

Objetos de devoción y culto: prácticas piadosas, intercambios y distinción entre agentes laicos y religiosos en las diócesis de Buenos Aires y Córdoba (mediados siglo XVIII-primer cuarto siglo XIX)

Autor:

Scocchera, Vanina Estela

Tutor:

Siracusano, Gabriela

Rodríguez Romero, Agustina

2019

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia y Teoría de las Artes.

Posgrado

TESIS 21-1-23

FACULTAD de FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 3408	MESA
01 FEB 2013 DE	
Agr.	ENTRADAS



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

Objetos de devoción y culto: prácticas piadosas, intercambios y distinción
entre agentes laicos y religiosos en las diócesis de Buenos Aires y Córdoba
(mediados siglo XVIII- primer cuarto siglo XIX)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Directora: Dra. Gabriela Siracusano

Co-directora: Dra. Agustina Rodríguez Romero

Doctoranda: Vanina Scocchera

Febrero de 2019

494655

ÍNDICE

Agradecimientos.....7

PARTE I

Introducción.....13

1. Presentación del tema y problema de investigación.....15

2. Estado de la cuestión.....21

 2.a. Imágenes, objetos de devoción y prácticas piadosas en la historia del arte.....21

 2.b. Los estudios sobre los espacios religiosos como reductos de sociabilidad e identificación.....29

 2.c. Prácticas de intercambio, circulación y comercio transatlántico.....35

3. Marco teórico metodológico.....40

 3.a. Imágenes y objetos de devoción en las teorías del arte. Eficacia y cualidades simbólicas.....40

 3.b. Las teorías sociales del intercambio y los modos de componer valor.....45

4. Justificación de la organización de la tesis.....52

Capítulo I: Intercambios y redistribuciones de objetos de culto y devoción en espacios religiosos bajo la administración del patronato real y laico.....61

1. Donaciones por reciprocidad o cómo estrechar vínculos entre los laicos y el clero.....63

2. Prácticas de redistribución de objetos de culto y devoción en torno del patronato real....74

 2.a. Las redistribuciones de imágenes por disposición del obispado de Córdoba y Buenos Aires.....74

 2.b. La administración del culto y la redistribución de objetos litúrgicos por el virrey.....79

3. La dotación de oratorios y capillas de patronato laico.....85

4. Objetos de culto, distinciones y prácticas de reciprocidad en torno del patronato laico....96

5. Imágenes que vuelven a casa. Retiros de objetos de culto.....113

6. Conclusiones.....121

Capítulo II: Mujeres virtuosas y metales nobles: Intercambio de bienes de prestigio en espacios conventuales femeninos.....125

1. La función social, cultural y económica de los monasterios femeninos en período colonial.....127
2. Las fundaciones de monasterios y la dotación de imágenes por laicos.....133
3. El ingreso al monasterio y el intercambio de bienes de prestigio.....146
4. La vida cotidiana en el monasterio: entre la oración y la distinción.....161
 - 4.a. La administración de propiedades y los intercambios por reciprocidad.....161
 - 4.b. Quebrantar la clausura y obsequiar a los confesores.....168
 - 4.c. Pleitos por bienes de lujo: los objetos de plata y la disputa por su propiedad...175
5. Acerca de los contactos con el exterior o de “espíritus celosos y de costumbres irreprehensibles”.....189

Capítulo III: Los objetos devocionales elaborados en el monasterio: de la virtud femenina al sustento económico.....193

1. Objetos devocionales entre la ausencia y la supervivencia.....195
2. Labores de mano y la construcción discursiva de los temperamentos virtuosos en la segunda mitad del siglo XVIII.....199
 - 2.a. Evocar la virtud femenina. Los fanales del Niño Jesús.....205
 - 2.a.1. La prefiguración de la pasión de Cristo en los fanales del Niño Jesús.....208
 - 2.a.2. El desposorio místico entre la monja y Cristo.....214
 - 2.b. La sacralidad de las reliquias a lo largo del siglo XVIII y XIX.....219
 - 2.b.1. Los cuadros relicarios creados por las monjas o cómo manipular los materiales sagrados.....223
3. La supervivencia monástica en el siglo XIX. ¿Laborare est orare?232
 - 3.a. Circulaciones, obsequios, legados y pleitos por objetos devocionales.....235
 - 3.b. La enajenación de objetos de devoción bajo la forma de limosna en la segunda mitad del siglo XVIII.....240

3.c. El trabajo de las labores de mano y el sustento monástico.....	246
4. De mujeres virtuosas a laicas ilustres.....	255
Capítulo IV: Imágenes y objetos de culto jesuitas: pervivencias identitarias y continuidades simbólicas tras la expulsión de la Compañía de Jesús.....	261
1. La identidad jesuita previa y posterior a la expulsión.....	263
2. La conformación de las temporalidades. Enajenación, redistribución y diáspora de bienes.....	268
2.a. Las pretensiones de la corona: venta de los objetos de culto y remisión de su valor.....	273
2.b. La redistribución de objetos de culto de temporalidades a iglesias de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires. Los pleitos sobre su propiedad.....	283
2.b.1. Testimonios en imágenes de los procesos de redistribución.....	291
2.c. La inmanencia del objeto y los modos de sortear los embates de las temporalidades.....	296
3. La pervivencia de la identidad jesuita en imágenes y objetos de culto tras la expulsión de la Compañía de Jesús.....	302
3.a. Los intercambios entre el Padre Juárez y Ambrosio Funes para promover el culto al Sagrado Corazón.....	304
3.b. La devoción en la intimidad de la sala de Funes.....	312
4. Conseguir un altar portátil para retomar las misiones evangelizadoras ignacianas.....	317
4.a. Los antecedentes de vida del altar portátil.....	322
4.b. Un altar portátil en manos de un jesuita.....	325
5. Coda.....	329
Conclusiones finales.....	333
Archivos y bibliotecas consultados.....	341
Repositorios de obras.....	343
Bibliografía primaria.....	344

Bibliografía secundaria.....	347
-------------------------------------	------------

PARTE II

Apéndice documental.....	387
Fuentes documentales Capítulo I.....	389
Fuentes documentales Capítulo II.....	404
Fuentes documentales Capítulo III.....	415
Fuentes documentales Capítulo IV.....	423
Apéndice de obras.....	429
Imagen Introducción.....	431
Imágenes Capítulo I.....	432
Imágenes Capítulo II.....	436
Imágenes Capítulo III.....	442
Imágenes Capítulo IV.....	470

Agradecimientos

Los inicios de esta investigación se remontan a un húmedo día de otoño en el que tímidamente decidí acercarme a Gabriela Siracusano y Agustina Rodríguez Romero para contarles mi admiración por su trabajo y mi deseo de algún día reponer sentidos olvidados de las imágenes y sus materiales tal como ellas lo hicieran. Desde entonces, y gracias a su generosidad, he iniciado un camino lleno de desafíos y aprendizajes que sería extenso enumerar. De ellas he aprendido que no es posible ser un buen historiador del arte sin antes poseer una especial sensibilidad y calidez humana que lo respalden.

Agradeceré y recordaré siempre las palabras y los actos de Gabriela, pues me enseñó que un profesional no es el que consuma sus aprendizajes en soledad sino aquel que los comparte con humildad entre sus colegas. Los años compartidos bajo su dirección en equipos de investigación radicados en el Centro de Arte, Materia y Cultura dieron sustento a sus palabras. Fueron estos los principales espacios de discusión, intercambio e interrogantes donde a lo largo de estos años encontré respuestas e ideas alimentadas por el continuo trabajo en equipo. Junto a ello, su mirada crítica y atinada contribuyó a que esta investigación tuviera, desde el principio, vuelcos inesperados.

Esta aventura no hubiera sido posible sin Agustina Rodríguez Romero, a quien siempre estaré profundamente agradecida por haber confiado en mis ideas desde que era una joven estudiante y por no dudar en emprender un camino que no siempre fue fácil transitar. A ella le debo, sin duda un profundo reconocimiento por su incansable trabajo como co-directora; pero más aun, por haberme apoyado cuando mis ideas no eran claras y las perspectivas no eran concretas y, sobre todo, por haberme abierto las puertas de un mundo especialmente amado y que apenas comienzo a descubrir.

Las enseñanzas de ambas, excelentes mujeres y profesionales, son lo que más espero conservar como norte en mi trabajo futuro.

Esta tesis no hubiera sido posible sin la desinteresada generosidad de muchas personas e instituciones que contribuyeron a que esta investigación haya llegado hasta este punto. Entre las instituciones públicas y nacionales, y sin las cuales esta investigación

hubiera sido imposible, deseo agradecer al CONICET por haberme otorgado una beca doctoral cuyo resultado es la presente investigación; a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios a la que pertenezco desde que inicié mi formación de grado y a la que hoy tengo la suerte de contribuir con mi pequeño aporte. Asimismo, es mi deseo agradecer a la Universidad Nacional de Tres de Febrero y especialmente al Centro de Investigación en Arte, Materia y Cultura por ser un lugar en el que durante todos estos años he podido trabajar con total libertad y donde me han facilitado los medios necesarios para realizar muchos de los trabajos indispensables para esta investigación. Fue justamente allí donde compartí mis días con un equipo interdisciplinario del que me enorgullece formar parte. Entre ellos, agradezco especialmente los consejos de mis compañeros historiadores del arte Juan Ricardo Rey Márquez, Lucila Iglesias, Diego Guerra, Juliana Robles de la Pava y Claudia Puebla; así como también los intercambios con químicas, restauradoras y técnicas del Centro que día a día nos sorprenden con sus hallazgos.

Entre las instituciones internacionales que contribuyeron al desarrollo de esta investigación agradezco a la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado por haberme beneficiado con una estancia de investigación en la Universitat de València. De esta casa de estudios, deseo agradecer su hospitalidad los profesores Felipe Jerez Moliner y Rafael García Mahiques, a los colegas del Departamento de Historia del Arte de la Facultad de Geografía y Humanidades y al personal de su Biblioteca Histórica donde pude consultar documentación indispensable para esta escritura. En especial quiero agradecer a Sergi Domenech García y a Edwin, quienes me cuidaron y me hicieron saber que del otro lado del océano dos grandes amigos siempre me esperan. Asimismo ha sido de especial importancia en el aprendizaje de estos años la estancia de investigación realizada en la Escuela Nacional de Estudios Superiores de Morelia, de la Universidad Autónoma de México a cuyo personal quiero agradecer por haberme recibido y permitido conocer el pasado que los precede. Este recorrido no hubiera sido posible sin Mónica Pulido Echevestre y el equipo de "Intersecciones de la Imagen Religiosa en el Mundo Hispánico" e integrado, entre otros, por Escardiel González. En este espacio he encontrado un lugar donde fomentar el espíritu crítico así como miradas compartidas respecto de los problemas vinculados a la supervivencia y ausencia de las imágenes.

Aventurarme en el mundo de los objetos de culto en período colonial y de los matices que la historia del Río de la Plata recubre no hubiera sido igual sin los aportes de Leontina Etchelecu, Marta Penhos y María Alba Bovisio. Asimismo, quiero agradecer a Jaime Cuadriello y a Luisa Elena Alcalá por sus consejos y apreciaciones de mi trabajo. Un merecido reconocimiento merecen también ciertos historiadores que han iluminado mi camino tales como Alejandro Cattaruzza quien con su amabilidad me brindó sus consejos al inicio de este recorrido; Roberto Di Stefano, a quien le debo un especial agradecimiento por su generosidad al responder muchos de mis interrogantes y realizar agudos comentarios sobre algunos de mis avances en esta investigación. Deseo expresar asimismo, mi más sincera gratitud con Alicia Fraschina que me brindó información muy valiosa para esta tesis, a Cynthia Folquer por sus motivadoras palabras y a Nicolás Perrone por haber compartido en estos últimos años interrogantes, problemas y hallazgos que nos enriquecieron mutuamente.

Agradezco también al personal de las bibliotecas y archivos públicos que me recibieron con especial amabilidad, en los que pude trabajar con total libertad y que me orientaron en mis consultas, entre ellos, la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, el Instituto de Historia "Ravignani", el Instituto de Artes Plásticas "Julio Payro", todos ellos de la Universidad de Buenos Aires, el Archivo General de la Nación, la Biblioteca de la Academia Nacional de Bellas Artes y la Biblioteca Nacional, entre otros. Asimismo, esta investigación fue posible gracias a la consulta de bibliotecas y archivos de la ciudad de Córdoba. En este sentido, deseo agradecer al personal de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, el Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba así como al Archivo del Arzobispado de dicha provincia. Entre los archivos y bibliotecas internacionales deseo agradecer al personal del Archivo General de Indias, la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca de la Universidad de Sevilla y la Biblioteca del CSIC de Sevilla. Asimismo agradezco al personal de los museos y repositorios artísticos que preservan el patrimonio artístico nacional y me brindaron el acceso a obras de especial importancia para esta investigación, entre ellos, a Celina Hafford y su equipo del Museo de Arte Religioso Juan de Tejada y del Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto por su atenta paciencia e incansable amabilidad, a Gustavo Tudisco del Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco cuyos aportes fueron

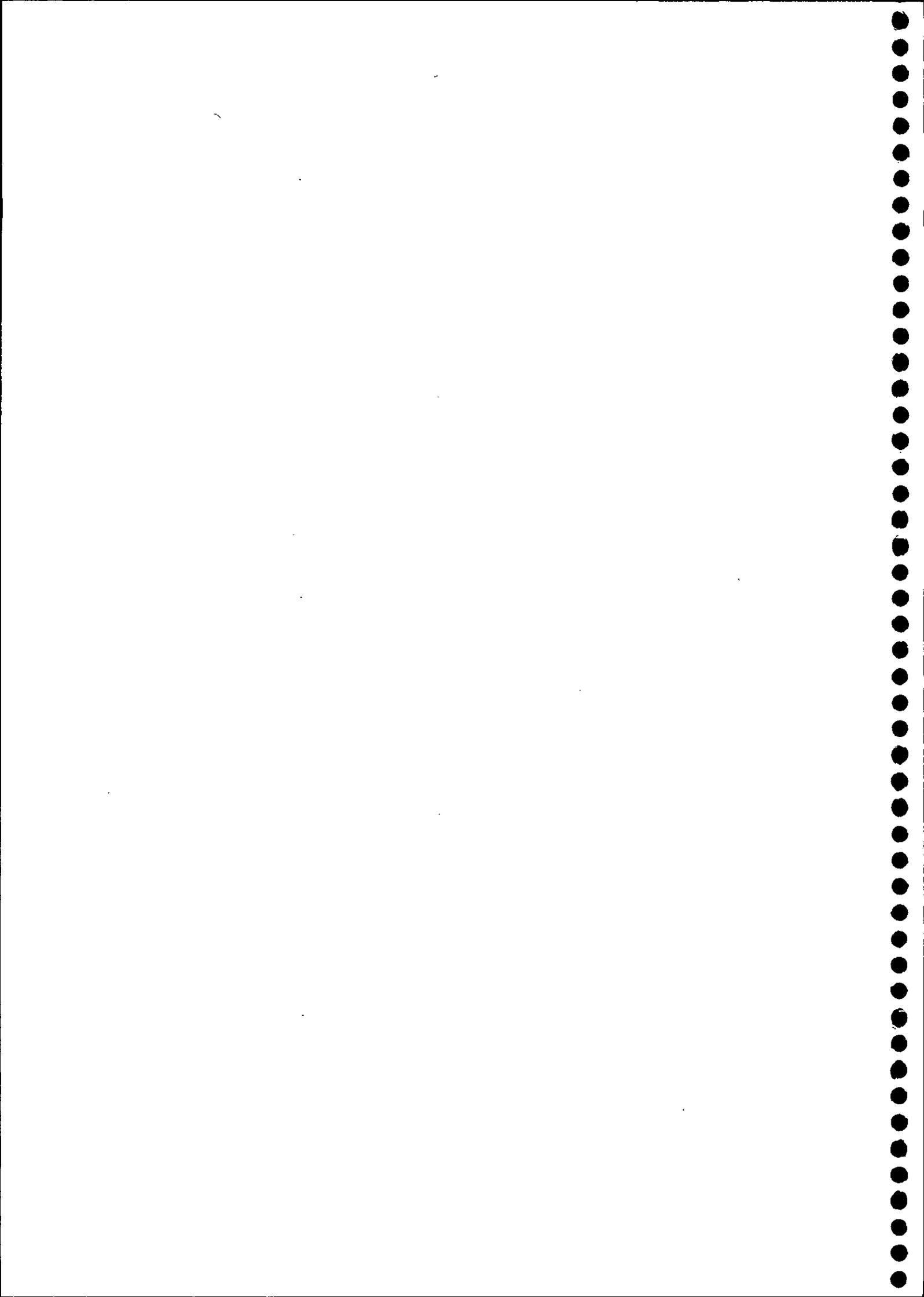
fundamentales, a Viviana Mallol y su equipo del Museo Histórico Nacional por responder mis consultas con gran profesionalismo y a Tomás Bondone, reciente director del Museo Estancia Jesuítica de Alta Gracia, por abrirme las puertas de su casa, brindarme sus consejos y escucharme pacientemente cuando daba los pasos iniciales en esta investigación. Agradezco asimismo al padre Arancibia por despejar mis preguntas y compartir conmigo sus trabajos sobre el Monasterio de Santa Catalina de Siena, aporte necesario para esta y muchas otras investigaciones. A mis sabias amigas mediterráneas Ilze Petroni y Victoria Núñez por recibirme tan cálidamente en sus hogares, por intercambiar inquietudes y por soñar juntas por un mundo más justo.

Una mención especial en mis agradecimientos merece la Sra. Maud De Ridder por introducirme plenteramente en el mundo de los archivos y permitirme consultar su colección de obras, algunas de las cuales integran esta investigación. En este mismo sentido, deseo agradecer a Gustavo Godoy por su generosidad y su gesto que siempre recordaré. A Sergio Barbieri por haber compartido conmigo material visual de su investigación que resultó fundamental para ilustrar algunas de estas páginas. A los tres les debo mi agradecimiento por haber confiado en mi trabajo de forma desinteresada y brindarme acceso a un material cuya supervivencia han sabido resguardar.

Deseo agradecer asimismo a los socios del CAIA y a los miembros de su comisión directiva quienes confiaron en mí para colaborar activamente con las tareas del Centro y promover actividades académicas que fomenten la investigación, el espíritu crítico y el amor por lo que hacemos. Conservo muy buenos recuerdos de mis años como asistente y de mi aprendizaje junto a María Isabel Baldasarre, Mariana Marchessi y Sandra Szir. Agradezco asimismo a mis compañeros de la cátedra de Historia del Arte Americano I de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por augurarme buenos deseos en torno de mi investigación y por permitirme compartir un espacio simbólicamente tan importante junto a ellos.

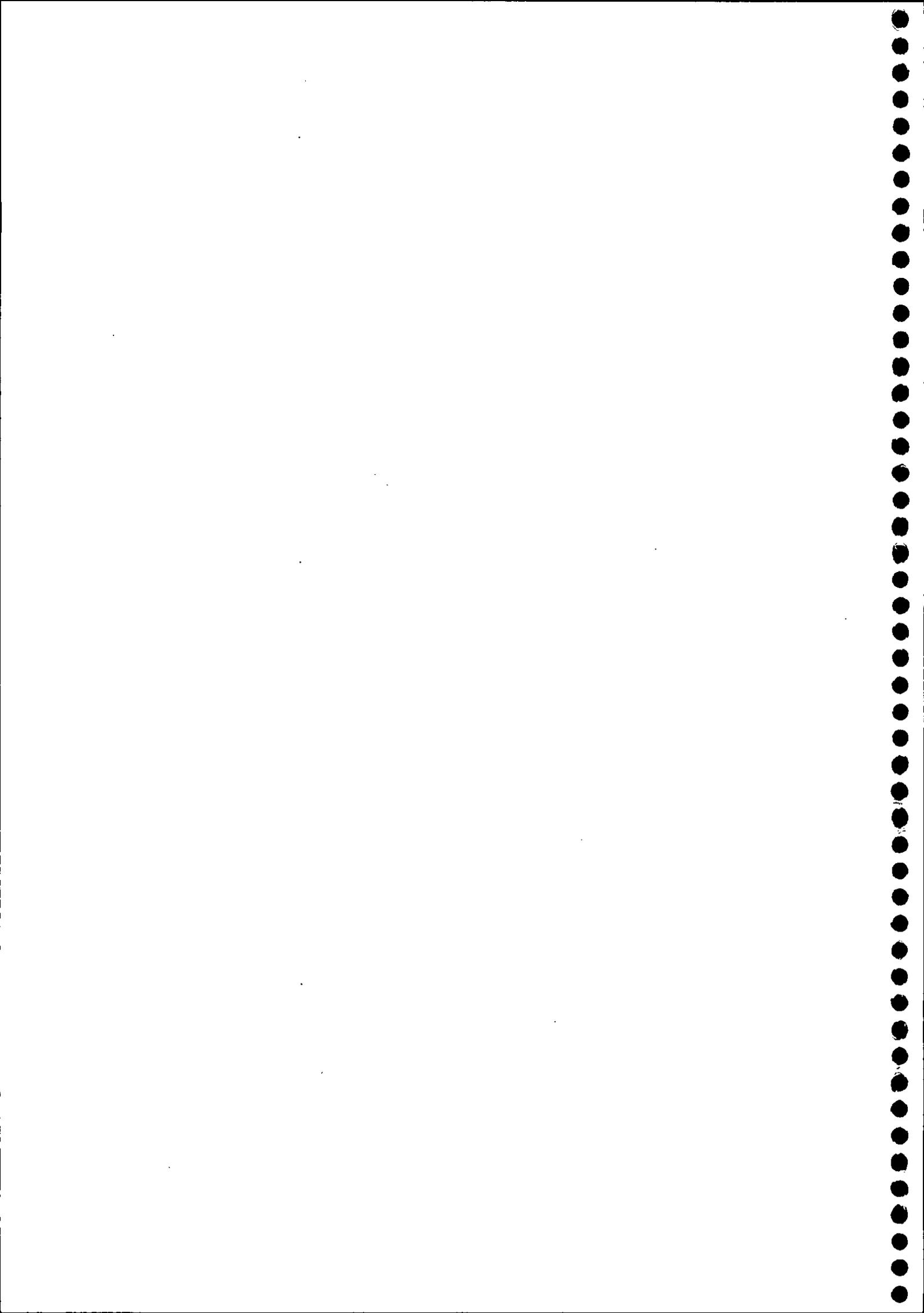
Por último, un espacio central en estos agradecimientos merecen todos aquellos afectos que durante estos años supieron pacientemente aceptar mis ausencias y mis llegadas tardes: a mis amigos de la infancia y a mis amigos de la Facultad siempre les agradeceré su capacidad de transformar los días grises con risas y alegrías. A mis padres les reservo un

especial agradecimiento en mi corazón por haberme educado en la verdad, por transmitirme valores que forjaron mi personalidad, pero sobre todo, por confiar en mis deseos y tener siempre las palabras justas de aliento que necesité. A Diego por haber estado siempre a mi lado y por respaldarme pacientemente con su amor e inteligencia. A la Titi, cuyas enseñanzas y abrazos nunca olvidaré.



