La Toute Puissance Suppliante*. Le culte marial dans la ville de Buenos Aires et les campagnes environnantes aux XVIIe. -XVIIIe. siècles

RESUME en français:

L'unité d'analyse de cette thèse, c'est la multiple et flexible fonctionnalité du Culte Marial dans la ville de Buenos Aires (Río de la Plata) pendant l'époque coloniale.

La recherche est centrée sur les changeants aspects normatifs et instrumentaux du culte à la Vierge à l'intérieur de la société. Les variables choisis ont été, principalement, l'étude de la consolidation du sanctuaire (à Luján), l'analyse des confréries (idées et pratiques de leurs membres), les usages et appropriations des représentations de la Vierge (images et discours) et l'opposition au culte issue d'hérétiques et de blasphémateurs.

On a fait différents bilans autour de chacune des parties qui composent la thèse. Les principaux archives consultés ont été: L'AGN (Buenos Aires), l'AGI (Seville) et la Section Inquisition, AHN (Madrid).

La conclusion centrale fait référence au culte à la Vierge comme un instrument historiquement construit par l'Église et la Monarchie Catholique. Cette dévotion a été efficace pour la construction d'un ordre social parce que le caractère de la Vierge, comme Mère de Christ, avait une grande malléabilité et flexibilité. Ces caractères sont observés dans le processus de *réfraction* de la religiosité de matrice hispanique dans la région coloniale étudiée.

MOTS-CLES: religiosité – culte – Vierge Marie – confréries – blasphèmes – histoire coloniale – Río de la Plata

TITLE in anglais: *The Imploring Omnipotence*. Marian Cult in the city of Buenos Aires and the surrounding countrysides to the XVII – XVIII centuries

RESUME en anglais:

The unit of analysis of this thesis is the multiple and flexible functionality of the Marian Cult, observed on the influence area of Buenos Aires city (Río de la Plata) during the colonial era. The changing normative and instrumental aspects of the cult of the Virgin inside the society have been the main interest of the research. The chosen variables have been, mainly, the diachronical study of the consolidation of the Virgin's sanctuary (Luján), the analysis of the brotherhoods (ideas and practices of their members), the uses and appropriations of the Virgin's representations (plastic images and discourses) and the oppositions to the cult coming from heretics and blasphemers.

Different balances have been constructed to frame each part that compose the thesis. The most consulted files were: The AGN (Buenos Aires), the AGI (Seville) and the *Sección Inquisición*, AHN (Madrid).

The central conclusion refers to the cult of the Virgin, like an instrument historically constructed by the Church and the Catholic Monarchy. This cult has been efficient to collaborate in the construction of a social order because the Virgin's figure, like Mother of Christ, had a great malleability and flexibility. This character has favoured an important empathy with marian devotion. These characters are observed in the process of refraction of the religiosity of Hispanic matrix in the colonial region that is studied in this thesis.

DISCIPLINE – SPECIALITE DOCTORALE: Histoire et Civilisations

MOTS-CLES: religiosity – cult – Virgin Mary – brotherhoods – blasphemies – colonial history – Río de la Plata

INTITULE ET ADRESSE DE L'U.F.R. OU DU LABORATOIRE: GAHOM (EHES): 54, Bd. Raspail. 75006. Paris. - FFyL. (UBA), Puan 480. Buenos Aires.