PARTE I

INTRODUCCIÓN



1. Presentación del tema y problema de investigación

En el centro de la ciudad de Córdoba se encuentra el antiguo Monasterio de Santa Catalina de Siena, espacio religioso que, desde su fundación en 1613 y hasta mediados del siglo XIX, guareció en su clausura a las hijas de vecinos destacados de la ciudad. Entre sus objetos de culto y devoción, el monasterio conserva un cuadro que representa el acto de profesión religiosa de tres hermanas de la familia Ceballos Neto y Estrada a principios del siglo XVIII (Fig. I.1). La escena condensa el momento en que las profesantes son recibidas por santa Catalina en un espacio inmaterial que se contrapone con el espacio terreno desde el que sus familiares, como testigos de este encuentro, se disponen a entregar joyas, lingotes de oro, monedas macuquinas y telas importadas que servirán como pago de su dote al convento. Más allá de su evidente capacidad para representar la identificación religiosa y social de los retratados, esta pintura nos resulta especialmente relevante por el modo en que ejemplifica algunos de los recursos que tenía una familia para establecer un vínculo con un espacio religioso mediante la entrega de objetos de particular estima.¹

Es en los intersticios entre el espacio mundano y su proyección hacia la trascendencia, así como en los lazos tendidos entre una familia ávida por su salvación espiritual y aquellas mujeres que actuaron como intermediarias con la divinidad, que este lienzo y los objetos dispuestos a los pies del cuadro habrían funcionado como puentes articuladores entre ambas esferas. En este sentido, el tema de la presente tesis se define por la pregunta sobre cómo los objetos de devoción y de culto resultaron eficaces para sellar relaciones de reciprocidad entre agentes religiosos –monjas, confesores e integrantes de la jerarquía eclesiástica– y ciertos agentes laicos –vecinos de la sociedad colonial que con su participación como donantes, promotores o patrocinadores de cultos y devociones intervenían en la conformación de espacios de religiosidad– con vías a la obtención de beneficios espirituales, materiales y económicos.²

¹ Andrea Jáuregui, "La intimidad con la imagen en el Río de la Plata. De la visión edificante a la conformación de una conciencia estética" en *Historia de la vida privada en la Argentina*, Fernando Devoto y Marta Madero dir. (Buenos Aires: Taurus, 1999), 251-273.

² Alfred Gell, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Presentación y revisión técnica de Guillermo Wilde. (Buenos Aires: SB, 2016) [1986].

A pesar de su heterogeneidad aparente, la diversidad de objetos de devoción y culto que analizaremos en la presente investigación –fanales, ramos florales, relicarios, esculturas de bulto, altares portátiles, retablos y lienzos pintados– comparten el hecho de haber sido vías eficaces para promover el contacto entre el fiel y lo sagrado, así como de proyectarse hacia esferas sociales y tender lazos entre agentes laicos y religiosos. Sumado a ello, la cuasi ausencia de estos objetos de devoción entre las obras que integran las colecciones del patrimonio nacional –debido a la escasez, deterioro y comprometida situación material; así como su reiterada descripción casi exclusivamente en torno de su función modélica en detrimento de otras valoraciones culturales y sociales– nos habilita a pensar en su actual existencia como objetos *supervivientes*.

Consecuencia de las numerosas prácticas de apropiación, intercambio y redistribución en la que estos objetos intervinieron, su reiterada ausencia se presentó casi como un obstáculo epistemológico en esta investigación, lo cual derivó en la conformación de un *corpus* que tiene la particularidad de estar integrado tanto por objetos ausentes –cuya presencia sólo puede ser recuperada a través de fuentes documentales– y aquellos supervivientes que actualmente integran algunos repositorios, iglesias y colecciones particulares de Córdoba y Buenos Aires.³ Es decir que, junto con obras de especial valoración simbólica y reconocidas como exponentes artísticos del arte colonial –como el lienzo precedente–, nos proponemos recuperar e identificar la antigua presencia de una diversidad de objetos y ornamentos en su contexto de uso más inmediato –donde tuvieron por principal función contribuir al culto mediante la exaltación de la sacralidad de aquellas obras de prestigio–, así como especialmente analizar de qué modo las posibilidades de uso y valoraciones de estos objetos se expandieron y resignificaron en el plano social. De este modo, mientras algunas obras fueron especialmente valoradas y preservadas por su importancia simbólica, existieron muchas otras que atravesaron diversos tipos de alteraciones

³ Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico* (México: siglo XXI, 1987). Entre los repositorios podemos mencionar el Monasterio de Santa Catalina, Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Museo Estancia Jesuítica de Alta Gracia, Museo Estancia Jesuítica de Jesús María, Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Museo Histórico Provincial Marqués de Sobremonte, Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, Museo de la Iglesia del Pilar, Complejo Museográfico Enrique Udaondo, Museo Histórico Nacional, entre otros.

y estuvieron expuestas a numerosas apropiaciones y movimientos que nos proponemos develar.

Por otro lado y si bien algunos de los objetos supervivientes –como retablos, esculturas de bulto o lienzos– aún pueden hallarse en espacios de culto, y muchos otros objetos de devoción –como relicarios y fanales procedentes de los monasterios femeninos de Córdoba, platería litúrgica, altares portátiles o estampas bordadas– perviven en repositorios a causa de su actual valoración estética, tanto unos como otros comparten el hecho de encontrarse desprovistos de aspectos simbólicos, materiales y económicos que los hicieron relevantes para la cultura que les dio origen. El auxilio de las fuentes documentales y la mirada sobre su materialidad resultan aspectos de suma importancia para el desarrollo de esta investigación en tanto huellas de antiguas presencias que nos permitirán reponer sentidos, apropiaciones y refuncionalizaciones con vías a componer una biografía de las imágenes y objetos que integran nuestro *corpus*.⁴

De este modo, el objetivo central de esta investigación consiste en identificar los desplazamientos de sentido de objetos de culto y devoción⁵, ausentes y supervivientes que trascendieron las dimensiones religiosas –en las que habitualmente eran empleados– para inscribir su accionar hacia esferas sociales vinculadas a los modos en que ciertos agentes laicos y religiosos compusieron diversas valoraciones –simbólicas, económicas y materiales⁶– en los espacios piadosos de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires entre mediados del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX. Así, el lienzo de *Santa Catalina*

⁴ Gabriela Siracusano, “Entre ciencia y devoción. Reflexiones teóricas e históricas sobre la conservación de imágenes devocionales”, *IV Congreso del GEIIC*, Cáceres, (2009): 241-248.

⁵ Cuando nos referimos a objetos hacemos no sólo referencia a objetos corpóreos empleados con fines devocionales sino también a lienzos y pinturas con la finalidad de destacar su condición material. Este término es adoptado a partir de lo formulado por Baschet respecto del concepto imagen-objeto que involucra inquirir en las dimensiones materiales y corpóreas de estas imágenes. De este modo, la atención se centra no sólo en lo que la imagen o el objeto piadoso representa sino también en sus condiciones físicas que determinan diversos usos, funciones y sentidos. Jérôme Baschet, “La imagen objeto”, en *La imagen. Funciones y usos de las imágenes en el Occidente Medieval*, (París: Cuadernos del Leopardo de Oro, 1996), 5-6.

⁶ En una revisión del concepto de capital simbólico y económico de Bourdieu, Aspers y Beckert asignan el concepto de valor simbólico, económico e imaginativo para explicar las prácticas de distinción en sociedades pre-capitalistas. Mientras el valor económico se desarrolla a partir del intercambio de ciertos objetos utilizados como bienes de cambio, el valor simbólico se asigna a objetos que propician una distinción social entre pares y el valor imaginativo es atribuido a aquellos objetos que tienen la particularidad de haber sido considerado por sus dueños como portador de cualidades sagradas o salvíficas que posibilitan su contacto con lo divino. Cfr. Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997); Patrick Aspers, y Jens Beckert, *The worth of gods. Valuation and pricing in the economy*. (Oxford: Oxford University Press, 2011).

se nos presenta como la metonimia de un problema que atravesará la presente tesis ya que pone de relieve las vías por las cuales los movimientos de bienes de devoción y culto materializaban un contacto entre esferas laicas y religiosas: junto con representar la condición piadosa y económica del grupo, el lienzo –por lo que representa y por su presencia–⁷ evidencia la jerarquía espiritual de los retratados, es decir, los posiciona como testigos privilegiados del momento en que tres de sus hijas trascendieron el núcleo familiar para que, una vez acogidas por santa Catalina, se convirtieran en sus intermediarias

Ahora bien, hasta ahora hemos presentado los vínculos estrechos entre esferas laicas y religiosas. No obstante, el tema de nuestra investigación adquiere otras dimensiones cuando nos preguntamos ¿de qué modo los objetos intercambiados y redistribuidos formaron parte de redes de pertenencia e identidad social y religiosa integradas por agentes laicos y religiosos en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires entre mediados del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX? Nuestra investigación nos ha permitido reconstruir la presencia de prácticas de intercambio –tales como donaciones, cesiones y disputas por su adquisición– y redistribución en diversos espacios de religiosidad –monasterios femeninos, escuelas de niñas educandas, espacios domésticos, oratorios, capillas fundadas por laicos, así como en iglesias regulares y seculares– a partir de los entramados sociales que involucraban a dichos agentes con autoridades civiles y religiosas.

Así, los ineludibles intercambios con el espacio exterior del monasterio de Santa Catalina, protagonizados a fines del siglo XVIII por las descendientes de la familia retratada y agentes del clero; los encargos de imágenes y objetos de devoción por la beata María Antonia de la Paz y Figueroa a un jesuita exiliado en Roma para promover la piedad entre la feligresía porteña; los vínculos establecidos por Ambrosio Funes con diversos religiosos –entre los que se cuentan las monjas de los monasterios femeninos de Córdoba, órdenes regulares masculinas, el clero secular y los jesuitas expulsos entre 1790 y 1820–; o bien, las numerosas redistribuciones de objetos de culto de la expulsa orden a iglesias del clero secular a manos de los obispos, son algunos indicadores de las redes de afinidad y estrategias

⁷ El cuadro titulado *Santa Catalina recibe a tres religiosas* ha sido identificado como el único retrato de grupo de estas dimensiones hasta el momento conocido de pintura colonial en nuestra región, sumado a ello, la presencia de versos que complementan el sentido del lienzo, serían algunos de los indicadores de que su presencia como objeto, no debe haber pasado desapercibida para el entorno de los retratados. Jáuregui “La intimidad con...”

desplegadas por estos agentes para obtener compensaciones de índole material y espiritual. A través de estas redes nos proponemos analizar los papeles desempeñados por actores sociales laicos y espacios religiosos como agentes que mediante sus estrategias posibilitaron los movimientos de objetos de culto y devoción.

Lo dicho hasta aquí implica reflexionar sobre un universo de imágenes y objetos que resultaron efectivos en tanto habrían poseído una doble dimensión respecto de sus usos y funciones: por un lado, y como ya ha demostrado la bibliografía, eran objetos útiles para promover la evocación y el contacto con lo sagrado. Por el otro, esta tesis viene a sostener la posibilidad de pensar en una dimensión social de sus capacidades y valoraciones que tendieron al establecimiento de redes integradas por laicos y religiosos cuya estabilidad se basaba en la cohesión y la perduración del orden instituido entre la corona y la jerarquía eclesiástica.

En este sentido la hipótesis principal de esta investigación sostiene que las imágenes-objetos devocionales y de culto ausentes y supervivientes utilizadas por agentes laicos y religiosos en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires entre mediados del siglo XVIII y primer cuarto del XIX habrían contribuido, mediante su intercambio, donación y cesión a afianzar las redes de identidad y pertenencia de dichos agentes a partir de su protagonismo y eficacia en prácticas piadosas y sociales. La condensación de sus múltiples cualidades – simbólicas, económicas y materiales– habría posibilitado su participación en sucesivos intercambios que generaron desplazamientos de sentido y una heterogeneidad de valoraciones acorde a los procesos de mercantilización, des-mercantilización y singularización. Respecto de este último aspecto, los movimientos de redistribución, los pleitos y las solicitudes de devolución de objetos evidenciarían cómo diversas percepciones y criterios de valor se superpusieron sobre estos objetos.

El presente planteo implica comprender que, a través de las redes sociales que describiremos, ciertos agentes habrían establecido relaciones de reciprocidad y buscado afianzar su pertenencia a espacios religiosos –capillas y oratorios de fundación laica, parroquias, monasterios o la misma catedral– a partir de la entrega o recepción de objetos cuya principal característica residiría en su capacidad para activar la percepción de valoraciones compartidas. Si como ya es sabido, las redes sociales permitieron una

imbricación entre las esferas familiares, sociales y religiosas en el antiguo régimen, consideramos que los reiterados intercambios de objetos de devoción y culto habrían sido un medio propicio por el cual estos agentes pudieran afianzar y establecer de redes de pertenencia con el objeto de obtener beneficios y mercedes de tipo material y espiritual junto a la identificación religiosa y prestigio social acorde a las jerarquías instituidas por el orden colonial y que paulatinamente tendieron a desvincularse tras la descomposición del antiguo régimen.

Para alcanzar nuestros objetivos esta investigación se nutrirá de aspectos teóricos de la historia cultural y la cultura material en tanto nos interesa indagar sobre un uso previo y distinto de las imágenes y objetos de culto que generalmente postula la historia del arte, período al que Belting ha clasificado como *la era de las Imágenes*.⁸ Lo anterior implica comprender que analizaremos ciertas imágenes que –acorde a su valoración estética, material o patrimonial– fueron estudiadas por la historia del arte colonial, junto a otras imágenes y objetos de devoción que –debido a su pequeño formato, uso cotidiano y materialidad efímera– hasta el momento no integraron los relatos hegemónicos de la disciplina pero que en esta investigación compartirán un mismo lugar.

Simultáneamente, realizar una investigación de historia del arte que se centrara mayoritariamente en objetos actualmente perdidos –y cuya única referencia son las fuentes documentales– implicó tomar un camino un tanto ajeno al que metodológicamente la disciplina suele emplear. No obstante, fue justamente esta carencia de fuentes visuales la que nos habilitó a formularnos una serie de preguntas que indagaran en aspectos sociales y culturales de dichos objetos y que sólo fue posible reconstruir mediante la contrastación entre fuentes documentales, materiales y visuales. Por tanto, la significativa escasez actual de objetos devocionales del período significó un quiebre metodológico en el camino de esta investigación que nos llevó a comprender que tanto la ausencia como la supervivencia de estos objetos resultan un indicio ineludible respecto del papel que éstos desempeñaron en su tiempo. En este sentido, esta tesis viene a proponer una lectura renovada de los usos y funciones de los objetos de culto y devoción que exceden los límites de las prácticas

⁸ Hans Belting, "Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte", *Artes, la revista*, 5, 3 (2003): 3-18; *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la Era del Arte* (Madrid: Akal, 2009).

piadosas, al tiempo que pretende introducirnos en un mundo plagado de múltiples sentidos y estrategias en que estos objetos desempeñaron una función tan central como cotidiana para el desarrollo de la vida religiosa y social de los hombres de la sociedad colonial. De este modo, la presente investigación procura ser un aporte no sólo para la historia del arte colonial americano sino también contribuir a discusiones inherentes a disciplinas como la historia y a perspectivas teóricas procedentes de la antropología de la imagen.

2. Estado de la cuestión

El estado de la cuestión de esta investigación se articula sobre la base de tres ejes temáticos con el objeto de exponer investigaciones recientes que desde diversas perspectivas analizan la presencia de imágenes y objetos de devoción tanto en las prácticas piadosas como en aquellas sociales que posibilitaron sus múltiples valoraciones. En primer lugar, presentaremos las investigaciones más relevantes sobre nuestro objeto de estudio y su vinculación con los modos de evidenciar la religiosidad desde la historia del arte colonial y los estudios históricos de la vida privada. En segundo lugar, recuperaremos las últimas investigaciones sobre agentes y espacios religiosos que ahondan en las formas de componer el culto y la identidad social. Por último, retomaremos las principales investigaciones desarrolladas desde la historia del arte y la antropología sobre relaciones de intercambio en las que intervinieron imágenes, objetos y bienes de especial valoración con el objeto de comprender el establecimiento de redes y vínculos extra-económicos.

2.a. Imágenes, objetos de devoción y prácticas piadosas en la historia del arte

Existe una extensa y variada bibliografía en torno a la temática devocional en el contexto hispanoamericano que indaga sobre los modos en que la imagen colaboró con la evangelización –desde la llegada a América de las primeras órdenes mendicantes–, las instalaciones de cultos, así como sus prácticas, usos y funciones en espacios religiosos y laicos a partir de lo promulgado por el Concilio de Trento. Comenzaremos por realizar un rastreo de los estudios que abordan la presencia de objetos devocionales y de culto en la

región rioplatense y analizan tanto las prácticas piadosas como sus cualidades estéticas en los siglos XVIII y XIX.

Un antecedente insoslayable para comprender la presencia de estos objetos en el patrimonio nacional argentino está conformado por los trabajos pioneros de relevamiento iniciados a mediados del siglo pasado. En este sentido, el primer grupo de estudios exhaustivos en nuestro territorio fue realizado por Ribera y Schenone, para la región de Buenos Aires y por Gori y Barbieri para la región de Córdoba.⁹ Los académicos llevaron a cabo arduos trabajos de identificación y clasificación de obras coloniales a partir de los cuales se comprendió la diversidad de imágenes y objetos religiosos existentes. Por otro lado, investigaciones sobre iconografía colonial en nuestro país fueron extensamente desarrolladas por Schenone, así como por Gisbert para la región andina, entre otros.¹⁰ Los estudios de Schenone y su magisterio motivaron el surgimiento de investigaciones que estudian la presencia de imágenes de culto en el Río de la Plata; entre los cuales los trabajos de Burucúa resultaron un aporte ineludible a partir de su mirada cultural sobre el arte colonial.¹¹ En esta misma línea se inscriben las posteriores investigaciones de Siracusano que establecen vínculos entre el arte y su dimensión material mediante una metodología interdisciplinaria; así como las indagaciones de Rodríguez Romero profundizan en las vías de circulación de motivos iconográficos en el marco de redes que conectaron a artistas entre Europa y América.¹² Una pesquisa cultural en torno a los vínculos que se tejen entre imágenes y formas de comprender el mundo a fines del período colonial fue producida por Penhos,

⁹ Adolfo Luis Ribera y Héctor Schenone, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1948); Héctor Schenone et. al, *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Ciudad de Buenos Aires I* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1998) y Guillermo Furlong, S.J. 1993. *Arte en el Río de la Plata 1530-1810* (Buenos Aires: TEA, 1993); Inés Gori y Sergio Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Iglesia y Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba* (Córdoba: Academia Nacional de Bellas Artes, 2006).

¹⁰ Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial: Los Santos* (Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992); *Iconografía del arte colonial: Jesucristo* (Buenos Aires. Fundación Tarea, 1998); *Iconografía del Arte Colonial: Santa María* (Buenos Aires: Educa, 2008); Teresa Gisbert y José de Mesa, *Historia de la pintura cusqueña* (Lima: Fundación A.N. Wiese, 1982).

¹¹ José Emilio Burucúa, *Nueva historia argentina. Arte, sociedad y política*, tomo I (Buenos Aires: Sudamericana, 1998).

¹² Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005); Agustina Rodríguez Romero, "Reyes y Profetas de Israel en el Virreinato del Perú, Circulación, apropiación y resignificación de imágenes del Antiguo Testamento (siglos XVII-XVIII)" (Tesis doctoral en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Buenos Aires, 2008).

mientras que las estrategias visuales como formas de sociabilidad en el mundo cultural andino fueron abordadas por Etchelecu.¹³ A estos trabajos deben sumarse otros estudios que, junto con la dimensión religiosa y cultural en la que se inscriben estas producciones artísticas, focalizan su atención en la caracterización iconográfica y formal de objetos de culto y devoción en el siglo XVIII y XIX en nuestro país.¹⁴

Por fuera del recorte espacial de este trabajo sobre el Virreinato del Perú, para la capitanía de Chile así como para los dominios portugueses en América, numerosos investigadores han combinado en sus estudios aspectos culturales y sociales con las características formales de estos objetos.¹⁵ Desde una perspectiva histórica, otros autores parten del relevamiento de documentos notariales para identificar la antigua existencia de imágenes y devociones frecuentes entre la feligresía en período colonial.¹⁶ Si bien para nuestra línea de investigación los aspectos iconográfico y formal que determinan la materialidad de nuestro objeto de estudio resultan un punto de partida obligado, esta tesis no buscará establecer un análisis clasificatorio ni cuantitativo de las obras que integran nuestro *corpus* ya que nuestro objetivo se centra en el estudio de sus interacciones a partir de las relaciones entre sujetos laicos y religiosos. Por ello, en vías de avanzar en la delimitación de

¹³ Marta Penhos, *Ver, conocer, dominar. Imágenes de sudamérica a fines del siglo XVIII* (Buenos Aires: siglo veintiuno, 2005); Leontina Etchelecu, "Entre imagen e historia. El enfoque serial y el retrato de grupo como estrategias plásticas y sociales en el ciclo del Corpus de Santa Ana (Cusco, siglo XVII)" (Tesis doctoral en Historia con especialización en Arte, Universidad del Salvador, 2013).

¹⁴ Ricardo González, Cristina Fúkelman, y Daniel Sánchez, *Arte, culto e ideas*. Buenos Aires, siglo XVIII (Buenos Aires, Telefónica, 1998); Ricardo González, "Arte y cofradías. Los signos de la unión" (Tesis doctoral en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Buenos Aires, 2005). Disponible en línea: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1357> Acceso: 22/03/2017.

¹⁵ Maria Inês Coutinho, *Museu de Arte Sacra de São Paulo* [Catálogo] (São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo, 2014); Percival Tirapeli, *Oratórios barrocos. Arte e devoção na Coleção Casagrande* [Catálogo] (São Paulo: Museu de Arte Sacra, 2011); Emilio Mendizábal Losack, *Del sanmarkos al retablo ayacuchano. Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano* (Lima: APSAV, 2003); María Eugenia Ulfe, "Representaciones del (y lo) indígena en los retablos peruanos", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38, 2 (2009): 307-326; Josefina Schenke, "Objetos devocionales en una ciudad virreinal periférica (Santiago de Chile, 1598-1610; 1692-1710)" *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 14, 2 (2010): 137-172.

¹⁶ Ricardo Gutiérrez, *Documentos de arte argentino XX. La Santa Casa de Ejercicios* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1947); Nelly Porro Girardi y Estela Barbero, *Lo suntuario en la vida cotidiana del Buenos Aires Virreinal. De lo material a lo espiritual* (Buenos Aires: PRHISCO-CONICET, 1994); Daisy Rípodas Ardanaz, *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato Rioplatense* (Buenos Aires: PRHISCO-CONICET, 1996); Ana María Martínez de Sánchez, *La cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba* (Córdoba: Prosopis, 2000); *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán* (Córdoba: EDUCC, 2006); *Formas de la vida cotidiana en Córdoba (1573-18109). Espacio, tiempo y sociedad* (Córdoba: CIECS, 2011); María Laura Flores, "Imaginería y piedad privada en Córdoba a principios del siglo XVIII" (Tesis de maestría en Historia, Universidad Católica de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2003).

los antecedentes respecto de este tema, presentaremos aquellos trabajos que abordan la dimensión evocativa junto a los usos y funciones de imágenes y objetos devocionales, las prácticas en las que intervinieron y los diversos valores asignados por agentes sociales.

El modo en que los fieles interactuaban con imágenes y objetos piadosos ha sido abordado por diversas investigaciones que proponen un panorama sobre las implicancias de la contrarreforma en el marco de las políticas ignacianas en Europa y sus incidencias en América, como lo han demostrado Estenssoro Fuchs o Serrano.¹⁷ Estos trabajos se complementan con diversos estudios que abordan los cambios acontecidos entre una devoción barroca y otra intimista tras el ascenso de las dinastías borbónicas acorde a los ideales de la ilustración.¹⁸ Por otra parte, Belting ha tomado como protagonistas para sus trabajos a las imágenes de culto a partir de las cuales considera los cambios que atravesaron desde fines de la antigüedad hasta comienzos de la modernidad europea, toda vez que analiza sus usos en espacios religiosos según las visiones de teólogos.¹⁹ En esta misma perspectiva se inscriben una serie de escritos de especial importancia para la renovación disciplinar de la historia del arte y que, abocados al estudio de Hispanoamérica, permiten comprender que las imágenes de culto y devoción resultaron eficaces para negociar y promover un sentido de pertenencia religiosa y política tanto en la metrópolis como los virreinos del Perú y Nueva España.²⁰

A partir de lo promulgado por el concilio tridentino, la relación entre objetos devocionales y ejercicios espirituales ignacianos fue prolíficamente trabajada en torno a sus capacidades evocativas.²¹ Rodríguez de Ceballos afirma que la imagen de devoción

¹⁷ Evonne Levy, *Propaganda and the Jesuit baroque* (California: University of California Press, 2004); Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003); Óscar Mazín Gómez, "Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú", *Historias*, 72 (2009): 75-90.

¹⁸ Jacques Le Brun, "Devociones en la época moderna", *Historia y Grafía*, 26 (2006): 57-77; Sol Serrano, "La privatización del culto y la piedad católica" en *Historia de la Vida Privada en Chile. El Chile moderno de 1840 a 1925*, t. II, Cristian Gazmuri y Rafael Sagredo, eds. (Santiago: Taurus, Aguilar, 2006), 139-155.

¹⁹ Belting, *Imagen y culto...*

²⁰ María Cruz Varona et al. *La imagen religiosa en la Monarquía Hispánica. Usos y Espacios* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008); Ilona Katzew et al. *Miradas comparadas en los virreinos de América* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2012).

²¹ Alfonso Rodríguez de Ceballos, "Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos" en *Los siglos de Oro en los Virreinos de América, 1550-1700* (Madrid: Museo de América, 2000), 89-105; Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia* (Madrid: Marcial Pons, 2007); Paulina Zamorano Varela, "Prácticas de religiosidad en el mundo familiar y doméstico. Santiago, siglo XVIII: Las imágenes religiosas" "por lo que

“subjetiviza un estado de ánimo, va dirigida (...) al sentimiento, a suscitar afectos y emociones que conduzcan a la identificación empática con aquello que la imagen representa”.²² Una continuidad respecto de esta línea de trabajo puede encontrarse en las numerosas investigaciones sobre las capacidades taumatúrgicas asignadas a las reliquias y a la relación de estas con la promoción de cultos mediante valores discursivos, materiales y visuales.²³

Asimismo, acorde a los postulados tridentinos, las imágenes y objetos de devoción adquirieron una función didáctica por la cual fueron asiduamente empleadas en espacios de intimidad y reclusión femenina, como monasterios, beaterios, colegios de niñas educandas y recogimientos.²⁴ Existen, en torno de estos espacios femeninos diversos estudios que repararon en la vida cotidiana, así como en las prácticas desplegadas que vincularon las prácticas activas, tendientes al sustento de los monasterios, con las contemplativas, que tuvieron por objeto forjar la espiritualidad de las monjas. Entre otros, se destacan los trabajos de Burns para Cusco que analizan las relaciones entre la vida cotidiana y los aspectos económicos de los conventos; así como para nuestra región resulta un ineludible aporte la

representan” y ¿Cómo se presentan?”, *Revista de Historia Social*, 14, 2 (2010): 173-215; Perla Chinchilla Pawling, *De la Compositio loci a La república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano* (México: Iberoamericana, 2004).

²² Rodríguez de Ceballos, “Usos y funciones de...”, 101.

²³ André Grabar, *La iconoclastia bizantina: dossier arqueológico*, (Madrid: Akal, 1998); Barbara Drake Boehm, “Body-Part Reliquaries: The State of Research”, *Gesta*, 36, 1 (1997): 8-19; Caroline Walker Bynum y Paula Gerson, “Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages”, *Gesta*, 36, 1 (1997): 3-7; María Leticia Sánchez Hernández et al. *El relicario del Real Monasterio de la Encarnación de Madrid* (Madrid: Patrimonio Nacional, 2015); Ana García Sanz, “Arte y religiosidad en los conventos reales: huellas del carmelo en los patronatos regios”, *Libros de la Corte. Es*, 9 (2014): 101-104; María Tausiet, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna* (Madrid: Abada, 2013); Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, 18 (1998): 9-30; Sergi Doménech García, “Pulsiones, afectos y deseos. Las imágenes-reliquia de Cristo y las expectativas en la modernidad” en *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*, Rafael García Mahiques y Sergi Doménech García eds. (Valencia, Universitat de Valencia, 2015), 59-72, entre otros.

²⁴ Ana García Sanz, *Real Monasterio de Santa Clara de Tordesillas* (Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Patrimonio Nacional, 2005); Aurea Morena Bartolomé, Francisco Portela Sandoval, *Clausuras. Tesoros artísticos en los conventos y monasterios madrileños* (Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 2007); María Leticia Sánchez Hernández, et al. *El relicario del Real...*; Respecto de las casas de reducción femenina como espacios para la conversión es preciso señalar los trabajos de Nancy Van Deusen sobre los recogimientos urbanos limeños y de María Elena Imolesi en relación con los cotiguazú como espacios de recogimiento femenino y preservación del género al interior de las reducciones jesuitas. Nancy Van Deusen, *Entre lo sagrado y lo profano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en Lima virreinal* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007); María Elena Imolesi “El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes”, *Anos 90*, 18, 34 (diciembre 2011): 139-158.

investigación de Frascina para los monasterios femeninos Buenos Aires.²⁵ Las numerosas investigaciones sobre esta área temática, entre las que se destacan especialmente para el ámbito novohispano lo formulado por Asunción Lavrin, reparan en los modelos de educación católica femenina acorde a los ejemplos marianos y hagiográficos a la vez que insisten reiteradamente respecto del uso de imágenes y objetos devocionales como formas de modelar y componer una imagen virtuosa del género.²⁶ Así, la lectura edificante, la contemplación de la imagen, su cuidado y ornato formaban parte de una misma práctica con vías a la elevación espiritual. Las relaciones entre las lecturas devocionales y la práctica del ejercicio espiritual al interior de los monasterios femeninos mediante el empleo de imágenes y objetos fueron analizadas por diversos autores con un énfasis en el carácter piadoso de dicha actividad.²⁷

²⁵ Kathryn Burns, *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco* (Lima: Quellca, Centro de Estudios Andinos, 2008); Silvia Pérez González, *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas* (Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2005); Josefina Muriel, "Los conventos de monjas en la sociedad virreinal" en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Miguel Fernández Félix coord. (México: INAH, 2003), 68-85; María Eugenia Fragozo González, "Usos y funciones de la imagen barroca en la vida conventual femenina" en *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, Carmen López Calderón, et. al. coords., vol. 1. (Santiago de Compostela: Andavira, 2013), 157-164; Margarita Aguirre, *Monjas y conventos. La experiencia del claustro*. Colección mujeres en la cultura chilena. (Santiago de Chile: Sernam, 1994). Asimismo sobre la vida conventual en el Río de la Plata pueden consultarse los trabajos de Alicia Frascina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial* (Buenos Aires: Eudeba, 2010); Gabriela Braccio, "Un inaudito atrevimiento", *Revista Andina*, 32 (1998): 267-304; Ana Mónica González Fasani, "El monasterio de San José: población conventual y vinculaciones sociales del carmelo descalzo en el Tucumán (1790-1806)", *Hispania Sacra*, LXII 126, (julio-diciembre 2010): 697-721; José María Arancibia y Carlos Ponza, *Tercer Centenario de la Fundación del Monasterio de Santa Catalina de Siena 1613-1913 por religiosas del mismo monasterio*. Tomo 1 y 2 (Córdoba: La Calera, 2014 [1913]); *Albar, bendecir y predicar el amor de Dios. Tabla cronológica de las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901)* (Córdoba: La Calera, 2015); Cinthia Folquer, "Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, Argentina, 1886-1911" (Tesis doctoral en Historia, Universitat de Barcelona, 2012).

²⁶ Sobre los modelos de educación femenina resultan ineludibles los trabajos de Asunción Lavrin, "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana" en *Historia de América Latina, 4 América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Leslie Bethell ed. (Barcelona: Crítica, 1990), 109-136; Janeth Rodríguez Nóbrega, "El arte colonial y la mujer: la iconografía religiosa como paradigma de la educación femenina", *Tierra Firme*, 67, 17, XVII (1999): 371-386, entre otros. Los escritos conventuales también tuvieron una dimensión social, pues recientes investigaciones demostraron intercambios epistolares entre monjas y laicos. Iride Rossi de Fiori, *La Palabra oculta. Monjas escritoras en Hispanoamérica colonial* (Salta: Eucasa, 2008); Rossi de Fiori, et al. *Primera escritura femenina en la República Argentina. Poemas del Carmelo de Córdoba (1804)* (Salta: Universidad Católica de Salta, 1997.); Victoria Cohen Imach, "Relecturas: epístolas oficiales y conventos femeninos", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28 (1999): 1335-1352; "Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas", *Revista Telar*, 1 (2016): 38-51.

²⁷ Rolando Báez, y Emilio Vargas, *Fue nuestro gozo cumplido. Fanales de la colección del Museo de la Merced* (Santiago de Chile: Museo de la Merced, Fondart, 2015); Ángel Peña Martín, "El Peregrino del Cielo. La devoción al Niño Jesús peregrino en las clausuras femeninas" en *La clausura femenina en el Mundo Hispánico, una fidelidad secular*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla coords., 31-48 (Escorial: Real Centro Universitario Escorial, 2011); Antonio Rubial García, "Visiones y devociones: María Ignacia del Niño Jesús a

Desde la conservación y restauración, algunos trabajos permiten observar ciertas relaciones entre las prácticas virtuosas, la materialidad y sus representaciones sociales mediante la elaboración de objetos suntuarios.²⁸

Asimismo, aquellos trabajos que reparan en la vida privada de América colonial nos permiten comprender el papel desempeñado por la mujer como responsable por la moral e instrucción cristiana del núcleo familiar en el espacio doméstico.²⁹ Estos y otros enfoques, entre los que se destacan los trabajos de Furlong y Martínez de Sánchez para nuestra región, dan cuenta de estas actividades como un modo de componer la identidad familiar, el prestigio social y la pertenencia al orden establecido en el período y región que nos ocupa.³⁰ Resulta interesante para nosotros considerar que el carácter virtuoso de toda mujer no sólo se evidenciaba en sus prácticas piadosas y labores manuales sino que también los objetos de su propiedad eran indicadores de su moral cristiana y distinción.³¹ Sumado a ello, algunos trabajos señalan los estrechos vínculos entre la adquisición de objetos de plata por los espacios religiosos y las prácticas de devoción de la feligresía en España.³²

través de su epistolario" en *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, Manuel Ramos Medina coord. (México: CONDUMEX, 2013), 344-374; Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), entre otros.

²⁸ Vanesa Muros, et al. "Characterization of 17th-19th century metal threads from the colonial Andes. *JAIC*, 46 (2007): 229-244; Bibiana Ramonda, "Los usos y significaciones sociales de la producción textil. Los textiles de la Real Casa de Niñas Nobles Huérfanas "Santa Teresa de Jesús" de fines del siglo XVIII y su exposición actual en dos museos de Córdoba" (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Córdoba, 2010); Katia Perdígón Castañeda, *La conservación de las coronas de monjas del Museo de Arte Religioso. Ex convento de Santa Mónica, Puebla* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011).

²⁹ Manuel Hernández González, "Historiografía reciente sobre la cultura y la vida cotidiana en la América Colonial (1995-2005)", *Chronica Nova*, 32 (2006): 51-66.

³⁰ Clara López Beltrán, "Espiritualidad y moral en la cultura femenina Charcas, s. XVII" en *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Berta Ares Queija y Serge Gruzinski coords. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2005), 283-293; Martínez de Sánchez, *Formas de la vida...*; Antonio Rubial García, coord. *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*. Pilar Gonzalbo Aizpuru dir. (México: Fondo de Cultura Económica, 2005).

³¹ Nelly Porro Girardi, *Aspectos de la vida cotidiana en el Buenos Aires virreinal*, vol. 2. (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1982); Nuria Salazar Simarro, "Muebles y objetos en los espacios femeninos novohispanos". *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001); Anne Staples, "Un balance histórico: el papel de los conventos mexicanos de monjas, siglo XIX", en *Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Manuel Ramos Medina comp. (México: Chimalistac, 1998), 199-228; Letizia Arbeteta Mira, "Hortus conclusus: la joyería en las clausuras femeninas" en *Estudios de platería/San Eloy*, Jesús Rivas Carmona, coord. (Murcia: Universidad de Murcia, 2010), 125-142.

³² Nuria Salazar Simarro, et al. coords. *Aurea quersones: Estudios sobre la plata iberoamericana, siglos XVI-XIX* (México: CONACULTA, INAH 2014); Ribera, Adolfo Luis y Schenone, Héctor, *Platería sudamericana de los siglos XVII-XX* (Baviera: Hirmer, 1981).

Si de componer la identidad social se trataba, no debemos olvidar que Gombrich ha señalado el protagonismo que el género del retrato adquirió con este objeto; pues tal como lo afirmara Marin, a la vez que suplía la ausencia del retratado permitía construir una visibilización de su poder.³³ El arte hispanoamericano del siglo XVII y XVIII ha dado origen a la pintura de devoción con donantes que evidencia su imbricación entre la representación religiosa y social.³⁴ Entre ellos, las pinturas individuales de monjas y su representación como donantes tendían a postular su virtuosismo junto a reproducir la jerarquía de su vida en el siglo.³⁵ La fuente visual de estas pinturas –y de los retratos novohispanos de monjas coronadas– debe buscarse en la iconografía de santas ejemplares y de la Virgen que componían representaciones virtuosas de féminas acorde a su valor moral, tópico que ocupó un espacio destacado en la pintura barroca.³⁶

Por lo señalado hasta aquí, el cotidiano empleo de imágenes y objetos de devoción revela la extensión de un sistema de creencias y de prácticas cotidianas que exhibían la imbricación entre el poder religioso y el orden social instituido en consonancia al régimen monárquico. Estas investigaciones que reparan en la vida cotidiana y en la historia cultural nos permiten comprender que los puentes que se tendían entre ambas esferas eran

³³ Ernst Gombrich, “La máscara y la cara. La percepción del parecido fisionómico en la vida y en el arte” en *Arte, percepción y realidad* (Barcelona: Paidós, 2007), 15-67; Louis Marin, “Masque et portrait” *Pictura/Edelweiss*, 3 (1983): 88-96.

³⁴ Adolfo Luis Ribera, *El retrato en Buenos Aires* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1982); Elisa Vargaslugo, “El indio como donante de obras pías” en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid* (México: Academia Mexicana de la Historia, 1999), 105-134; María Antonia Requejo Grado, “El donante en la pintura española del siglo XVI. Su ubicación en el espacio ficticio” *Goya*, 164-165 (1981): 76-87; Lía Munilla Lacasa, Patricio López Méndez y Gustavo Tudisco, “Retratos para una identidad” en *Retratos para una identidad. Fernando García del Molino (1813-1899)* (Buenos Aires: MIFB, 2014), 21-48.

³⁵ Gabriela Braccio y Gustavo Tudisco, *Ser y parecer. Identidad y representación en el mundo colonial* [Catálogo] (Buenos Aires: Museo Isaac Fernández Blanco, 2001); Braccio, “Nombres para mirar, imágenes para leer” en *VII Jornadas Internacionales de arte, historia y cultura colonial: Vida y cultura conventual*, (Bogotá: Museo Colonial y Museo de Santa Clara, 2013), 23-36; Patricia Fogelman, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, *Trabajos y Comunicaciones*, 30-31 (2004): 118-138; Nelly Sigault, “Azucenas entre espinas. El traslado de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid” en *Arte y Vida Cotidiana. Memorias del Coloquio Internacional de Historia del arte*, 199-215 (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1995).

³⁶ Luis Roberto Altamira, *Córdoba, sus pintores y su pintura (siglos XVII y XVIII)* (Córdoba: Universidad, 1954); Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *The Hispanic American Historical Review*, 73, 4 (1993): 581-613; Alma Montero Alarcón, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica” en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica* (México: INAH, 2003); Teodoro Hampe Martínez, “Sobre la imagen de la muerte: el retrato de Santa Rosa de Lima por Angelino Medoro” en *Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco* (Pamplona: Universidad de Navarra, 2011), 77-89.

efectivizados cuando lo avivado por los sacerdotes en sermones y prácticas colectivas —como la misa y el rosario— o por las monjas —como formadoras de costumbres y difusoras de la espiritualidad— era repetido en el ámbito privado.³⁷ No obstante, para el período y región que nos ocupa, no existen investigaciones que den cuenta de los modos en que las imágenes de devoción y culto tendieron puentes entre el espacio doméstico y religioso a partir del estudio de la comitencia o de las prácticas de donación e intercambio de un modo exhaustivo; por lo cual ésta constituye un área de vacancia en la historia del arte.

2.b. Los estudios sobre los espacios religiosos como reductos de sociabilidad e identificación

El período comprendido por la presente tesis —mediados del siglo XVIII al primer cuarto del siglo XIX— estuvo caracterizado en materia religiosa por lo postulado en torno al uso de las imágenes tras el Concilio de Trento; mientras que en materia política las reformas promovidas por la monarquía borbónica impactaron de manera lenta e indirecta sobre los modos de componer la religiosidad. Estas reformas que —en el plano económico, social y político desencadenaron una crisis que condujo al desarrollo de los procesos revolucionarios americanos— instrumentaron una serie de modificaciones que, en la vida religiosa y social rioplatense, condicionaron el modo en que los hombres se vincularon con su sistema de creencias así como con las imágenes que le dieron sustento. Presentaremos aquellos antecedentes relevantes en la historiografía argentina para la comprensión de estos complejos acontecimientos históricos. Estas investigaciones se centran en el estudio de las instituciones eclesiásticas en el Río de la Plata, pues, los espacios religiosos serán el escenario privilegiado en el que nuestro objeto de estudio cobrará uno de sus principales sentidos para propiciar el contacto entre el fiel y lo sagrado y desde el cual se desplegarán una serie de redes que involucrará a agentes religiosos del clero secular, regular y laicos.

Ciertos escritos fundacionales de la historia de la Iglesia en la Argentina, como los trabajos de Bruno, permiten comprender los modos en que se organizaron las principales instituciones eclesiásticas en el Virreinato del Río de la Plata mientras otros trabajos con una

³⁷ Martínez de Sánchez, *Formas de la vida...*; Lavrin, “La mujer en la...”

perspectiva renovada, como las investigaciones de Di Stefano y Zanata, indagan en sus relaciones en el territorio local.³⁸ Asimismo, otros investigadores profundizan puntualmente en las iniciativas del clero en las diócesis de Córdoba, Buenos Aires y Salta con el objeto de analizar la actividad pastoral y su relación con la feligresía en la campaña a lo largo del siglo XVIII y XIX.³⁹

Como ya hemos señalado, la identidad religiosa de los vecinos fue manifestada a partir de los vínculos establecidos con los templos de órdenes regulares y seculares en tanto estos espacios se constituían como reductos de sociabilidad y prestigio social.⁴⁰ Junto con la asistencia al oficio religioso, otras prácticas habilitaron una participación activa de la feligresía –integrar cofradías; colaborar en fiestas; fundar capellanías a cambio de mandas forzosas de misas; donar dinero, objetos e imágenes; impulsar el ingreso de un hijo a la carrera eclesiástica o de una hija a un monasterio– que les permitía reafirmar su pertenencia social al orden establecido, temas que ha sido abordado por la historiografía desde perspectivas de la historia económica, social y cuantitativa.⁴¹ Sin embargo, estos trabajos han

³⁸ Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina* (Buenos Aires: Don Bosco, 1968); Juan Carlos Chiaramonte, *La Ilustración en el Río de la Plata: cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinato* (Buenos Aires: Puntosur, 1989); Roberto Di Stefano y Loris Zanata, *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000); Gabriela Caretta y Isabel Zacca, comp. *Derroteros en la construcción de religiosidades: sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX* (Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2012).

³⁹ Valentina Ayrolo y María Elena Barral, “El clero rural, sus formas de intervención social y su politización (las Diócesis de Buenos Aires y Córdoba en la primera mitad del siglo XIX)”, *Anuario de Estudios Americanos*, 69 (2012): 139-167. Barral, “De mediadores compondedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la “paz común” en las primeras décadas del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, 23 (2009): 151-174. Gabriela Caretta, “Con el poder de la palabra y de los hechos: el clero colonial de Salta entre 1770 y 1820”, en *Persistencias y cambios. Salta y el noroeste argentino, 1770-1840*, Sara Mata comp. (Rosario: UNR, Prohistoria, 1999), 81-117.

⁴⁰ Gemma García Fuertes, “Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las escuelas de Cristo, de Madrid y Barcelona, en la segunda mitad del siglo XVII”, *Pedralbes, revista de Historia Moderna*, 13, 2 (1993): 319-328; María José Vilar, “Devociones, hermandades y cofradías como instrumentos de proyección social de los institutos religiosos el caso del Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia (Siglo XIX)” en *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte* (Madrid: San Lorenzo del Escorial, 2008), 815-828.

⁴¹ Gisela Von Wobeser, “La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII”, *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, 16 (2009): 119-138; Patricia Fogelman, “Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, *Andes*, 15 (2004): s/p ; Ricardo González, Cristina Fülkelman y Daniel Sánchez, *Arte, culto e ideas...*; Ricardo González, *Arte y cofradías. Los...*; Roberto Di Stefano, “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista” en *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil, 1776-1990*, Elba Luna y Élide Ceconi coords. (Buenos Aires: Edilab. 2002), 23-98; Martínez de Sánchez, *Formas de la vida...*; Alejandra Bustos Posse, *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI-XVII)* (Córdoba, EDUCC, 2005).

prestado muy poca atención a las prácticas de donación de objetos de culto y devoción que tendían redes entre los fieles y estos espacios de pertenencia.

Asimismo, los vínculos mercantiles entre agentes laicos e instituciones religiosas fueron estudiados mediante la función de estos espacios –conventos femeninos, masculinos y el clero secular– como entidades crediticias y por las cuales fueron parte indispensable de la vida social y económica.⁴² En lo que respecta a nuestra región, el interés por las prácticas crediticias en dichos espacios ha sido estudiado por Mayo respecto de la ciudad de Buenos Aires a fines del siglo XVIII y por Nieva Ocampo y Tedesco para Córdoba del Tucumán en los siglos XVII y XIX.⁴³ Si bien estos trabajos no comparten el enfoque de la presente investigación, permiten comprender la permeabilidad de los muros conventuales y su continuo contacto con la vida económica y social de la colonia. Por otra parte, los análisis en torno a la recolección de limosnas con fines piadosos en la campaña rioplatense en los siglos XVIII y XIX y la investigación sobre las rentas y diezmos realizados por Barral evidencian una modificación en las relaciones entre la economía y el clero en nuestra región en el siglo XIX que tuvo su correlato con las variaciones en los modos de componer la piedad por la feligresía.⁴⁴ Quizás puedan visibilizarse más claramente los nexos entre devoción y economía a partir del concepto de *economía espiritual* acuñado por Burns como una forma para comprender los modos en que las donaciones estaban estrictamente relacionadas con el prestigio monetario de un grupo familiar.⁴⁵

La imbricación entre economía, espiritualidad y distinción social adquiere dimensiones mayores cuando consideramos las prácticas de fundación de espacios religiosos

⁴² Burns, *Hábitos coloniales, conventos...*; María del Pilar Martínez López-Cano, “La Iglesia y el crédito en Nueva España: entre viejos presupuestos y nuevos retos de investigación” en *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación* (México: UNAM, IIH, 2010), 303-352.

⁴³ 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*, 112 (1991): 147-158; Guillermo Nieva Ocampo, “Crisis económica e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de Los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700)”, *Hispania Sacra*, LX, 122 (2008): 423-443; “El Obispo, el Síndico y la Priora: el reformismo borbónico y el monasterio de Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1780-1810)”, *Archivo dominicano*, XXXII (2011): 53-91; “Modernidad y sociedad barroca: la revolución independista en Córdoba del Tucumán y el Monasterio de Santa Catalina”, *Hispania Sacra*, LXVI, 134 (2014): 621-659; Élica María Tedesco, *Iglesia, economía y política: el crédito eclesiástico y la independencia. Córdoba (1800-1830)* (Córdoba: Ferreyra, 2014).

⁴⁴ María Elena Barral, “Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, 18, (segundo semestre 1998): 7-35.

⁴⁵ Burns, *Hábitos coloniales, conventos...*

que tuvieron lugar mediante la figura de patronatos regios y laicos en conventos femeninos de España, Portugal y América en tanto estos eran un recurso empleado por la corona y laicos para establecer estrechas relaciones con espacios religiosos bajo su fundación.⁴⁶ En esta línea, Di Stefano indaga en la conformación de patronatos laicos en Córdoba y Buenos Aires en tanto empresas que vecinos de la sociedad colonial desarrollaban con vías a la preservación de su patrimonio y la obtención de beneficios económicos.⁴⁷ Desde mediados del siglo XVIII este hecho enfrentó a los laicos y el clero secular en torno de las propiedades eclesiásticas y la legitimidad de este derecho, que oportunamente ha estudiado Ayrolo para la provincia de Córdoba.⁴⁸ Por otro lado, otros investigadores, como Lida y Frascina, han reparado en diversas estrategias de distinción entre las que se encuentra la donación de objetos de culto.⁴⁹ Todos estos trabajos nos permiten considerar los espacios en los que nuestro objeto de estudio intervino, las prácticas en las que estuvo involucrado y la manera

⁴⁶ María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* (León: Universidad de León, 2005); Viforcós, Campos y Rosalva Loreto, *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX* (León: Universidad de León, 2007); Ana García Sanz, "El monasterio de las Descalzas Reales: Arte y espiritualidad en el Madrid de los Austrias", en *Pinturas murales de la escalera principal: Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, 11-38* (Madrid: Patrimonio Nacional de Madrid y BBVA, 2010); Irma Barriga, *Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca Señor San Joseph en el Perú virreinal* (Lima: PUCP, 2010); María Leticia Sánchez Hernández, "Servidoras de Dios, leales al Papa. Las monjas de los Monasterios Reales", *Libros de la Corte.es*, 1 (2014): 219-230; Alan Rojas Orechowski, "Andrés Arias Tenorio y el convento de Santa Clara de la ciudad de México: un patronazgo del siglo XVII", *Boletín de Monumentos Históricos, Tercera época*, 21 (2011): 5-17; Julio Polo Sánchez, "Representaciones de las élites urbanas en espacios funerarios: interacciones, coincidencias y circulación de modelos a ambos lados del Atlántico", en *Identidades urbanas en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Ofelia Rey Castelao, Tomás Antonio Mantecón Movellán coords. (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2015), 383-418; María Laura Mazzoni, "Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX", *Historia Unisinos*, 15, 2 (2011): 317-327.

⁴⁷ Roberto Di Stefano, "Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700-1900", *Hispanic American Historical Review*, 93/1 (2013): 67-98; "La iglesia propia. Patronatos laicales del obispado de Córdoba en los siglos XVIII y XIX", *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 6 (2016): 169-199.

⁴⁸ Valentina Ayrolo, "Argumentos y prácticas patronales durante la experiencia de la centralidad política en las Provincias Unidas, 1810-1821", *Anuario, Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S.A. Segreti* (2004): 107-122.

⁴⁹ Miranda Lida, *Dos ciudades y un Deán. Biografía de Gregorio Funes 1749-1829* (Buenos Aires: Eudeba, 2006); Alicia Frascina, "La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Siena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810", *Colonial Latin American Historical Review*, 9, 1 (2000): 67-102; Wilson González Demuro, "Testamentos, obras piadosas y conflictos: Montevideo entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX", *Hispania Sacra*, LXIII, 127 (enero-junio 2011): 261-282; Jesús Ramos-Kittrell, "Music, Liturgy, and Devotional Piety in New Spain: Baroque Religious Culture and the Re-evaluation of Religious Reform during the 18th Century", *Latin American Music Review*, 31, 1 (2010): 79-100.

en la que se relacionaban los agentes sociales mediante la construcción de redes familiares de pertenencia para la obtención de beneficios.

Como señalamos previamente, el período que nos ocupa fue testigo de una serie de acontecimientos históricos que desencadenaron la caída del antiguo régimen y tendieron a reconfigurar el uso emotivo de las imágenes en favor de una piedad intimista acorde a los ideales ilustrados.⁵⁰ Si bien se trata de un largo proceso que abarca casi la totalidad del siglo XVIII y buena parte del XIX, posiblemente éste haya cobrado mayor visibilidad tras la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús en 1763.⁵¹ Numerosos trabajos brindan un panorama muy rico sobre los vínculos entre los expulsos, la ilustración y grupos de poder en territorio italiano y español durante el período de supresión.⁵² Un contrapunto es ofrecido en los trabajos Bernabéu Albert que dan cuenta de la perduración de ciertas prácticas afines a la orden tras su expulsión en Nueva España, así como Pavone abordó su permanencia en Rusia durante el mismo período; mientras que para el territorio local, las pervivencias de las devociones ignacianas –y con ellas las redes de pertenencia filo-jesuitas de agentes laicos– fueron estudiadas por Frascina y personificadas en la figura de la beata María Antonia de la Paz y Figueroa tras la expulsión de la orden.⁵³ La correspondencia privada de la beata con

⁵⁰ John McManners, *Church and Society in the Eighteenth-Century France. The Religion of the People and the Politics of Religion* vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1998); Josep Ignasi Saranyana, “La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010): 55-71.

⁵¹ Pedro Grenón, S.J. *Los Funes y el P. Juárez* (Córdoba: La Gutenberg, 1920); Guillermo Furlong, *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (Buenos Aires: Colegio del Salvador, 1954); *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias* (Buenos Aires: Amorrortu 1960); Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena Fernández, *América Latina de los orígenes a la independencia* (Barcelona: Crítica, 2005); Eduardo Maeder, *Historia económica de Corrientes en el período virreinal, 1776-1810* (Buenos Aires: ANH, 1981); *Misiones del Paraguay: Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)* (Madrid: MAPFRE, 1992); Carlos Page, “El exilio de los novicios jesuitas de la provincia del Paraguay”, *Archivum*, 28 (2010):69-85; *La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri escrita por el P. Gaspar Juárez* (Córdoba: Báez, 2012.), María Victoria Mazzoni, “El clero regular y el gobierno diocesano en el obispado de Córdoba del Tucumán en la tardocolonial. Aproximación historiográfica a un vínculo difuso”, *Anuario IEHS*, 31, 1 (2016): 119-133.

⁵² Niccolò Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006); Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético* (Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007); Antonio Astorgano Abajo, *Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)* (Toledo: Almad, 2010).

⁵³ Salvador Bernabéu Albert, “El vacío habitado. Jesuitas reales y simulados en México durante los años de la supresión (1767-1816)”, *Historia Mexicana*, 58, 4 (2009): 1261-1303; Sabina Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820* (Napoles: Bibliopolis, 2010); Justo Beguiriztain, *La beata de los ejercicios* (Buenos Aires: Baiocco, 1933); José María Blanco, *Vida documentada de la sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa* (Córdoba: Amorrortu, 1942); Marcos Ezcurra, *Vida de Sor María Paz y Figueroa* (Buenos Aires: Difusión, 1980); Alicia Frascina, *La expulsión no fue ausencia* (Buenos Aires: Prohistoria, 2015).

expulsos y allegados a la orden fue transcripta por una primera generación de historiadores y recuperada recientemente por estudiosos como Lida, Picciulo y Perrone a partir de estas cartas las redes de contacto entre rioplatenses y jesuitas radicados en Europa durante el período de supresión cobraron relevancia y evidenciaron un profuso intercambio de ideas, noticias y objetos útiles para promover los cultos y devociones ignacianas en contexto local.⁵⁴

El panorama hasta aquí presentado nos permite identificar la existencia de un cúmulo de redes entre agentes laicos, regulares y seculares que simultáneamente entraron en contacto, agenciaron estrategias de identificación así como establecieron tensiones para garantizar su pertenencia al orden establecido. Estos entramados experimentaron sucesivas reconfiguraciones durante las primeras décadas del siglo XIX, caracterizadas por la crisis monárquica que, entre otros factores, trajo aparejado un proceso de inestabilidad política, económica, social y religiosa durante el cual los vínculos entre el clero local y los gobiernos regionales se reconfiguraron a medida que avanzaban las luchas de independencia.⁵⁵ Asimismo, las disputas no tardaron en llegar al interior de la institución eclesiástica, cuando el clero local y los obispos españoles entraron en una profunda contradicción.⁵⁶ Sumado a ello, la conformación de la Iglesia del Estado de Buenos Aires en torno de 1820 implicó una serie de transformaciones en materia eclesiástica y en los vínculos entre los agentes laicos y

⁵⁴ Enrique Martínez Paz, *Papeles de don Ambrosio Funes* (Córdoba: s/d, 1918); *Archivo del General Doctor Gregorio Funes: Deán de la Santa Catedral de Córdoba* (Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 1944); Grenón, *Los Funes y...*; Blanco, *Vida documentada de...*; Miranda Lida "Las devociones religiosas y la familia Funes. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba, 1767-1810", *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad* (2004): 191-213; Viviana Picciulo, "Joaquín Camaño «un gran colaborador»" en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)* José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo coords. vol. 3 (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), 1849-1858; Frascina, *La expulsión no fue...*; Nicolás Perrone, "Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). La circulación de los saberes entre Europa y América después de la supresión" en *La Compañía de Jesús en América Latina después de la restauración: los símbolos restaurados*, Pierre Antoine Fabre, Elisa Cárdenas, Jaime H. Borja, coords. (México: Universidad Iberoamericana, 2014), 159-181; Vanina Scocchera, "Intercambios epistolares entre Córdoba, Buenos Aires y Roma: circulación de imágenes, objetos devocionales y documentos eclesiásticos durante el período de supresión jesuita", *Nuevo mundo mundos nuevos* Dossier: "América en la dinámica de la cultura visual mundializada del siglo XVII al siglo XX: circulación, intercambio y materialidad", 18 (2017): 1-20.

⁵⁵ María Elena Barral, "Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX" *Anuario IEHS*, 1 (2005): 359-388; *De mediadores componedores...*; Valentina Ayrolo, "La presencia clerical en la Revolución de Independencia rioplatense" en *Ciudadanía y memoria. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Fernando Barredo, Margit Eckholt y Salomón Lerner Febres, eds. (Quito: Abya-Yala, 2012), 111-139.

⁵⁶ Di Stefano y Zanata, *Historia de la Iglesia...*, Américo Tonda, *El Obispo Orellana y la revolución* (Buenos Aires: ANH, 2009).

las instituciones religiosas en el marco de un proceso independentista y secularizador cuyo principal impulso fue evidenciado con la desamortización eclesiástica rivadaviana.⁵⁷ En el seno de este proceso, un universo de objetos de culto que habían pertenecido a las órdenes regulares fueron desplazados y resignificados bajo la órbita de la Iglesia del Estado de Buenos Aires.

2.c. Prácticas de intercambio, circulación y comercio transatlántico

El tercer eje de nuestro estado de la cuestión está conformado por aquellas investigaciones que analizan el intercambio de objetos estéticos en el marco de procesos de intercambio y reciprocidad. A pesar de que en las últimas décadas éste ha sido un tópico de creciente interés para la historia del arte, Buettner señala que mientras que los historiadores del arte se abocaron frecuentemente a los patrones de producción y consumo, prestaron mucha menos atención a la distribución y circulación de los bienes artísticos previo al ascenso y triunfo de las economías de mercado.⁵⁸ Desde la antropología, y los clásicos trabajos de Mauss y Malinowski, el intercambio de objetos en relaciones de reciprocidad ha

⁵⁷ Nancy Calvo, "Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*, 24 (2001): 73-103; "Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense", *Andes. Antropología e Historia*, 15 (2004): 151-180; "Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en las primeras décadas del siglo XIX", *Anuario IEHS*, 21 (2006): 13-35; Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: siglo XXI, 2004); Miranda Lida, "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses, 1810-1830", *Revista de Indias*, LXIV (2004): 383-404; "El Deán Funes, la revolución y la reforma eclesiástica rivadaviana. Cuando la carrera eclesiástica y la carrera política se confunden", *Teología*, XLI (2004): 103-116; "Las devociones religiosas..."; Nieva Ocampo "Crisis económica e identidad..."; Valentina Ayrolo "El clero y la vida política durante el siglo XIX. Reflexiones en torno al caso de la Provincia-diócesis de Córdoba", en *Para una historia de la iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel coords. (Salta: CEPIHA, 2008), 119-133; Tonda "El Obispo Orellana..."; Jorge Troisi Melan, *Los franciscanos de Córdoba en una era de transformaciones (1767-1829)* (Rosario: Prohistoria, 2016); Abelardo Levaggi, "La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata", *Revista de Historia de América*, 102 (1986): 7-19, entre otros. Este mismo problema fue investigado en clave comparativa por Bastián y Rubial García para España y Nueva España. Jean-Pierre Bastián, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004); Antonio Rubial García, *La Iglesia en el México Colonial* (México: UNAM, 2013).

⁵⁸ Brigitte Buettner, "Past Presents: New Year's Gifts at the Valois Courts, ca. 1400", *The Art Bulletin*, 83, 4 (Diciembre 2001): 598-625.

sido profusamente abordado.⁵⁹ Si bien en nuestra disciplina no abundan estudios pormenorizados sobre estos aspectos, a continuación presentaremos los avances más significativos realizados hasta el momento sobre el intercambio de imágenes y objetos de valor simbólico.

En primer lugar, la investigación de Cummins sobre los ceremoniales prehispánicos y coloniales de reciprocidad e intercambio de obsequios con el Inca en la región andina, así como la continuidad de relaciones interpersonales prehispánicas mediante el obsequio de textiles analizados por Bernand resultan aportes relevantes para pensar las dinámicas sociales establecidas entre españoles e indígenas en los comienzos de la colonia.⁶⁰ Paralelamente desde la historia cultural, las investigaciones de Gruzinski han abordado este problema a partir de la idea de mundialización, por la cual ciertos agentes –concebidos por el autor como mediadores culturales– posibilitaron el intercambio de bienes, objetos, ideas y mercancías entre las diversas regiones de la monarquía católica.⁶¹ Estos aportes, junto a la propuesta de Da Costa Kauffman respecto de los alcances de las prácticas de circulación, internacionalización e intercambio cultural en la historia del arte, resultan centrales para nuestra investigación en tanto nos permiten repensar las dinámicas de nuestro objeto de estudio como una forma de intercambiar ideas, noticias y modos de concebir el mundo.⁶²

⁵⁹ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz, 2009 [1925]); Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del pacífico oriental* (Barcelona: Agostini, 1986 [1922]).

⁶⁰ Thomas Cummins, *Toast with the Inca* (Michigan: University of Michigan Press, 2002); Carmen Bernand, "Los caciques de Huánuco, 1548-1564: el valor de las cosas" en *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Berta Ares Queija y Serge Gruzinski coords. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1997), 61-91.

⁶¹ Serge Gruzinski, "Passeurs et élites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)" en *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX*, Scarlett O'Phelan Godoy, Carmen Salazar-Soler, eds. (Lima: Institut français d'études andines, 2005), 132-29.

⁶² Thomas Da Costa Kauffman, Catherine Dossin, Béatrice Joyeux-Prunel, *Circulations in the Global History of Art* (London: Ashgate, 2015). El mercado interoceánico de bienes que involucraron al Virreinato del Perú y del Río de la Plata han sido abordados desde la historia económica por Assadourian, Moutokias y Tandeter a estos clásicos trabajos se suman investigaciones más recientes que proponen una profundización y ampliación de los mismos temas en el resto del cono sur. Estos trabajos comparten el enfoque económico y comercial respecto de la relación establecida entre España y sus dominios para comprender las vías en las que una diversidad de bienes –entre los que se inscriben las obras de arte– eran importados y exportados como mercancías entre América y Europa tanto por las rutas comerciales de la corona española como a través del contrabando. Carlos Assadourian, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982); Zacarías Moutokias, "La apacible cotidianeidad del contrabando" en *Contrabando y control colonial en el siglo XVII. Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984), 98-118. Enrique Tandeter, *et al.* "Flujos mercantiles en el Potosí

Este nuevo enfoque supuso para la historia del arte la posibilidad de indagar en categorías y problemas inherentes a la disciplina desde una lógica que, como propuso Schenone, superara una mirada eurocéntrica que comprendía las relaciones de intercambio como una influencia unidireccional desde Europa hacia América, sin considerar las posibilidades de creación, originalidad y apropiación local frente a categorías estancas y tradicionales como las de obra de arte, estilo, valor artístico o influencia.⁶³ Desde la historia cultural del arte, estos conceptos son repensados por Rodríguez Romero a partir de una reformulación de la dinámica de imágenes, y especialmente estampas, que tendieron al establecimiento de redes de intercambio en clave global.⁶⁴ También dialogan con esta perspectiva algunos de los trabajos de Alcalá en los que la autora señala la importancia de recuperar las dimensiones sociales y económicas de las obras de arte en período colonial, en tanto las condiciones de mercado, circulación e intercambio posibilitaron su acceso a regiones remotas.⁶⁵

Estas redes fueron analizadas por diversos investigadores a partir de los aspectos económicos y culturales entre los siglos XVI y XVIII, como parte del comercio intercontinental y que involucraron el intercambio de libros, obras y objetos artísticos entre los siglos XVI y XVIII.⁶⁶ Asimismo, los trabajos centrados en la difusión de modelos

colonial tardío” en *Circuitos mercantiles y mercados en Latinoamérica, siglos XVIII-XIX*, Jorge Silva, Juan Carlos Grosso y Carmen Yuste comps. (México: Instituto Mora y UNAM, 1994), 97-126; Garavaglia y Marchena Fernández, *América Latina de los orígenes...*; Martín Wasserman “De pueblo en pueblo. La información asimétrica como estímulo de los intercambios en los bordes rioplatenses del Antiguo Régimen” *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, 2 (julio 2015): 153-179.

⁶³ Héctor Schenone, “Apuntes para una hipótesis general sobre la pintura colonial sudamericana”, *Tarea, Anuario del Instituto de Investigaciones sobre el Patrimonio Cultural*, 1, 1 (2014): 91-95.

⁶⁴ Agustina Rodríguez Romero, “Imágenes en tránsito: circulación de pinturas y estampas entre los siglos XVI y XVIII”, en *Travesías de la imagen, Historias de las artes visuales en la Argentina*, Marisa Baldasarre y Silvia Dolinko eds. vol. 2 (Buenos Aires: CAIA/EDUNTREF, 2012), 29-56; “Redes de imágenes y reediciones de estampas: nuevas aproximaciones al estudio de la circulación de grabados en Europa y América colonial” en *Las redes del arte, Intercambios, procesos y trayectos en la circulación de las imágenes* (Buenos Aires: CAIA, 2013), 39-48; “Estampas francesas en América colonial: itinerarios, mercados y estrategias editoriales” en *VII Encuentro Internacional sobre Barroco* (Arica: Unión Latina, 2013), 91-100.

⁶⁵ Luisa Elena Alcalá, “La pintura en los virreinos americanos. Planteamientos teóricos y coordenadas históricas” en *Pintura en Hispanoamérica 1550-1820*, Luisa Elena Alcalá y Jonathan Brown eds. (Madrid: El Viso, 2014), 15-68.

⁶⁶ Rafael Dobado González y Andrés Calderón Fernández coords., *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX* (México: Fomento Cultural Banamex y Academia Mexicana de la Historia, 2012); Alexandra Kennedy-Troya, “Arte y artistas quiteños de exportación” en *Arte quiteño más allá de Quito. Memorias del seminario Internacional*, Alfonso Ortiz Crespo y Adriana Pacheco Bustillos eds. (Quito: FONSAL, 2010), 24-43; Francisco Stastny, “Ulises y los mercaderes. Transmisión y comercio artístico en el Nuevo Mundo” en *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Berta Ares Queija y Serge Gruzinski coords. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos,

iconográficos a partir de la circulación de estampas por redes comerciales resultan un aporte relevante para comprender la itinerancia de discursos visuales tanto en clave imperial como local por el territorio hispanoamericano.⁶⁷

Estos estudios se complementan con otros trabajos que proponen una circulación de sujetos e imágenes que respondió a demandas particulares de ciertos agentes y a partir de la cual diversos autores analizan cómo en esta circulación intervinieron intercambios y migraciones de artistas al interior de Europa e Iberoamérica de acuerdo al requerimiento de los comitentes.⁶⁸ Asimismo, Alcalá aborda la frecuencia con la que agentes jesuitas compraban imágenes y objetos de devoción en Europa por encargo para entregar a benefactores y allegados en América, mientras que Torales Pacheco aporta una dimensión multicultural de sus intercambios interoceánicos.⁶⁹ Así, esta difusión debe ser comprendida a partir de las estrategias visuales desplegadas por la Compañía de Jesús para fomentar el culto y la devoción, mediante la retórica, la propaganda contrarreformista y los ejercicios espirituales.⁷⁰ Otros autores han estudiado en clave histórica y política ciertos cultos promovidos por la orden, y especialmente la devoción al Sagrado Corazón en Italia, España y Nueva España.⁷¹ Estos casos nos permiten pensar en un cúmulo de redes, relaciones e

2005), 283-293; Jesús Porres Benavides, "El comercio de imágenes devocionales con América y la producción seriada de los talleres escultóricos sevillanos", *Ucoarte. Revista de Teoría e Historia del Arte*, 2 (2013): 9-19.

⁶⁷ Pedro Rueda Ramírez, "Las estampas o ver por papel: La llegada de grabados a tierras americanas en los siglos SXVI-XVII", *Representaciones*, 11, 1 (julio 2006): 35-58; Agustina Rodríguez Romero y Gabriela Siracusano, "El pintor, el cura, el grabador, el cardenal, el rey y la muerte. Los rumbos de una imagen del Juicio Final en el siglo XVII", *Eadem Utraque Europa*, 6 10/11 (junio-diciembre 2010): 9-30; Siracusano "De aquí y allá. Muerte y conversión recorren el mundo" en *Las redes del arte: intercambios, procesos y trayectos en la circulación de las imágenes* (Buenos Aires: Centro Argentino de Investigadores de Arte, 2013), 25-38; Rodríguez Romero, "Reyes y Profetas de Israel..."; Rodríguez Romero y Almerindo Ojeda, "Sibilas en América y Europa: repercusiones del Sibyllarum Icones de Crispijn de Passe en los siglos XVII y XVIII" *Archivo Español de Arte*, 88, 351 (2015): 263-280.

⁶⁸ Filip Vermeulen y Karolien De Clippel, "Rubens and Goltzius in dialogue. Artistic exchanges between Antwerp and Haarlem during the Revolt", *De Zeventiende Eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 28, 2 (2012): 138-160; Rafael López Guzmán, "Los caminos del arte", *Perú, indígena y virreinal* (Madrid: Seacex, 2004), 42-48.

⁶⁹ Luisa Elena Alcalá, "'De compras por Europa': procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España", *Goya: Revista de arte*, 318 (2007): 141-158; María Cristina Torales Pacheco, "La Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, del esplendor a la expulsión" en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, José Martínez Millán, et al. coords., vol. 3, t. 3 (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), 1483-1502.

⁷⁰ Alcalá, "De compras por Europa..."; Levy, *Propaganda and the jesuit...*; Marcia Hall y Tracy Cooper, eds. *The sensuous in the Counter-reformation Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Chinchilla Pawling, *De la Compositio loci...*

⁷¹ Daniele Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. (Roma: Viella, 2001); María Antonia Herradón Figueroa, "Reinaré en España: la devoción al Sagrado Corazón

intercambios en donde las imágenes y objetos fueron transferidos por vías privadas o particulares que no respondían a una lógica comercial y a través de las cuales se intercambiaron mensajes, valoraciones y significaciones sobre estos artefactos artísticos.

Por otro lado, el intercambio local, regional e interoceánico de alhajas, joyas y relicarios fue abordado desde la cultura material y la historia de la vida privada para comprender su capacidad para producir simultáneamente valoraciones estéticas, piadosas y sociales.⁷² En una escala más acotada, y más específicamente centrada en intercambios locales y personales —que son el objeto de esta investigación— resultan ineludibles aquellos trabajos sobre donaciones y obsequios de objetos litúrgicos y devocionales que demostraron el modo en que sus usos excedieron las prácticas piadosas en función de relaciones diplomáticas internacionales entre monarquías europeas y orientales.⁷³ De este lado del Atlántico, algunos trabajos han reparado en la circulación, comercio y obsequio de objetos devocionales para promover cultos cristianos y atraer a la feligresía.⁷⁴ Estos enfoques presentan puntos en común con este proyecto al avanzar en una visión extendida de las prácticas por las que una diversidad de objetos devocionales se insertaba en vínculos sociales tendientes a componer su biografía.

de Jesús”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 64, 2 (2009): 193-218; Ana Isabel Pérez Gavilán, *Corazón sagrado y profano: historia e imagen: simbolismo, emblemática, iconografía y arte* (Coahuila: Universidad Autónoma de Coahuila, 2013).

⁷² Antonio Rubial García, “Las monjas se inconforman. Los bienes de Sor Juana en el espolio del Arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas”, *Temas y variaciones de Literatura*, 7 (I Semestre 1996): 61-74; Ana García Sanz, “Relicarios de oriente” en *Oriente en el Palacio. Tesoros asiáticos en las colecciones Reales españolas* (Madrid: Palacio Real de Madrid, 2003), 129-141; Almudena Pérez de Tudela, “Algunas joyas y relicarios de la reina Ana de Austria (1549-1580)” en *Estudios de Platería: San Eloy*. Jesús Rivas Carmona ed. (Murcia: Universidad de Murcia, 2012), 455-474; Joaquín García Nistal, coord. *Imagen y documento. Materiales para escribir una historia cultural* (León: El Forastero, 2004); Paulina Machuca, “De porcelanas chinas y otros menesteres. Cultura material de origen asiático en Colima, siglos XVI-XVII”, *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*, XXXIII, 31 (2012): 77-134.

⁷³ María Teresa Sánchez Trujillano, “Los envíos de Indias. El arte colonial en La Rioja”, *Anales del Museo de América*, 9 (2001): 255-274; María Paz Aguiló, “Lujo y religiosidad: el regalo diplomático en el siglo XVII”, *XII Jornadas Internacionales de Historia del Arte, Arte, Poder y Sociedad en la España de los siglos XV a XX* (Madrid: s/d, 2006), 49-62; Diana Carrió-Invernizzi, “Gift and diplomacy in Seventeenth-Century Spanish Italy”, *The Historical Journal*, 51, 4 (2008): 881-899.

⁷⁴ Gabriela Sánchez Reyes, “Las medallas religiosas. Una forma de promoción de las devociones” en *Plata. Forjando México*. Alma Montero Alarcón coord. (México: Museo Nacional del Virreinato, 2011), 284-322. Catherine Burdick, “Lo que vio Dombey: las cerámicas perfumadas de las monjas clarisas de Santiago de Chile y su contexto en la edad moderna”, en *Mujer y literatura femenina en la América Virreinal*, Miguel Donoso Rodríguez ed. (New York: IDEA, 2015), 233-245.

3. Marco teórico metodológico

3.a. Imágenes y objetos de devoción en las teorías del arte. Eficacia y cualidades simbólicas

Los objetos devocionales y de culto que conforman el *corpus* de esta investigación revisten un aspecto sobre la proyección de sus usos y funciones piadosos hacia la esfera social que hasta el momento sólo ha sido parcialmente considerado por nuestra disciplina. Los problemas que presentamos en esta investigación implican partir de la premisa de que el estudio de estos objetos no guarda correspondencia con el concepto estético de obra de arte desarrollado a partir del Renacimiento; sino que es necesario analizarlos en un contexto específico cuyos problemas refieren a un momento previo al desplegado por la historia del arte tradicional y que Belting ha dado en llamar la *era de las Imágenes*.⁷⁵ En ese tiempo, imágenes y objetos fueron testimonio de usos, prácticas y funciones previas y/o distintas a los que generalmente la disciplina considera pertinentes. En esta misma línea, el anonimato de los artistas en relación con las obras que conforman nuestro corpus de estudio nos permite indagar, tal como afirma Alcalá, en cuestiones relacionadas con el proceso artístico detrás de una obra y las prácticas en que estos objetos intervinieron.⁷⁶

Con motivo de revisar la metodología de investigación de la historia del arte, Didi-Huberman retoma la propuesta de Warburg respecto del compromiso de anclar las imágenes y las obras de arte a cuestiones antropológicas para considerar una trama de relaciones que intervienen en su conformación. Se trata, como enuncia el autor, de “hacer justicia a la extrema complejidad de las relaciones y de las determinaciones de las que las imágenes están constituidas, pero también de reformular la especificidad de las relaciones y del trabajo formal del que las imágenes son constitutivas”.⁷⁷ De esta manera, a partir de los planteos de Belting y Didi-Huberman consideramos que la utilización de herramientas teóricas propias de la antropología de la imagen junto a la historia del arte, la historia cultural, así como algunos postulados de la cultura material y de la historia social del arte, resultan

⁷⁵ Hans Belting, “Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte”, *Artes, la revista*, 5, 3 (2003): 3-18.

⁷⁶ Alcalá, *La pintura en los virreinos...*

⁷⁷ Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes ante el tiempo* (Madrid: Adriana Hidalgo, 2006), 37.

fundamentales para re-contextualizar y re-funcionalizar un grupo de objetos de culto y devoción –ausentes y supervivientes en la actualidad– al saber propio de su época, a las creencias, y a los valores que permiten comprender los códigos culturales actuantes. En este sentido, esta tesis reconoce la importancia del legado de investigadores como Semper y Riegl quienes incorporaron objetos de estudio no tradicionales en la Historia del Arte y que, más allá de sus metodologías –que esta investigación no persigue–, constituyen un aporte insoslayable respecto de los modos en que estos objetos fueron introducidos en relatos disciplinares toda vez que atendían al objetivo artístico de la obra junto con su utilidad, materialidad y técnica.⁷⁸ Por ello, uno de los principales desafíos de este trabajo consiste en analizar estos objetos en su especificidad a la vez que en relación con la sociedad que los produjo, es decir, devolver las obras a su contexto ritual para comprender sus múltiples funciones como una dimensión esencial de su significado histórico.⁷⁹

Los aportes de la historia cultural francesa resultan centrales para acercar estos objetos a las condiciones históricas, religiosas y socio-culturales que propiciaron su cotidianeidad entre los siglos XVIII y XIX. En este sentido, el concepto de *prácticas* propuesto por Chartier permite comprender los modos por los cuales “los hombres y las mujeres de una época se apropian, a su manera, de los códigos y los lugares que les son impuestos, o bien subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas”.⁸⁰ Con el objeto de analizar las dinámicas en la que intervienen estos objetos y los modos a través de los cuales son transmisores de sentidos variables, el concepto de *écarts* permite comprender aquellos distanciamientos que evidencian prácticas y representaciones con lógicas diferentes y particulares a las instituidas.⁸¹ Esta propuesta supone concebir una heterogeneidad de vías por las cuales los hombres agencian sobre las imágenes con fines, muchas veces, anómalos a los pre-concebidos y que redimensionan sus alcances simbólicos.

En vista de estas capacidades de las imágenes, Freedberg propone el concepto de *efectividad* para reflexionar sobre los modos en que éstas impactan en los hombres y generan

⁷⁸ Gottfried Semper, *Eder Stil in den technischen und tektonischen Künsten; oder: Praktische Aesthetik: En Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde*, 2 vols (Frankfurt and Main: Verlag für Kunst & Wissenschaft, 2003 [1860]); Alois Riegl, *El arte industrial tardorromano* (Madrid: Visor, 1992 [1903]), 20

⁷⁹ Jean Claude Schmitt, “L’historien et les images”, en *Le corps des images* (Paris: Gallimard, 2002).

⁸⁰ Roger Chartier, *Escribir las Prácticas: Foucault, de Certeau, Marin* (Buenos Aires: Manantial, 1996): 70.

⁸¹ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudio sobre historia cultural* (Barcelona: Gedisa, 1996).

respuestas tendientes a la empatía.⁸² Esta idea, que establece una estrecha relación entre imágenes, prácticas y religiosidad, puede completarse con lo formulado por De Certeau sobre el gesto de la oración, el cual es determinado por un entorno de “cosas, términos y reposos del gesto: el libro, el icono, el crucifijo, las reliquias, la imagen y hasta la medalla o (...) el reclinatorio” que activan sentidos.⁸³ A partir de allí, el objeto se define por su relación con el cuerpo del fiel y es justamente en su capacidad de propiciar el contacto con lo sagrado que radica su importancia, pues “con todos los objetos que la oración contiene en la red de sus gestos, ella hace su diálogo con Dios”.⁸⁴ Didi-Huberman metaforiza la relación que se establece entre el fiel y la imagen a partir del término *apertura de la imagen* que equivale al acto de revelar la fe gracias a una relación espacial que comunica el exterior con el interior.⁸⁵

Más aún Marin plantea que la *representación* posee una doble dimensión, es decir que su capacidad radica en hacer visible aquello que está ausente a la vez que esta imagen se exhibe como tal, adquiere valor y se constituye como un signo de poder frente a sus observadores. Se postula así una relación descifrable entre el signo visible y lo que significa, es decir, la dimensión transitiva y la dimensión reflexiva. En palabras de Marin,

Presentificación del ausente y de auto-presentación que instituye al sujeto de la mirada en el afecto y el sentido, la imagen es a la vez la instrumentalización de la fuerza, el medio de potencia y su fundación como poder. Ella transforma la fuerza en potencia por modalización del hacer y el actuar, y la potencia en poder al valorizarla, es decir, al instituir la como estado apremiante, obligatorio y legítimo.⁸⁶

Según el autor, este concepto permite comprender los modelos de pensamiento y los mecanismos de dominación mediante los cuales los individuos, los grupos y los poderes proponen una imagen de sí mismos la cual se define por múltiples relaciones históricas, sociales y religiosas. Es decir que mientras en el vínculo con lo divino los objetos cobran sentido a través de prácticas y rituales que activan su efectividad, en el plano social toda

⁸² David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta* (Madrid: Cátedra, 1989).

⁸³ Michel De Certeau, *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006), 39-40.

⁸⁴ De Certeau, *La debilidad de creer...* 40.

⁸⁵ Didi huberman, *Ante el tiempo...* 42.

⁸⁶ Louis Marin, “Poder, representación, imagen”, *Prismas, revista de historia intelectual*, 13 (2009):48.

representación manifiesta, a través de sí, relaciones de poder y resistencia.⁸⁷ Ahora bien, las condiciones reflexivas en torno a las imágenes analizadas por Marin nos ayudan a comprender que las dimensiones materiales de los objetos que nos proponemos analizar son, junto a las dimensiones transitivas, determinantes de sus usos y funciones. En este sentido, resulta pertinente recurrir a lo formulado por Baschet en torno del concepto de *imagen-objeto* para explicar que

No se trata de una imagen pura, sino de un objeto que da lugar a usos, manipulaciones, ritos, un objeto que se esconde o muestra, que se viste o desviste, que a veces se abraza o que se come, un objeto que llama a la oración, respondiendo a veces con palabras, gestos (...) reclamando también dones muy materiales.⁸⁸

La noción de imagen-objeto apunta a reponer el sentido corpóreo de imágenes y objetos de devoción y culto para –en coincidencia con lo planteado por Stoichita respecto de la prohibición de tocar las obras como consecuencia de privilegiar en la obra de arte la imagen sobre el objeto y de subrayar su irrealidad– superar la contradicción centrada en la dimensión visual de la palabra “imagen” que elude su carácter de objeto, pues a través de este concepto se evidencia que se trata de indagar en una cosa que tiene a la vez proporciones variables de imagen y de objeto, dimensiones que abren el juego a una multiplicidad de usos y funciones.⁸⁹ Estos conceptos son para nosotros un punto de partida para comprender los modos por los cuales imágenes y objetos habilitan, desde su materialidad, a preguntarnos por una heterogeneidad prácticas que hasta ahora sólo han sido parcialmente consideradas.

En consonancia con lo anterior, es preciso establecer una aclaración sobre los términos *usos y funciones* que, aunque a simple vista resulten similares, son diferenciables:

⁸⁷ En tanto nuestra investigación se encuentra conformada por el estudio de objetos de culto y devoción actualmente ausentes, así como otros supervivientes que atravesaron diversas modificaciones, apropiaciones y desplazamientos de sentido, lo planteado por Marin en torno del concepto de representación, entendido como aquel que permite presentar algo nuevamente, en la modalidad de tiempo o en términos espaciales, resulta central para nuestro abordaje teórico-metodológico. El prefijo *re* importa al término el valor de la sustitución: algo que estaba presente y ya no lo está ahora se representa. En lugar de la representación por tanto, hay un ausente en el tiempo o el espacio, uno otro que lo sustituye en su lugar. De modo que representar produce un efecto de presencia que es intensificado. Marin define al poder en términos de potencia, es decir, la posibilidad de estar en situación de ejercer una acción sobre algo o alguien. En este sentido, el concepto de poder encuentra una cercanía con el de agencia propuesto por Gell en tanto ambos son la potencia en que radicaría la efectividad de la representación. Marin, “Poder, representación, imagen”...; Gell, *Arte y agencia*...

⁸⁸ Jérôme Baschet, “La imagen objeto”...

⁸⁹ Victor Stoichita, *Simulacros. El efecto Pígalión: de Ovidio a Hitchcock* (Madrid: Siruela, 2006), 11.

de acuerdo con Baschet, el término *usos* sugiere prácticas concretas previstas y no previstas, es decir, manipulaciones o cualquier otra forma de relación concreta con la imagen-objeto.⁹⁰ Por su parte, el término *función* refiere a las diversidades y complejidades potenciales que se le pueden atribuir a una obra desde un análisis histórico que contemple los fenómenos sociales, políticos, religiosos, devocionales, etc. Es decir que si bien ambos términos son relacionables, el concepto de *uso* refiere al aspecto práctico y el de *función* alude a los contextos y participaciones de la obra en diversas esferas socio-culturales. Schaeffer menciona que los objetos estéticos se caracterizan, entre otras cosas, por tener múltiples funciones que exceden a la meramente estética y que siempre deben ser considerados a partir de la tríada objeto-función-contexto.⁹¹ En paralelo, Belting enuncia entre algunas de las funciones de la imagen de culto la capacidad de propiciar la veneración y la identificación entre grupos y actores sociales:

¿Por qué imágenes? (...) ¿A quién servían y para qué? (...) Las imágenes llenan vacíos que surgen en el mundo doméstico, se les traslada funciones a las que la sociedad no puede hacer frente con sus propios medios (...). Sería, pues, un error considerar las imágenes sólo como objetos de contemplación religiosa, dado que siempre se emplearon para fines muy tangibles (...) las imágenes sirven para la creación de una identidad colectiva.⁹²

En esta línea, Bovisio afirma que en el reconocimiento de la imagen por el fiel se pone en juego las capacidades de percepción —en tanto para descifrar significados los sujetos deben compartir los códigos culturales de una sociedad—.⁹³ Así, desde la sociología del arte, para comprender los sentidos estéticos asignados a las imágenes —y sus desplazamientos extra-estéticos— Bourdieu recurre al concepto de *habitus* que define como una ley tácita de la percepción y de la práctica que constituye la base del consenso sobre un estilo de vida, elecciones personales, bienes y prácticas diferenciadas asociadas a diversas posiciones que

⁹⁰ Baschet, "La imagen objeto"...

⁹¹ Jean-Marie Schaeffer, "¿Objetos estéticos?" en *Arte, objetos, ficción, cuerpos. Cuatro ensayos sobre estética* (Buenos Aires: Biblos, 2012).

⁹² Belting, *Imagen y culto*... 64-65.

⁹³ María Alba Bovisio, "El poder del ocultamiento: eficacia simbólica en las imágenes religiosas prehispánicas", *Poderes de la imagen* (Buenos Aires: CAIA, 2002), s/p.

constituyen sistemas simbólicos.⁹⁴ Si bien este concepto por sí sólo no explica por completo la heterogeneidad de funciones que nos proponemos investigar respecto de objetos de culto y devoción, las prácticas y sistemas simbólicos a él vinculadas conforman nociones interesantes para profundizar en los problemas que analizaremos en esta tesis. En consonancia, el concepto de *capital simbólico* se constituye como tal en tanto goza de la capacidad de ser percibido y reconocido por personas a partir de un principio de diferenciación tendiente a generar una distinción y por la cual adquiere un valor destacado dentro de la sociedad.⁹⁵ Dentro de este razonamiento, las obras de arte se equiparan a un universo de bienes y objetos pues sus distinciones estéticas son desestimadas en función de las capacidades simbólicas compartidas. Es entonces, a partir de este concepto que la presente tesis justifica su análisis de imágenes y objetos devocionales y de culto heterogéneos como equivalentes, en tanto ambos adquieren cualidades simbólicas que merecen ser revisadas y discutidas desde la historia del arte. Por otro lado, las nociones de *capital* y *beneficio simbólico* reducen la posibilidad de pensar en una visión ingenua de los agentes intervinientes, de modo tal que la adquisición de un *capital simbólico* está, al menos parcialmente, inspirada por la búsqueda de un *beneficio simbólico*. En este punto, los conceptos de *representación* y *poder* formulados por Marin y el de *beneficio simbólico* de Bourdieu entran en contacto, ya que ambos refieren a las vías por las cuales imágenes y objetos resultaban efectivas en el plano social.⁹⁶

3.b. Las teorías sociales del intercambio y los modos de componer valor

Los enunciados teóricos procedentes de la historia del arte hasta aquí presentados comparten el hecho de indagar sobre objetos estéticos cuyo status se consolida en torno de su efectividad para generar respuestas en sus espectadores.⁹⁷ No obstante, en interrelación con

⁹⁴ Pierre Bourdieu, "La práctica de la antropología reflexiva", en *Respuestas por una antropología reflexiva* (México: Grijalbo, 1995), 159- 195.

⁹⁵ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas*... 151.

⁹⁶ Marin, "Poder, representación, imagen"...; Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre...*

⁹⁷ Didi-Huberman, *Ante el tiempo...*; "L'image- fantome. Survivance des formes el impuretés du temps" en *L'image survivante. Histoire de l'art et tems des fantomes selon Aby Warburg* (París : Minuit, 2007), 11-114 ; Belting, "Semejanza y presencia..."; *Imagen y culto...*; Schaeffer, "¿Objetos estéticos?"...; Stoichita, *Simulacros. El efecto...*

renovaciones de otras disciplinas humanísticas, ciertos historiadores del arte anglosajones proponen repensar nuestra disciplina a partir del concepto de *giro icónico* que postula una aproximación a los artefactos visuales desde su ontología y donde la distinción entre el sujeto y el objeto pierde validez.⁹⁸ En sintonía con la agencia de Gell y Latour, estos teóricos extienden el objeto de estudio de la historia del arte hacia una heterogeneidad de objetos visuales que comparten con las obras de arte la capacidad de investir sentidos.⁹⁹ Con una tónica equivalente, el *giro espacial* en la historia del arte fue interpretado por DaCosta Kaufmann a partir de la necesidad de expandir la perspectiva de la disciplina hacia un planteo global que incorpore las condiciones materiales de artefactos y sus encuentros transculturales e intercambios como formas de circulación artística en un complejo juego de alteridades y reciprocidades.¹⁰⁰ Esta visión resulta superadora de ciertos estudios de la historia del arte que, décadas atrás, pensaban el contacto entre culturas a partir de influjos unívocos desde un centro hacia periferias acorde a un modelo eurocéntrico.

La perspectiva de DaCosta Kaufmann dialoga con los estudios históricos desarrollados por Gruzinski respecto de los inicios de la mundialización que el autor identifica a partir de la expansión de los imperios ibéricos en el marco de un proceso civilizador y por el cual entraron en circulación un universo de objetos, saberes, creencias e ideas.¹⁰¹ En este proceso de movilización, Gruzinski propone el concepto de *mediadores culturales* para definir los modos en que ciertos agentes, a partir de su circulación entre dos o más continentes, establecieron lazos de comunicación y promovieron el contacto entre diversas sociedades llevando consigo objetos, ideas y proyectos de un mundo a otro toda vez que tomaron iniciativas y decisiones en asuntos intercontinentales.¹⁰² Gruzinski afirma que estos agentes conformaron elites globalizadas y católicas que habrían contribuido a pensar las

⁹⁸ Belting, "Semejanza y presencia..."; *Imagen y culto...*; cfr. Keith Moxey, "Los estudios visuales y el giro icónico", *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 6 (2009): 8-27; William Mitchell, *What Do Pictures Want?: The Lives and Loves of Images* (Chicago: University Press, 2005).

⁹⁹ Entre los teóricos alemanes que conforman esta corriente se encuentran Gottfried Bohem, Horst Bredekamp, Gabriele Werner y Hans Belting, cuyos postulados teóricos pueden consultarse en el estudio de Moxey, "Los estudios visuales..."; Gell, *Arte y agencia...*; Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: siglo XXI, 2007).

¹⁰⁰ DaCosta Kauffman, *Circulations in the Global...*

¹⁰¹ DaCosta Kauffman, *Circulations in the Global...*; Gruzinski, "Passeurs et élites..."; *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2011).

¹⁰² Gruzinski, "Passeurs et élites..."

nuevas dinámicas de interacción de este mundo. La originalidad de la propuesta del autor permite pensar en una lógica que supera los estudios lineales, comparados o microhistóricos por uno que, a partir de la identificación de redes desarrolladas tanto a escala planetaria como local, introduce un relato de historias conexas. El concepto de *connected histories* plantea la existencia de trayectorias múltiples en tiempos y espacios diversos con el objeto de comprender conjuntos, dinámicas colectivas y lazos históricos cada vez más complejos, en favor de un descentramiento donde simultáneamente se producen circulaciones, yuxtaposiciones e intervenciones.¹⁰³

En este sentido, el tema propuesto en esta investigación plantea un desafío para nuestra disciplina, ya que no sólo se trata de analizar objetos ausentes y supervivientes sino que, como afirma Alcalá, la historia del arte ha relegado de su estudio enfoques que postulan una relación dinámica entre prácticas religiosas, artistas, comitentes, imágenes e identidades locales.¹⁰⁴ Este aspecto nos introduce en la principal problemática de nuestra investigación referida a los intercambios de imágenes-objetos como bienes simbólicos. Para ello, del mismo modo en que nos hemos detenido en los planteos de la historia del arte que promueven una ampliación de su objeto de estudio y sus perspectivas teóricas, a continuación nos centraremos en los postulados antropológicos de la teoría social del intercambio que explican procesos de circulación de bienes, dentro de los cuales, los artefactos estéticos y sus capacidades de activación de sentidos ocupan un lugar destacado.

El intercambio social se caracteriza por la interacción entre agentes que dependen mutuamente de recursos valorados y que repetidamente son intercambiados entre sí en el marco de relaciones que tienden al establecimiento de redes sociales duraderas.¹⁰⁵ Las investigaciones sobre esta interacción social, que conjuga la circulación de bienes con la creación de vínculos entre personas, se iniciaron con la ya clásica teoría del don de Marcel Mauss.¹⁰⁶ El concepto del *don* postula que la entrega de bienes a modo de obsequio supone una serie de actos generosos —que el autor sintetiza como dar, recibir y devolver— cuyo objetivo es servir como mecanismo de cohesión social; es decir que el don no sólo no es un

¹⁰³ Gruzinski, "Passeurs et élites..."

¹⁰⁴ Alcalá, "La pintura en los virreinos..."

¹⁰⁵ Schaefer "¿Objetos estéticos?..." Ana Rodríguez López, "Reciprocidad como vínculo social. Nuevas perspectivas desde la historia", *Hispania*, LX/1, 204 (2000): 9-10.

¹⁰⁶ Mauss, *Ensayo sobre el don...*

regalo desinteresado sino que remite a una relación entre sujetos. A esta idea se adiciona el concepto de reciprocidad propuesto por Malinowski, donde el acto de recibir un bien supone una extensión en el tiempo por el compromiso de entrega de otro obsequio que fortalece los lazos interpersonales.¹⁰⁷ Así, según Levi Strauss el *intercambio* es un hecho social total en tanto tiene significación económico-social pero también religiosa y mágica.¹⁰⁸ Además, Sahlins distingue entre dos tipos de intercambios o procesos distributivos: los movimientos viceversa, conocidos como de *reciprocidad* y los movimientos centralizados que llama de *redistribución*.¹⁰⁹ El autor identifica que la *reciprocidad* es el mecanismo de arranque en la formación de las jerarquías y el liderazgo en tanto establece una relación de solidaridad. Sumado a ello, Lawler analiza la teoría del intercambio social en estructuras de redes con el concepto de *órdenes micro-sociales* que generan lazos estables en una red o bien entre distintos grupos que se cohesionan mediante el establecimiento de compromisos relacionales y lazos afectivos.¹¹⁰

Si bien la visión del *intercambio de reciprocidad* propuesta por Mauss encuentra su contrapunto en la noción del *intercambio mercantil* basadas en las disquisiciones de Marx en torno a la alienabilidad y las relaciones entre mercancías y capital económico; existe entre el polo mercantil y pre-capitalista una serie de teorías que permiten clarificar el traspaso entre mercancías y dones.¹¹¹ Desde la sociología, Bourdieu refiere a ciertos intercambios como formas inmersas dentro de una *economía de bienes simbólicos*, la cual se afirma en la censura del interés económico, por lo cual las estrategias y prácticas características de esta economía son duales y ambiguas.¹¹² Este concepto dialoga estrechamente con la noción de *economía espiritual* propuesto por Burns que da cuenta de las prácticas piadosas y obras pías emprendidas por los fieles a través de donaciones y cesiones monetarias como una vía de

¹⁰⁷ Malinowski, *Los argonautas del Pacífico...*

¹⁰⁸ Claude Lévy Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires: Paidós, 1980).

¹⁰⁹ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* (Madrid: Akal, 1983).

¹¹⁰ Edward Lawler, Shane Thye y Jeongkoo Yoon, "Social Exchange and Micro Social Order", *American Sociological Review*, 73, 4 (Agosto 2008): 519-542.

¹¹¹ Chris Gosden y Yvonne Marshall, "The cultural biography of objects", *World Archaeology*, 31, 2, (Octubre 1999): 172.

¹¹² El autor refiere a este proceso como la paradoja de la economía de la ofrenda, que ejemplifica con el caso de la Iglesia católica en tanto, a pesar de ser una empresa basada en la negación de la economía, el autor afirma que está inmersa en un universo donde la búsqueda de la optimización del beneficio se ha convertido en el principio de la mayor parte de las prácticas corrientes. Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre...*

acceder a la salvación.¹¹³ Esta noción, a su vez, fue sometida a revisión a través del concepto de *inversión espiritual*, ya que Di Stefano comprende que mediante las prácticas pías y las fundaciones religiosas los patronos y donantes no sólo buscaban acceder a su salvación sino a una compensación social que se evidenciaría en réditos económicos, distinciones sociales y materiales.¹¹⁴

Sumado a ello, Aspers y Beckert proponen una revisión de los escritos clásicos de Bourdieu en torno a su consideración de *capital simbólico y económico*.¹¹⁵ Los autores parten de una lectura superadora que niega equiparar el término de *valor* al de *capital*. A través de esta operación los autores aplican el concepto de *valor*, entendido como los modos de producir economías en sociedades pre-capitalistas así como de su subsistencia en el marco de lógicas no-capitalistas dentro de las sociedades modernas. Para ello, los autores recurren a los conceptos de *valor simbólico, económico e imaginario* a partir del cual establecen una serie de distinciones que tienen por objeto identificar los diversos modos de asignar valor a los objetos. El último de ellos, el *valor imaginario* tiene la particularidad de considerarse como aquellos objetos a los que su dueño le atribuye cualidades sagradas o salvíficas que posibiliten su trascendencia. Los diálogos entre estos planteos resultan centrales para comprender los diversos modos de valoración en torno a imágenes y objetos devocionales que fueron utilizados para acceder al diálogo con lo divino. Desde la antropología, Gregory explica que los valores son cadenas invisibles que ligan las relaciones entre cosas y las relaciones entre personas.¹¹⁶ Así, según la relación social de la que forman parte, los objetos materiales toman las formas de *dones*, *mercancías* o *bienes*. Gregory llama *dones* a los valores que circulan entre las casas, *mercancías* a aquellos que van de la casa al mercado y *bienes* a las reliquias, es decir, los recuerdos que no salen de la casa.

Este tema fue más específicamente abordado por la teoría de la cultura material, la cual considera las dinámicas que atraviesan los objetos en sus diversos momentos de producción, intercambio y consumo contemplando, a su vez, los contextos sociales. Esta relación procesual es explorada bajo el término de la *biografía de los objetos* que indaga en el modo en que los objetos recorren el tiempo, se mueven, cambian y son constantemente

¹¹³ Burns, *Hábitos coloniales, conventos...*

¹¹⁴ Di Stefano, "Lay Patronage and..."; "La iglesia propia..."

¹¹⁵ Aspers y Beckert, *The Worth of Goods...*

¹¹⁶ Chris Gregory, *Savage money* (Amsterdam: Harwood, 1997).

transformados. Para ello el concepto de *historia de vida* propuesto por Kopytoff refiere al aspecto temporal, la continuidad y las funciones de un objeto o artefacto a través de los que cambian su significado en relación con la acción social, por lo cual las cosas deben ser comprendidas dentro de procesos en los que se acumulan y transforman sus valores y significados.¹¹⁷ Así, el autor analiza qué procesos intervienen para que un objeto, persona u artefacto se convierta en mercancía, sea posteriormente singularizado y desligado de su categoría mercantil para, nuevamente, ser culturalmente redefinido y puesto en uso. Una consideración importante para nuestra investigación es la distinción que el autor establece entre el intercambio de mercancías de aquellos bienes que integran relaciones de reciprocidad. Según el autor, una *mercancía* y un *obsequio* no se distinguen por el objeto sino por el tipo de intercambio en el que participan.

Sumado a ello, Kopytoff identifica que algunos objetos son culturalmente apartados y prevenidos de su mercantilización, impartiendoles un aura especial de separación de lo mundano que los convierte en únicos o singulares (como los objetos rituales). Aun así, existen casos en los que estos objetos son *mercantilizados* y luego *resingularizados* —por ejemplo, a través de *mercantilizaciones restringidas* donde ciertos bienes de prestigio son confinados a una esfera acotada de intercambio—. Lo interesante de este proceso de *mercantilización y singularización* radica en que a pesar de que un objeto “sea formalmente des-mercantilizado, las cosas permanecen siendo mercancías potenciales, es decir, siguen teniendo un valor de cambio aún si han sido efectivamente retiradas de su esfera de intercambio y desactivadas como mercancías” y es en esto en que radica su valoración social y por extensión la del agente que lo posee.¹¹⁸ Puesto en nuestros términos, los intercambios y consecuentes cambios de sentido que atraviesan las imágenes y objetos de devoción al ser adquiridos para luego ser donados a un espacio religioso —y nuevamente retirados y vueltos a vender— dan cuenta de los sucesivos procesos de mercantilización y singularización que componen sus diversos usos, funciones y valoraciones simbólicas en la sociedad colonial. Paralelamente, el autor explica que “la singularidad está confirmada no sólo por la posición estructural del objeto en un sistema de intercambio, sino por las intermitentes incursiones en

¹¹⁷ Igor Kopytoff, “La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso”, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Arjun Appadurai, ed. (México: Grijalbo, 1991 [1986]), 89-122.

¹¹⁸ Kopytoff “La biografía cultural...”, 76.

la esfera de mercancía rápidamente seguida por reingresos en la esfera cerrada del arte singular”.¹¹⁹ El proceso por el cual un objeto traspasa su condición de mercancía hacia signo de estatus es conceptualizado por Appadurai bajo el término de *emergencia del objeto*.¹²⁰ Mediante este proceso el autor da cuenta de las formas en que un objeto pasa de un contexto a otro al tiempo que su valor económico es transformado en otro simbólico y vice-versa.

Esta capacidad asignada al objeto se vincula con la teoría antropológica del arte propuesta por Gell a través de la cual refiere sobre determinados objetos en términos de agentes que, al igual que los actores sociales, tienen la capacidad de activar sentidos.¹²¹ Mediante el concepto de *agency*¹²², Gell explica la inferencia como interpretaciones y acciones que los sujetos ejercen sobre los índices; mientras que a través de la agencia del objeto el teórico da cuenta de los modos en que un artefacto –entre los que se encuentran los objetos estéticos y las obras de arte– es capaz de afectar a las personas con respuestas emocionales, ideas y acciones.¹²³ Es decir que se trata de “un dominio en el que los objetos se funden con las personas a causa de las relaciones sociales entre las personas y las cosas, y entre las personas y otras personas por medio de las cosas”.¹²⁴ La propuesta de Gell asigna formas de agencia a los objetos a la vez que disuelve la escisión entre el mundo vivo e inerte, por ello, continúa los planteos de Latour respecto de su acepción de cosa –entendida como un punto de reunión, algo capaz de ejercer un poder de atracción para la colectividad–.¹²⁵ La teoría de Latour invita a pensar en la existencia de una pluralidad de ontologías, los *cuasi-objetos*, como formas de mediación previas a la tajante dicotomía entre sujeto-objeto –que el

¹¹⁹ Kopytof “La biografía cultural...”, 82.

¹²⁰ Arjun Appadurai, “Introduction: commodities and the politics of value” en *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai, ed. (Cambridge: University Press, 1986), 3-63.

¹²¹ Gell, *Arte y agencia...*

¹²² Empleamos el uso de este término en inglés ya que su traducción al castellano no conserva el mismo significado. El concepto, a su vez, proviene del latín *agentia* y su sentido más cercano en nuestro idioma podría ser traducido como *eficacia*.

¹²³ En su teoría el autor organiza su análisis a partir de dos términos, el agente y el paciente que tienen la capacidad de activar sentidos a través del proceso de *abducción*. Mientras el agente es el encargado de iniciar secuencias de acciones, el segundo recibe o es el objeto de esa acción que, nuevamente, será replicada. La propuesta de Gell se dinamiza al postular que un agente puede no ser sólo una persona sino también un objeto que, como parte de una serie de secuencias causales, queda investido de una capacidad de agencia duradera tanto a una distancia espacial como temporal. Gosden y Marshall, “The cultural biography...”, 172.

¹²⁴ Gell, *Arte y agencia*, 43.

¹²⁵ Gell asigna la capacidad de agencia de los objetos a partir de lo que Marin denominó su dimensión reflexiva. No obstante el concepto de agencia resulta central para pensar la forma en que los objetos establecen relaciones sociales, en nuestra investigación consideraremos las capacidades agentes y representacionales de las imágenes en su doble dimensión de presentificación de lo ausente y de auto-presentación acorde a lo propuesto por Marin.

autor identifica como una paradoja moderna introducida entre los siglos XVII y XIX– que condensan un abanico de poderes, intencionalidades y activaciones de sentido.¹²⁶

Todos estos enfoques configuran un panorama en el que el sujeto humano como concepción históricamente contingente queda descentrado para dar paso a nuevas formas de agencia.¹²⁷ Los giros material y visual comparten un mismo interrogante sobre la vida que presentan los artefactos visuales, sus transformaciones y formas de relacionarse con los sujetos.¹²⁸ Sumado a ello, Gerritsen plantea una visión integradora de estas teorías a partir del desarrollo de una visión global que interrelacione los modos en que diversos objetos son consumidos, intercambiados y apropiados por sujetos en diversas regiones, conectados a través de redes en un mundo moderno.¹²⁹ Así estas teorías pretenden responder preguntas tales como ¿de dónde vienen estos objetos?, ¿a dónde irán desde aquí?, ¿qué significan estos objetos, para quienes y por qué?¹³⁰ En esta propuesta de la vida global de las cosas la historia global y la cultura material se interceptan.

4. Justificación de la organización de la tesis

El marco temporal propuesto para la presente investigación se extiende entre mediados del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX. Hemos decidido centrarnos en el período final de la colonia por ser un momento transicional en el que se habrían efectuado sucesivos cambios en materia política y social junto a una serie de transformaciones en relación con los modos en que la sociedad colonial comprendía y manifestaba su religiosidad. Estos hechos conllevaron a una serie de modificaciones en los usos y funciones asignados a objetos de culto y devoción en una sociedad que, a medida que abandonaba las estructuras

¹²⁶ Latour, *Nunca fuimos modernos*, 83-91.

¹²⁷ Kopytoff, “La biografía cultural...”; Appadurai, “Introduction: commodities and...”; Gell, *Arte y agencia*; Latour *Nunca fuimos modernos...*

¹²⁸ Estas teorías guardan afinidad con el giro icónico propuesto por algunos historiadores del arte alemanes. Ambas teorías encuentran su punto de contacto al asignar a los objetos cualidades que articulan su relación con sujetos y que desdibujan los límites entre ambos. Cfr. Belting, *Imagen y culto...* y Moxley “Los estudios visuales...”

¹²⁹ Anne Gerritsen, “From Long-Distance Trade to the Global Lives of Things: Writing the History of Early Modern Trade and Material Culture”, *Journal of early modern history*, 20 (2016): 526-544.

¹³⁰ Giorgio Riello and Anne Gerritsen, “Introduction. The global lives of things: material culture in the first global age”, en *The Global Lives of Things: The Material Culture of Connections in the Early Modern World*, Gerritsen, Anne and Riello, Giorgio, eds. (Basingstoke: Routledge, 2016), 1-28.

jerárquicas del antiguo régimen, avanzaba hacia el proceso de secularización. Así comprendido, el objeto de estudio que hemos delimitado comprende un número obras supervivientes datadas entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX que se encuentran en iglesias y repositorios nacionales, así como otras actualmente ausentes cuya presencia se atestiguará a través de fuentes documentales.

En materia política este período estuvo atravesado por la crisis de la monarquía borbónica que intentó ser sobrellevada mediante una serie de reformas administrativas con el objeto de fortalecer el control de sus dominios ultramarinos. Consecuencia de ello, en 1776 se fundó el Virreinato del Río de la Plata y en 1783 se organizó geográficamente su territorio en intendencias. No obstante, esta nueva delimitación del poder político en el Virreinato rioplatense no tuvo su correspondencia en la jurisdicción eclesiástica, ya que la región continuó dependiendo del arzobispado de Charcas con las sufragáneas diócesis de Córdoba y Buenos Aires; hecho que produjo una desarticulación entre las administraciones políticas y eclesiásticas. En el plano eclesiástico, las reformas borbónicas motivaron una serie de conflictos con las órdenes regulares: la primera de ellas implicó la expulsión de la Compañía de Jesús en 1763; seguida de un creciente control del clero secular sobre las órdenes regulares y los patronatos laicos que permanecieron en territorio rioplatense.

En el aspecto piadoso, este período se encuentra caracterizado por sucesivas tensiones entre la exteriorización de una piedad promovida a partir del Concilio de Trento y el creciente arraigo de una piedad intimista e ilustrada que, especialmente tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1763, buscó reformar las prácticas devocionales en los espacios de culto. Sumado a ello, las primeras décadas del siglo XIX encontraron convulsionado al Virreinato del Río de la Plata primero por el proceso revolucionario e independentista y posteriormente por la conformación del Estado de Buenos Aires y las luchas intestinas. Estas reformas políticas y eclesiásticas determinaron, entre otras cosas, una reestructuración del clero seguida de la desamortización de bienes de regulares a manos de la Iglesia del Estado de Buenos Aires en torno de 1820 y que condujo a un proceso de secularización que atravesó buena parte del siglo XIX. Hasta alcanzar este punto, nuestro objeto de estudio participó activamente en un número de prácticas de redistribución e intercambio y atravesó una serie

de resignificaciones y cambios de valoración simbólica que constituyen un aporte para repensar sus capacidades agentes y sus movimientos desde mediados del siglo XVIII.

El marco espacial de esta investigación se centra en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires ya que éstas fueron las primeras ciudades del Virreinato del Río de la Plata en las que se asentaron las órdenes regulares masculinas que, en torno de sus conventos e iglesias, expandieron la religiosidad hacia la feligresía española, criolla y mestiza. Fueron estos vecinos, en su carácter de agentes laicos, quienes con su creciente patrocinio a lo largo del siglo XVII y XVIII erigieron oratorios y capillas en sus dominios privados que en buena medida se convirtieron en parroquias urbanas y rurales, así como también fundaron monasterios femeninos que se transformaron en prestigiosos reductos para proveer la necesaria educación e instrucción cristiana de sus hijas acorde a las reglas de los regulares. A medida que se convirtieron en puntos ineludibles de las rutas comerciales que conectaban el Océano Atlántico con el Alto Perú, estas ciudades rioplatenses se establecieron como asentamientos importantes de población española; motivos por los cuales la circulación de mercancías e imágenes, el consumo e intercambio local fueron frecuentes entre los vecinos que buscaban sellar su identidad al orden cristiano.

Con el objeto de responder al problema de esta investigación, la organización de esta tesis no dará prioridad a un relato lineal en sentido cronológico aunque tendrá presente los acontecimientos históricos, las prácticas y representaciones respecto de nuestro objeto de estudio en un sentido sincrónico y diacrónico. Esta investigación centrará su estudio a lo largo de casi un siglo, en el cual hilvanaremos significados y valoraciones de objetos de culto y devoción en el marco de redes y construcciones identitarias para redimensionar las obras de nuestro *corpus*. En otras palabras, esta investigación se organiza a partir de ciertos espacios religiosos –parroquias, oratorios y capillas de patronato real y laico, monasterios femeninos, iglesias regulares y seculares– que nos permitirá indagar en las redes de pertenencia establecidas así como en los procesos de movimientos de objetos que evidencian su vinculación a prácticas piadosas y sociales. Por ello, no pretendemos hacer un estudio pormenorizado ni clasificatorio de los objetos de culto y devoción, ni de las fuentes documentales que dan cuenta de sus usos y funciones, sino que partiremos de sus interacciones de un modo sincrónico en tanto conforman huellas de los modos de percibir la

religiosidad y manifestar la identidad social en diversos espacios de pertenencia a fines del período colonial. De este modo, la división en capítulos que presentaremos a continuación no responde a una lógica lineal ni consecutiva sino que corresponde a segmentaciones simultáneas de ciertos espacios religiosos –de fundación laica, regular o secular– en torno de los cuales diversas administraciones y estructuras se superpusieron con vías a la posesión de objetos devocionales y de culto en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires.

El primer capítulo de esta tesis presentará una contraposición entre los movimientos de objetos de culto y devoción desplegados por la corona y por agentes laicos en servicio del culto. El primero de estos movimientos tiene su asidero en la forma del patronato real y las políticas de redistribución. Por medio de esta figura el rey delegó en las autoridades civiles – el gobernador o el virrey– y eclesiásticas locales –el obispo o los provisos durante la vacancia de las sedes– la entrega de los objetos necesarios para el correcto funcionamiento del culto entre los espacios religiosos bajo su poder. Esto generó un continuo movimiento de objetos de culto y devoción al interior de las diócesis del Córdoba y de Buenos Aires, así como de los espacios bajo jurisdicción militar con dependencia virreinal que aquí caracterizaremos como movimientos de redistribución en tanto su aplicación respondió a decisiones tomadas desde una jerarquía civil y/o eclesiástica que en ocasiones se superpuso. Los numerosos pleitos desencadenados en torno de la necesaria adquisición de objetos de culto, así como la continuidad de estos procesos durante período revolucionario e independiente nos permitirán identificar la necesidad en torno de la posesión de dichos objetos acorde a sus cualidades simbólicas.

En contraposición, el segundo de estos movimientos tendrá lugar en el estudio del patronato laico y las prácticas de intercambio desarrollados por agentes laicos. Estos intercambios incluyen numerosas relaciones de reciprocidad, tales como la fundación de edificios religiosos y la donación y cesión de objetos de devoción procedentes del espacio doméstico hacia estos espacios religiosos que muchas veces fueron vivenciados como prolongaciones de aquellos. Aquí esta investigación despliega su análisis sobre los modos por los cuales hombres y mujeres tendieron puentes entre el espacio doméstico y religioso, toda vez que estrecharon relaciones de pertenencia e identidad con vías a obtener beneficios espirituales, materiales y económicos. En este sentido, la circulación acotada entre el espacio

doméstico y religioso de nuestro objeto de estudio exhibe los modos por los cuales estos objetos atravesaron sucesivos procesos de singularización, refuncionalización y apropiación. Por otra parte, y en la medida en que el clero secular intentó avanzar sobre las propiedades religiosas de patronato laico, veremos cómo se establecieron sucesivos procesos de redistribución y superposiciones entre ambas propiedades que tensaron las relaciones entre agentes laicos y eclesiásticos, seguida de una lenta y progresiva pérdida de identificación de la feligresía con el espacio de culto y de relaciones de pertenencia mediante prácticas de donación.

No obstante su alejamiento de la vida en el siglo, el intercambio de bienes de culto y devoción en el marco de relaciones de reciprocidad no habría sido una práctica ajena a los monasterios femeninos; tema que será objeto del segundo capítulo. En este sentido, las relaciones interpersonales establecidas entre el interior y el exterior de los monasterios fueron selladas mediante el intercambio, obsequio, donación y cesión de diversos bienes acorde a la economía espiritual. Así fue como se habrían desplegado una serie de redes desde los monasterios femeninos que posibilitaron el intercambio de novedades, ideas y bienes de prestigio —entre los cuales se encontraban objetos de culto y devoción junto a una diversidad de bienes materiales e inmateriales— entre conversas, laicos y religiosos, cuyos consejos espirituales y prácticas piadosas se superpusieron con actividades de orden social y económico. Si bien el ingreso a la vida conventual implicaba la renuncia a las propiedades individuales y ésta no impedía la administración de los bienes en nombre de la comunidad, veremos cómo a lo largo de la vida de los monasterios femeninos de Córdoba y Buenos Aires estos límites fueron sucesivamente tensados en reiteradas transgresiones a las reglas y normas establecidas por los visitantes eclesiásticos. En este capítulo, ciertos bienes materiales, como objetos de culto, devoción y otros valorados económicamente, fueron agenciados junto a bienes inmateriales —tales como capellanías, obras pías, mandas por misas forzosas, etc.— bajo una misma lógica que poseía partes variables de piedad, distinción, identidad y reproducción de las jerarquías sociales al interior de los monasterios.

Mientras el segundo capítulo se centrará en evidenciar las relaciones y proyecciones de los monasterios femeninos hacia el exterior bajo la lógica del intercambio recíproco y la economía espiritual; el tercer capítulo propondrá un movimiento inverso que reparará en los

modos en que estos espacios piadosos compusieron el carácter virtuoso femenino. Para ello, analizaremos cómo ciertas prácticas cotidianas que habitualmente fueron proyectadas hacia la trascendencia, como las labores manuales, durante la crítica coyuntura económica que atravesaron los conventos femeninos desde principios del siglo XIX se resignificaron y se volcaron hacia la supervivencia mediante prácticas de intercambios monetarios y limosnas por reciprocidad. En este sentido, este capítulo se detendrá en el análisis de la producción, apropiación e intercambio de objetos devocionales elaborados al interior del convento con el propósito de exteriorizar el carácter virtuoso de las monjas a partir de una retórica visual de la salvación. En este contexto la lectura edificante, el ejercicio de labores de mano, la elaboración, el ornato y el cuidado de las imágenes formaron parte de la construcción de un ideal acorde a las virtudes cristianas y la educación femenina que a fines del siglo XVIII entraría en contradicción.

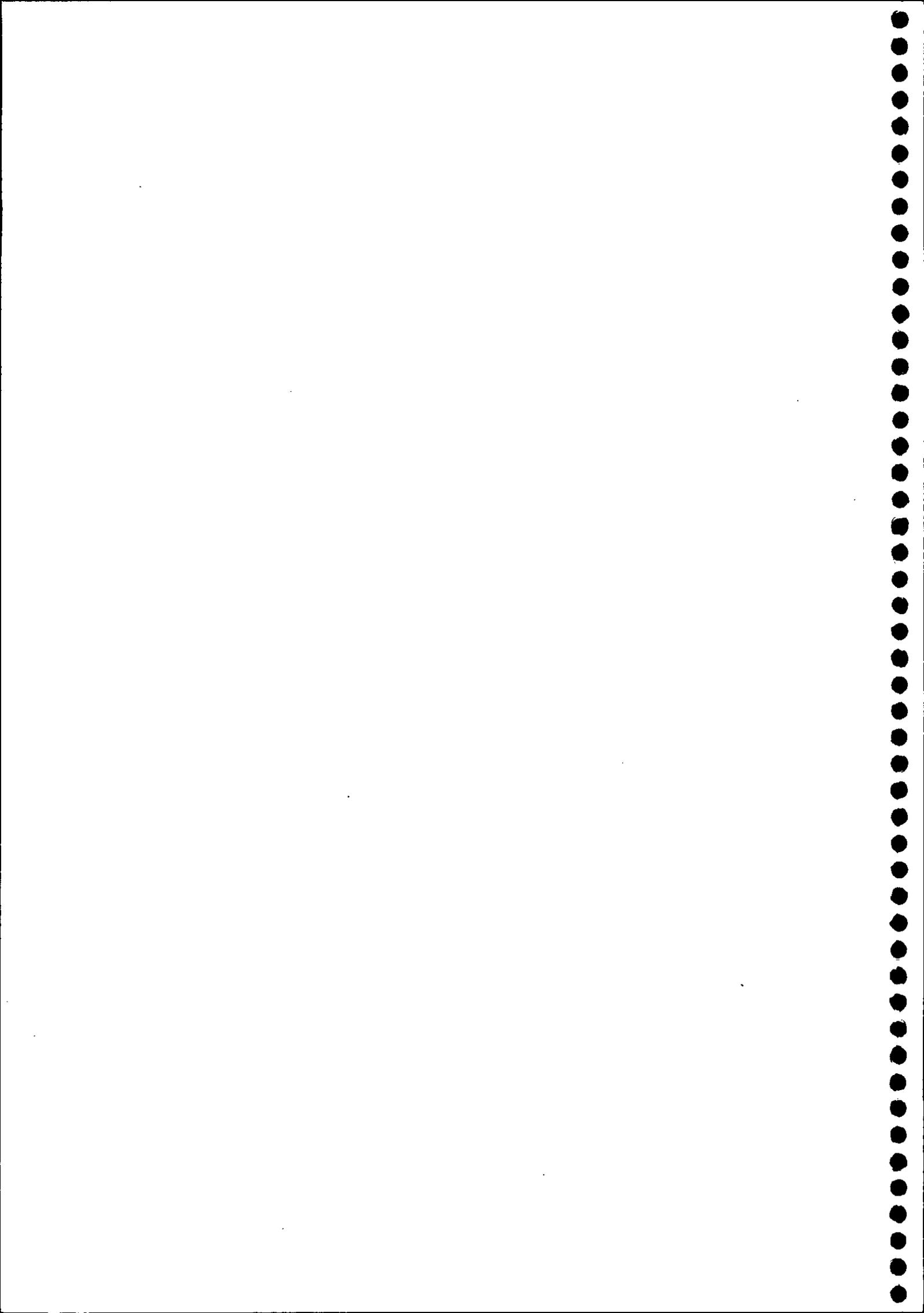
El cuarto capítulo de esta investigación toma como eje los movimientos de objetos de culto vinculados al universo de la Compañía de Jesús tras la expulsión de la orden de los dominios hispanoamericanos. En este sentido, este capítulo desplaza su eje de los límites de un espacio religioso concreto para identificar dos movimientos contrapuestos desplegados a lo largo del proceso de temporalidades que se vinculan con las estrategias analizadas en los capítulos previos. Por un lado analizaremos las prácticas de redistribución de objetos de culto y devoción de procedencia ignaciana en el marco del proceso de temporalidades. Como ya es sabido, estas acciones generaron una diáspora de bienes que involucró a los espacios religiosos al interior de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires, así como su enajenación por territorios diversos. Así, las decisiones tomadas por la corona y puestas en práctica por los administradores locales se vinculan con las acciones de redistribución implementadas por el patronato laico analizadas en primer capítulo. En este caso, profundizaremos en su aplicación concreta y veremos cómo las decisiones monárquicas se toparon con numerosas dificultades, incongruencias y tensiones locales que fueron protagonizados por el virrey, las autoridades de temporalidades y los obispos en torno de la posesión de objetos de culto y devoción. Los movimientos y pleitos por la posesión o enajenación de objetos adquirieron características que exhiben la superposición de valoraciones simbólicas, materiales y económicas.

Por el otro lado, el capítulo se completa con un segundo movimiento de objetos vinculados a la esfera ignaciana y que será caracterizado por las prácticas de intercambio desplegadas por agentes laicos y religiosos tendientes a perdurar la identidad de la orden tras su expulsión. De este modo, una buena parte de este apartado dialogará con los capítulos precedentes en tanto recupera la figura de ciertos laicos como patrocinadores de cultos que, a la luz de esta coyuntura, se presentan como promotores de cultos ignacianos mediante el intercambio de objetos de culto y devoción. Nos referimos a los modos en que un grupo de agentes locales desarrollaron estrategias autónomas para perdurar la identidad de la orden, sus cultos y misiones mediante el intercambio y la difusión de objetos que recordasen su otrora presencia. En este sentido, la subsistencia de redes de contacto interoceánicas y las vías de comunicación privadas por las cuales se intercambiaron ideas, noticias y objetos de devoción mediante relaciones de reciprocidad exhibe las continuidades de las prácticas analizadas en los capítulos precedentes aún durante las primeras décadas del siglo XIX.

Por lo dicho hasta aquí las conclusiones de la presente tesis recuperarán los principales planteos de esta investigación en torno a los modos en que estos objetos de culto y devoción fueron nexos articuladores tanto entre los hombres y lo sagrado como entre agentes laicos y espacios religiosos. Como hemos señalado previamente, la doble función y múltiple valoración de la que gozaron estos objetos los inscribe en redes de pertenencia religiosa y legitimación social que perduraron más allá de la desaparición del antiguo régimen. En este sentido, y si bien junto con la introducción de los ideales ilustrados hubo una creciente reducción de la exteriorización de la piedad barroca, resulta importante destacar que las prácticas piadosas, los intercambios por reciprocidad, y las entregas de limosnas y donaciones perduraron entre la feligresía al menos en las primeras décadas del siglo XIX. Asimismo, el papel de la corona como patrono real fue rápidamente recuperado por las primeras autoridades civiles en torno de los procesos de redistribución y de temporalidades, al punto tal que las pretendidas desamortizaciones eclesiásticas de los borbones sólo fueron concretadas, parcialmente, por Bernardino Rivadavia. De este modo, las últimas reflexiones en torno de esta investigación relativizarán el abrupto corte que frecuentemente la historiografía del arte ha realizado en torno de la eficacia de los objetos de devoción así como versarán sobre la posibilidad de recomponer sentidos, funciones y

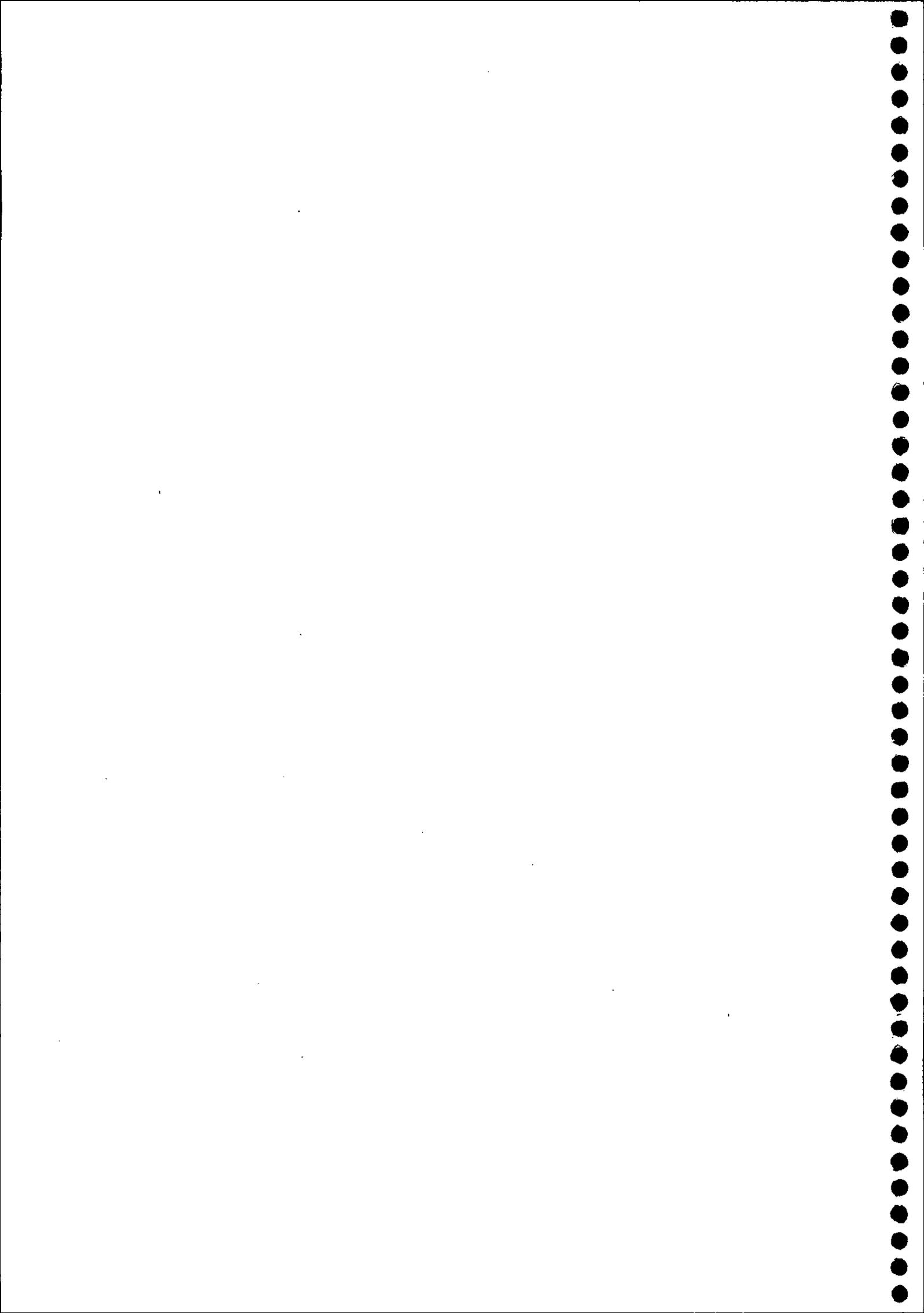
valoraciones de objetos actualmente ausentes y de unos pocos supervivientes que son incluidos en un relato de historia del arte colonial.

Por último, la tesis cuenta con un apéndice de imágenes que presenta el *corpus* de obras supervivientes conformado por imágenes y objetos de culto y devoción que constituyen las fuentes materiales de esta investigación, así como un apéndice documental que comprende la transcripción de una selección de documentos manuscritos relevantes para nuestro trabajo.



CAPÍTULO I

Intercambios y redistribuciones de objetos de culto y devoción en espacios religiosos bajo la administración del patronato real y laico



1. Donaciones por reciprocidad o cómo estrechar vínculos entre los laicos y el clero

“Imposibilitado de poder servir útilmente a esta República en el ejercicio de los empleos que anualmente reparte entre sus vecinos, me he resuelto ha hacer a VS. la proposición de (...) contribuir para (...) hacer a nuestro glorioso San Martín un retablo y que se dore y adorne (...) con la cantidad de cinco mil pesos que entregaré”.¹

Mediante esta frase, el mayordomo de la catedral de Buenos Aires, Gaspar de Santa Coloma elevó al Cabildo de Justicia y Regimiento en noviembre de 1788 el ofrecimiento de donar cinco mil pesos para la creación de un retablo a devoción de san Martín de Tours. A cambio de su cuantiosa donación, el vecino de Buenos Aires solicitó que se lo exonerara de cargos concejiles pues entendió que dada la cantidad de servicios que había realizado hasta entonces debía ser relegado de dicha responsabilidad.² Es en el contexto del proceso de reconstrucción de la catedral acontecido en las últimas décadas del siglo XVIII, y a sabiendas de que el cabildo se encontraba imposibilitado de dotar como correspondía a un espacio religioso de tal magnitud con el ornato y esplendor necesario, que Santa Coloma decidió tomar ventaja de esta situación.

Esta propuesta nos permite introducir uno de los principales problemas que atravesarán este capítulo y que consiste en comprender que el hecho de que las prácticas de donación de imágenes o de dotación de espacios religiosos fueran acompañadas de una contraprestación social en beneficio del donante no sorprendía a nadie en la sociedad colonial. Santa Coloma lo reconoció en sus propias palabras al afirmar en carta al obispo que su proposición constaba de dos partes: “La primera y principalissima la fabrica del retablo de N^{ro} Santo patrón el Señor San Martín y la segunda el que se me haga la gracia de relevarme

¹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), sala IX, Justicia 31-5-3, expte. 624 “Obrado sobre oferta hecha por Dⁿ Gaspar de S^{ta} Coloma de dar cinco mil pesos p^a la construcción del Retablo del S^{or}. Sⁿ. Martín Patron de esta ciudad por que se le exima de cargos concejiles que anualmente elige el ilte cavildo”. Carta de Gaspar de Santa Coloma al Cabildo de Buenos Aires, 1788.

² Según se asienta en el expediente, para el momento Santa Coloma había ocupado los cargos de regidor defensor general de huérfanos y síndico procurador general. AGN, Sala IX, Justicia 31-5-3 expte. 624, 1788, f. 5v y ss. Según se asienta en el expediente al momento Santa Coloma había sido regidor defensor general de huérfanos y síndico procurador general.

de los cargos concegiles”.³ Así, una vez aceptado el ofrecimiento del donante por el cabildo secular y el fiscal porteño, la solicitud fue elevada al virrey y posteriormente al rey. Este último concedió por Real Cédula de diciembre de 1790 que Santa Coloma fuera eximido de sus cargos y que el obispo de Buenos Aires decidiera el sitio dónde se ubicaría el retablo que el donante propuso realizar, dorar y adornar a devoción de san Martín de Tours, patrono de la ciudad. Tiempo después, el retablo fue colocado en el brazo derecho del transepto frente al retablo del Santo Cristo de Buenos Aires. Estos dos retablos se presentan como piezas gemelas realizadas por el tallista Juan Antonio Gaspar Hernández tras 1790, a partir del modelo adoptado por Andrea Pozzo en el templo de *il Gesù*, en Roma.⁴ Están compuestos por un cuerpo con nicho único, flanqueado por columnas corintias pareadas y asentados sobre banco y sotabanco con un ático rematado por frontón (Fig. 1.1). El retablo de San Martín de Tours condensa en el nicho de la calle central el modelo representativo de la imagen del santo, que se continúa en la escena narrativa de su acceso a la gloria en un relieve ubicado en el ático. Esta segunda escena queda enmarcada por las sucesivas rupturas de los frontones curvos, uno que remata el nicho y el otro que se ubica sobre el ático.

Como vemos, la donación de este retablo incluyó a representantes de tres grupos de actores sociales: el patrocinador laico –Santa Coloma–, la autoridad civil –el virrey y los integrantes del cabildo– y en última instancia la propia autoridad eclesiástica –el obispo– que sería beneficiaria de la donación. Estos tres grupos de agentes sociales entraron en continua interacción en materia de dotación de imágenes y objetos de culto para espacios religiosos y serán los protagonistas a lo largo de este capítulo. Nos referimos en primer lugar a la autoridad civil en América –encabezada por el virrey y continuada por los funcionarios del cabildo y los gobernadores locales–; en segundo lugar, a la autoridad eclesiástica local –cuyo principal exponente fueron los obispos y, en aquellos casos de vacancia, el provisor y vicario general, o bien, el gobernador del obispado–; y, por último, al grupo quizás más heterogéneo: los laicos. Estos hombres, frecuentemente vecinos de la sociedad colonial resultan centrales para nuestra investigación en la medida en que desplegaron sus propias estrategias y recursos para, por un lado, sellar su identidad a un espacio religioso en torno de una imagen y, por el otro, garantizar el acceso a beneficios y su reconocimiento social. Este grupo estuvo

³ AGN, Sala IX, Justicia 31-5-3 expte. 624, 1788, ff. 11 y 12.

⁴ Ricardo González, “Los retablos de la Catedral de Buenos Aires”, *Estudios e investigaciones* 12, (2017): 15.

caracterizado por la presencia de hombres y mujeres que asiduamente realizaron obras pías y más específicamente fundaciones, donaciones y patrocinios de cultos para promover su distinción y hasta en algunos casos su ascenso social. A lo largo del presente capítulo veremos cómo estos tres grupos ejecutaron diversas redes y estrategias para promover el culto y su identidad en el marco de relaciones sociales de intercambio y redistribución que tuvieron como protagonistas a imágenes y objetos de culto en los territorios comprendidos por las diócesis de Córdoba y Buenos Aires entre mediados del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX.

Es debido a su eficacia que estos objetos —como por ejemplo imágenes de culto y devoción, objetos litúrgicos y devocionales de pequeño formato, libros y bienes de lujo— adquirieron múltiples funciones a lo largo de su vida. Si bien, y como ya ha sido abordado por diversos historiadores del arte, estos objetos fueron agentes activos de devoción, también fueron bienes simbólicos del carácter virtuoso de sus donantes. En este sentido, imágenes y objetos de culto y devoción fueron factores de identidad, acomodo y representación social vinculados a estrategias personales así como a gestiones corporativas. A partir de esta polisemia de sentidos y funciones es que nos proponemos indagar en los modos en que los objetos de culto integraron redes de pertenencia que posibilitaron su participación en dinámicas de interacción social mediante la redistribución y el intercambio, al tiempo que fueron apropiados y resignificados en cada momento de su biografía por diversos agentes que supieron interpretar y reconocer sus múltiples cualidades materiales y simbólicas.

Pero antes de avanzar en la especificidad del problema en torno a la heterogeneidad de formas en que los objetos de culto fueron redistribuidos e intercambiados resulta preciso que establezcamos una breve contextualización sobre los modos en que la monarquía borbónica definió la organización del territorio americano. Para lograr el mayor control de sus vastos territorios, la monarquía dispuso en 1776 la creación del Virreinato del Río de la Plata con sede en la portuaria ciudad de Buenos Aires.⁵ El nuevo virreinato se encontraba

⁵ La creación del Virreinato del Río de la Plata fue continuada en 1778 con la habilitación completa del puerto de Buenos Aires para el comercio intercolonial (Reglamento de Libre Comercio entre España e Indias). Este hecho trajo consigo la legalización de prácticas de contrabando anteriormente toleradas, un incremento del tráfico y la instalación de la Real Aduana en Buenos Aires y Montevideo. Raúl Fradkin y Juan Carlos Garavaglia, *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX* (Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2009), 186.

subdividido en intendencias gubernamentales que, durante el siglo XVIII, guardaron cierta correspondencia con las jurisdicciones diocesanas.⁶ Los obispados de Córdoba y Buenos Aires conformaban las dos jurisdicciones eclesiásticas principales del virreinato y dependían, a su vez, del arzobispado de Charcas, ubicado en el Virreinato del Perú. Como el lector podrá haber notado, la cabeza de los obispados no coincide con la delimitación territorial del virreinato, pero así de complejas eran las cosas. Esta y otras incongruencias en las delimitaciones territoriales entre las jurisdicciones civiles y eclesiásticas propiciaron diversos conflictos a la hora de designar las competencias y autoridades en materia jurídica y religiosa de ciertos territorios, pleitos que ya han sido abordados por diversos historiadores.⁷ Con motivo de analizar qué redes se establecieron en torno a las imágenes y objetos de culto que sirvieron para dotar a espacios religiosos al interior de cada obispado, en esta investigación tomaremos como referencia las delimitaciones territoriales comprendidas por las diócesis de Córdoba y Buenos Aires desde mediados del siglo XVIII y durante las primeras tres décadas del siglo XIX. Por ello, el lector notará la mención a casos de intercambios en regiones que trascienden las fronteras geográficas actualmente conocidas por Córdoba y Buenos Aires y que se corresponden con las jurisdicciones que integraron sus diócesis entre 1750 y 1825.

Es entonces al interior de estos territorios de las diócesis Córdoba y Buenos Aires donde analizaremos cómo una constelación de bienes y objetos artísticos fueron

⁶ En 1783 el territorio del Virreinato del Río de la Plata fue dividido en ocho intendencias con el objeto de disponer de autoridades en estas nuevas jurisdicciones y moderar la concentración de poder en la capital del virreinato. Por su parte, en el siglo XVIII la jurisdicción territorial de la diócesis de Córdoba comprendía una extensa región que abarcaba las provincias de Córdoba, Catamarca, San Miguel, Jujuy, Salta y Santiago del Estero. Tras 1806 estas provincias, con excepción de Córdoba, fueron incorporadas al recientemente creado obispado de Salta de Tucumán en coincidencia con la homónima intendencia. Mientras tanto, el territorio de la diócesis de Córdoba pasó a integrarse por las provincias de La Rioja, San Luis, San Juan y Mendoza, provincias cuyanas que hasta entonces habían pertenecido al obispado de Santiago de Chile y que después de 1834 se integraron a la jurisdicción diocesana con sede en San Juan. Sumado a ello, tras el proceso revolucionario, la delimitación del obispado de Córdoba difícilmente coincidió con las divisiones provinciales y gubernamentales. Por su parte, la diócesis de Buenos Aires mantuvo su jurisdicción sobre Montevideo y la Banda Oriental hasta la década de 1820. Para el caso de Buenos Aires puede consultarse: Ignacio Martínez, *Una Nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013), mientras que las jurisdicciones de la diócesis de Córdoba son abordadas por Valentina Ayrolo, *Funcionarios de Dios y de la república: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales* (Buenos Aires: Prometeo, 2007). Las restantes intendencias del Río de la Plata y su organización política pueden consultarse en Ricardo Zorraquín Becú, "Época del Virreinato: 1776-1810" en *La organización política argentina en el periodo hispano*. (Buenos Aires: Perrot, 1967), 225-307.

⁷ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo, 2000). Martínez, *Una Nación para...* mientras que las jurisdicciones de la diócesis de Córdoba son abordadas por Valentina Ayrolo, *Funcionarios de dios...*

comercializados así como también intercambiados a través de prácticas de reciprocidad que no integran la lógica estrictamente mercantil y monetaria. Estas formas de reciprocidad se contraponen a los intercambios mercantiles, que como analizó Marx empleaba la moneda como equivalente universal de cualquier mercancía o capital económico.⁸ De este modo se establece una dimensión ideológica, expresiva y simbólica de la moneda en tanto su carácter arbitrario no es más que la otra cara de la determinación de su peso simbólico. Por su parte, Mauss estudia los modos en que, en sociedades no capitalistas, diversos objetos revisten el carácter de bienes de cambio debido a su poder mágico o sagrado y poseen una función mediadora entre los intercambios. A diferencia de la mercancía, del objeto dotado de valor de cambio en el modo de la producción capitalista, cuando el objeto se inserta en las relaciones sociales cobra vida, recibe un peso simbólico, una eficacia que refleja, reproduce y potencia el poder que todo sujeto social tiene frente a todo otro sujeto con el que interactúa. Esta investigación parte de la teoría de Mauss que concibe que en toda sociedad hay una determinación de ciertos objetos que son depositarios de valor religioso y al mismo tiempo son aceptados como medio de pago.⁹ En este sentido, postulamos que los objetos de culto que nos proponemos analizar encierran una noción de poder de la sociedad que se constituye tanto en el campo de las ideas como de las prácticas piadosas.¹⁰ Estas afirmaciones nos ubican en el terreno de la historia de vida de los objetos, en el de su eficacia, sus implicancias económicas y sociales, toda vez que nos introduce en una mayor comprensión del contexto de uso y de una polisemia de sentidos y funciones adquiridas por dichas obras.¹¹ En este

⁸ Ricardo Abduca, "La reciprocidad y el don no son la misma cosa", *Cuadernos de Antropología Social*, 26 (2007): 107-124.

⁹ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz, 2009 [1925]).

¹⁰ Fernando Giobellina Brumana, "Estudio preliminar. El don del ensayo" en *Ensayo sobre el don* (Buenos Aires, Katz, 2009), 7-60.

¹¹ Arjun Appadurai, "Introduction: commodities and the politics of value" en *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai ed. (Cambridge: University Press, 1986), 3-63. Posteriores revisiones sobre esta teoría fueron abordadas por Latour, Brown y Gerritsen en torno a la ontología de los objetos, su cualidad como significantes y las relaciones particulares establecidas entre sujetos y objetos en un contexto temporal y espacial determinado que puede implicar redes locales y globales. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: siglo XXI, 2007); *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red* (Buenos Aires: Manantial, 2008); Bill Brown "Thing Theory" *Critical Inquiry*, 28, 1, Things (Autumn, 2001): 1-22; Anne Gerritsen "From Long-Distance Trade to the Global Lives of Things: Writing the History of Early Modern Trade and Material Culture", *Journal of early modern history* 20 (2016): 526-544; Giorgio Riello, and Anne Gerritsen "Introducción. The global lives of things:

sentido, esta investigación comparte con otros trabajos de historia del arte colonial una perspectiva que reconsidera las capacidades de representación de imágenes y objetos al incorporar los factores de apropiación, usos y valoraciones que de ella hicieron diferentes agentes laicos y religiosos.¹²

Consecuencia de sus múltiples valoraciones –simbólicas y económicas– la mayoría de estos objetos no han llegado hasta nosotros. Es precisamente por esto que el lector notará la abundancia de referencias a objetos de culto, litúrgicos y devocionales cuya antigua existencia sólo puede ser validada a través de fuentes documentales. En este sentido, esta tesis de historia del arte entrecruzaré la presencia de ciertos objetos supervivientes con la huella de la otrora materialidad de muchos otros, cuyos testimonios escritos nos permitirán recomponer sus antiguos usos y sentidos. Es precisamente a partir de una perspectiva de la cultura material, y más específicamente de la distancia entre los objetos supervivientes y la ausencia de muchos otros que nos proponemos reflexionar sobre la relación que se establece entre la materialidad y la inmaterialidad. Estas formas relacionales condensan los modos en que los objetos resultaron eficaces para manifestar la presencia de lo sagrado, conformar prácticas piadosas, promover discursos sobre sí y enfatizar la jerarquía social de sus poseedores.¹³ Detengámonos brevemente en este punto para establecer una distinción entre

material culture in the first global age” en *The Global Lives of Things: The Material Culture of Connections in the Early Modern World*, Anne Gerritsen and Giorgio Riello eds. (Basingstoke: Routledge, 2016), 1-28.

¹² Agustina Rodríguez Romero y Gabriela Siracusano, “El pintor, el cura, el grabador, el cardenal, el rey y la muerte. Los rumbos de una imagen del Juicio Final en el siglo XVII”, *Eadem Utraque Europa* 6 10/11 (junio-diciembre 2010): 9-30. Agustina Rodríguez Romero, “Imágenes en tránsito: circulación de pinturas y estampas entre los siglos XVI y XVIII”, en *Travesías de la imagen. Historias de las artes visuales en la Argentina*, Marisa Baldassarre y Silvia Dolinko eds. vol. 2 (Buenos Aires: CAIA/EDUNTREF, 2012), 29-56. Gabriela Siracusano, “De aquí y de allá. Muerte y conversión recorren el mundo” en *Las redes del arte. Intercambios, procesos y trayectos en la circulación de las imágenes* (Buenos Aires: CAIA, 2013), 25-48.

¹³ En este sentido y si bien el objeto de estudio de esta investigación es diferente del propuesto por Siracusano, esta propuesta reconoce la importancia renovadora que la metodología empleada por la autora tuvo para la historia del arte colonial de nuestra región. A partir del estudio de los polvos de colores y con una declarada postura “arqueológica” Siracusano partió de la propia materia de las imágenes para recorrer las diversas prácticas culturales en las que la materia estuvo involucrada para llegar al ámbito donde los polvos de color se convirtieron en imagen visible, es decir, en representaciones visuales que adquirieron una determinada significación simbólica en el proceso de evangelización americana. Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas (siglos XVI-XVIII)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), 269. Por otro lado, es preciso distinguir que las teorías antropológicas de la materialidad tienen su base en un trasfondo filosófico que refiere a la tensión dialéctica entre la diferenciación de sujetos y objetos en torno a su efectividad para intervenir en relaciones sociales. En filosofía el problema ontológico de la materialidad se resuelve en la disolución del sentido cum dualista por el cual objetos y sujetos son vistos en relaciones mutuas. Sumado a ello, la discusión sobre la inmaterialidad concibe una teorización a partir de la ausencia, abstracción o de las cosas menos tangibles. Miller afirma que una

los conceptos de reciprocidad y redistribución desde las teorías antropológicas que nos serán útiles, a su vez, para presentar con mayor claridad los problemas que abordaremos a lo largo de este capítulo. Desde las teorías antropológicas sociales, las prácticas de intercambio por reciprocidad fueron definidas como aquellas que tienen la cualidad de conjugar la circulación de bienes valorados con la creación de vínculos entre personas. Como afirmó Malinowski, esta relación entre objetos y sujetos supone una serie de actos generosos seguido de un compromiso de retribución, como hemos visto, por ejemplo, en la propuesta de Gaspar de Santa Coloma.¹⁴ Es decir que un intercambio por reciprocidad implica un movimiento “viceversa” de un objeto, bien o beneficio seguido de su contraprestación entre diversas esferas o agentes que afianzan un vínculo social con perduración en el tiempo. La práctica del intercambio por reciprocidad no necesariamente implica el establecimiento de una jerarquía entre los agentes dispuestos a participar de esta relación social y es este aspecto el que lo distingue principalmente de un intercambio por redistribución. Este último se define por ser un movimiento del intercambio realizado, o administrado, desde un espacio central – como la jerarquía episcopal o virreinal– hacia distintos lugares dependientes del anterior – como las parroquias de su diócesis–, de modo tal que el intercambio sólo se realiza desde y por lo determinado por aquel que detenta el espacio central.¹⁵

Veamos entonces qué significa esta perspectiva teórica para nosotros: al clero secular y a las autoridades virreinales, en tanto vice-patronos, correspondía la obligación de administrar y dotar a los diversos espacios de culto dentro de la jurisdicción diocesana y

trayectoria cultural de la inmaterialidad puede ser identificada en la mayoría de las creencias religiosas y prácticas que a su vez, conduce a una necesaria precisión simbólica y potencial eficacia de una forma material como expresión de un poder espiritual. De este modo, la inmaterialidad es concebida como una fuente para capturar el poder espiritual que puede ser transmutado en formas materiales como amuletos, cuya eficacia es temporal. Las relaciones entre lo material y lo inmaterial se efectúan mediante mecanismos como la abstracción, sustitución, equivalencia y retórica. Daniel Miller *Materiality* (Duke: University Press, 2005).

¹⁴ Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del pacífico oriental* (Barcelona: Agostini, 1922).

¹⁵ Polanyi identifica únicamente tres formas de integración social: la reciprocidad, la redistribución y el intercambio mercantil. La reciprocidad es definida como “movimientos entre puntos correlativos”, la redistribución como “movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior” y el intercambio mercantil como “movimientos viceversa en un sentido y en contrario que tienen lugar como entre manos en un sistema de mercado”. Karl Polanyi, “El sistema económico como proceso institucionalizado” en *Antropología y economía* Maurice Godelier comp. (Barcelona: Anagrama, 1976), 162. Es preciso señalar que Sahlins afirma que la redistribución iniciada por cualquier poder tiene por función económica el reparto de objetos que mantiene a la comunidad en sentido material, mientras que como ritual de comunión y sometimiento a la autoridad preserva la estructura corporativa en un sentido social al surgir con ella la unidad y la centricidad. Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra* (Madrid: Akal Editor, 1983), 319.

virreinal de todos los bienes necesarios. Así, los objetos que estas autoridades dispusieron intercambiar entre sus diversos espacios religiosos corresponden a movimientos de redistribución y serán analizados en el segundo apartado de este capítulo como un juego de estrategias, tensiones y superposiciones de su autoridad.

Los siguientes tres apartados (3, 4 y 5) de este capítulo tendrán por objeto abordar prácticas de intercambio por reciprocidad que se establecieron entre los tres grupos de agentes que hemos caracterizado previamente. Las prácticas de intercambio establecían un entramado de redes sociales que involucraron a todos los vecinos de la sociedad colonial, es decir que incluyó tanto a laicos como integrantes del clero secular. Así, en el tercer apartado las fundaciones de espacios religiosos –capillas u oratorios– a manos de laicos serán el objeto de estudio en estas relaciones de intercambio tendientes a exaltar su distinción. El cuarto apartado analizará las diversas prácticas desplegadas para dotar dichos espacios con objetos necesarios para propiciar su ornato y en donde el clero secular crecientemente superpuso su autoridad a la propiedad del patronato laico. Por último, el quinto apartado se centrará en el proceso de desestructuración de los patronatos laicos a manos del clero secular, en la pérdida de identificación religiosa y en las solicitudes de devolución y retiro de imágenes de antiguos donantes y patrocinadores del culto.

Es quizás en ciertas ocasiones, como en pleitos o robos, cuando la valoración material asignada a estas imágenes y objetos se torna más evidente y nos permite visibilizar más claramente una función social dissociada de sus capacidades simbólicas y efectividad religiosa.¹⁶ Baste para ello tener en cuenta, por ejemplo, lo acontecido con motivo del robo de las alhajas de oro y plata de Lorenzo Suárez de Cantillana en la ciudad de Córdoba en 1798.¹⁷

¹⁶ Respecto de los diversos modos de componer valor sobre los bienes y objetos resulta relevante el trabajo de Aspers y Beckert. En su escrito, los autores aplican el término de *valor*, en contraposición al de *capital* empleado por Bourdieu, pues incluye los modos de producir economías en sociedades pre-capitalistas así como de su subsistencia en el marco de lógicas no-capitalistas dentro de las sociedades modernas. Para ello, los autores recurren a los conceptos de *valor simbólico*, *económico* e *imaginario* a partir del cual establecen una serie de distinciones que tienen por objeto identificar las formas de asignar valor a los objetos en la esfera social. El último de ellos, el *valor imaginario* tiene la particularidad de considerarse como aquellos objetos a los que su dueño le asigna cualidades sagradas o salvíficas que posibiliten su trascendencia. Patrick Aspers y Jens Beckert, *The Worth of Goods. Valuation and pricing in the economy* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

¹⁷ AGN, sala IX, Tribunal Civil 37-7-5 Legajo 3152 expte. 16.

El recientemente nombrado obispo de Asunción del Paraguay, Suárez de Cantillana, escribió a la Real Audiencia de Buenos Aires con motivo de denunciar la deficiente administración de justicia cordobesa respecto de la devolución de las alhajas que le habían sido sustraídas y que estaban en posesión de dos reconocidos vecinos cordobeses.¹⁸ El obispo señaló el perjuicio personal que esto le ocasionaba pues, según argumentó, la falta de los utensilios pontificiales —incluido su anillo pastoral y báculo— imposibilitaron que emprendiera viaje hacia su diócesis y asumiera sus funciones obispaes. A sabiendas de su ubicación precisa, Suárez de Cantillana elevó a la Real Audiencia de Buenos Aires la solicitud de restitución de sus bienes ya que advirtió ciertos “resortes de parcialidad entre el comisionado [la autoridad de justicia local cordobesa] y los compradores por ser personas de alguna representación en este pueblo”.¹⁹ Más específicamente, esas personas de distinción a las que se refirió el obispo —y que según su juicio entorpecían la devolución de sus bienes— eran Ambrosio Funes y José Asencio Ortiz, compradores de sus bienes y alcaldes ordinarios de primer voto del cabildo de esa ciudad que devolverían las piezas una vez que se demostrara su inocencia.²⁰

Este hurto contiene en sí mismo todas las características de un hecho cotidiano en la sociedad colonial. Sin embargo resulta atractivo en la medida en que exhibe cómo a partir de un mismo objeto se entrelazaron las historias de un obispo y dos vecinos destacados de la sociedad colonial tensionados por preservar su renombre, propiedades y beneficios adquiridos.²¹ Es precisamente sobre lo que estas alhajas significaron para cada uno de estos

¹⁸ AGN, sala IX, Tribunal Civil 37-7-5 Leg. 3152 expte. 16 Carta presentada por el Obispo del Paraguay, Córdoba, 15 de noviembre 1798.

¹⁹ AGN, sala IX, Tribunal Civil 37-7-5, Leg. 3152 expte. 16 Carta presentada por el Obispo del Paraguay, Córdoba, 16 de diciembre de 1798.

²⁰ Si recordamos que en los alcaldes ordinarios, de primero y segundo voto tenían a su cargo la administración de justicia en primera instancia en los asuntos civiles y criminales y que quien detentaba este cargo era el reconocido comerciante mular y filo-jesuita Ambrosio Funes —acusado de haber adquirido dos cajas de oro de propiedad del obispo— se comprenderá la contradicción y malestar de Suárez de Cantillana. Sobre la figura de Ambrosio Funes y sus prácticas tendientes a la distinción a través de la promoción de cultos nos detendremos en el capítulo IV.

²¹ La recurrencia al robo de objetos destinados al culto por sus características y valoración material también puede constatarse en otros acontecimientos que tuvieron lugar en el mismo período en Buenos Aires y Córdoba. Entre otros, uno de ellos consistió en el robo de alhajas y enseres litúrgicos de la capilla ubicada en la isla Martín García, a cuyo cargo se encontraba un capellán mercedario. De modo similar, dos artilleros y una mujer fueron acusados del robo de ornamentos, vasos sagrados y útiles para el servicio del culto en la iglesia de la Casa de Ejercicios de la ciudad de Córdoba. AGN, sala IX, Clero 7-2-3, 1798 y sala X, Culto 4-8-2, 1819. Latour explica que el significado de “social” sufrió un constante encogimiento que modificó su sentido de lo

agentes a lo que nos queremos referir. Por un lado, resulta evidente que para el obispo representaban objetos de valor simbólico en tanto eran los atributos de su dignidad episcopal. Por el otro lado, y si bien desconocemos quién hubiera sido el ladrón, es evidente que las joyas fueron hurtadas en atención a su valoración material, ya que como el mismo prelado declara eran bienes de oro y plata cuya suma ascendía a dos mil pesos, cifra nada despreciable para la época. Pero aún más, resulta curioso que estos objetos hayan sido adquiridos por dos laicos que no podrían hacer uso de la función principal de estos objetos. Quizás sus motivaciones haya que buscarlas en que la posesión de bienes de oro y plata era una forma de acumular capital, toda vez que pudieran exhibirlos y preservarlos en el entorno doméstico como objetos afines a su posición social.²² Con esto queremos destacar especialmente el hecho por el cual un mismo objeto adquirió cualidades y valoraciones mutables. En este sentido, las diversas apreciaciones —simbólica, estética y material— coexistieron y se superpusieron como capas de sentido que configuraron los diversos modos en que los hombres agenciaron sobre los objetos de culto.²³

Un óleo sobre lienzo, que se encuentra en el Museo Histórico Nacional de Buenos Aires, representa al obispo Suárez de Cantillana con la dignidad merecida a su función y con los atributos que, en presencia de indígenas y neófitos, destacaban su labor como misionero — y canónigo— el báculo, la mitra y el texto sagrado sobre el que posa su mano en señal de respeto y acatamiento a la ley divina— (Fig. 1.2). Sin embargo, estos elementos presentes en

más general a lo más superficial: “la genealogía histórica de la palabra social se entiende primero como seguir a alguien, luego enrolarse y aliarse y finalmente tener algo en común... Social entendido como problemas sociales es una innovación del siglo XIX.” Debido a este constante encogimiento del significado el autor afirma que tendemos a limitar lo social a los humanos y las sociedades modernas, olvidando que el dominio de lo social es mucho más extenso e involucra a todo aquello que sea factible de producir agencia. El autor propone entonces idear una nueva noción de lo social más amplia pero a su vez estrictamente limitada al rastreo de nuevas asociaciones y al diseño de sus ensamblados. De este modo, el autor define lo social como un movimiento peculiar de reasociación y reensamblado poniendo el énfasis en las relaciones entre actores humanos y no-humanos, es decir entre agentes sociales y que el autor denomina como TAR (teoría del actor-red). Latour, “Introducción: cómo retomar la tarea de rastrear asociaciones” en *Reensamblar lo social*...13-35.

²² Ambrosio Funes era hermano del deán Gregorio Funes, quién fue propuesto varias veces como obispo del Paraguay y hubiera valorado especialmente piezas como las aquí mencionadas. Por otro lado, la acumulación de capital en piezas de oro y plata resultaba una práctica frecuente porque era un modo de sortear la escasez de moneda circulante así como de evitar los pagos impositivos de metálico a la corona.

²³ Desde la biografía de los objetos, los movimientos por los cuales los objetos son “desacralizados” corresponden a un proceso de mercantilización y por el cual entran en una lógica de intercambio estrictamente económica aunque no necesariamente monetaria. Igor Kopytoff, “La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso” en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Arjun Appadurai, ed. (México: Grijalbo, 1991 [1986]), 89-122.

la imagen no pudieron ser recuperados por Suárez de Cantillana. Una vez garantizado que los alcaldes de primer voto –Funes y Ortiz– habrían obrado con buena fe y que el funcionario de justicia cordobés se dispusiera a devolver las alhajas en cuestión, el obispo fue sorprendido por la muerte y no logró viajar hacia la diócesis que le había sido asignada para ejercer su función ministerial por encontrarse imposibilitado de ejercer su ministerio sin las alhajas en cuestión.²⁴ Así fue como en el caso aquí esbozado, el pleito entre diversos agentes nos permite entrever cómo la distinción social de dos agentes se impuso por sobre la administración de justicia y la restitución de las alhajas que el prelado requería para ejercer sus funciones.

Los testimonios subsistentes en fuentes documentales respecto de las prácticas de intercambio, redistribución y pleitos por su posesión constituyen formas que nos permiten indagar en los modos que estos agentes tuvieron de percibir y experimentar la religiosidad y su participación social a fines del período colonial. En otras palabras, se trata de comprender las relaciones establecidas entre un universo de imágenes y objetos y una comunidad de agentes que en su carácter de patronos, fundadores, funcionarios, fieles o religiosos fueron mutuamente interpelados. De este modo, la cultura material y la teoría de los objetos constituyen aportes teórico-metodológicos centrales para esta investigación en la medida que nos permiten comprender cómo estos objetos compartieron con ciertos sujetos una eficacia que posibilitó el establecimiento de redes sociales de pertenencia e identidad. Sumado a ello, si como afirma Latour lo social está estrechamente vinculado al rastreo de asociaciones y al diseño de sus ensamblados entre actores, nos proponemos analizar los intercambios de estos objetos e imágenes en interrelación con las implicancias sociales, económicas y, en algunos casos, políticas de las prácticas piadosas desplegadas en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires.²⁵

²⁴ El obispo muere en la ciudad de Córdoba el 22 de enero de 1799. Previo a su paso por Córdoba Suárez de Cantillana se había desempeñado como cura doctrinero en el Chaco, Vicario en Jujuy para en 1770 ser promovido a una canonjía en la catedral de Córdoba y en 1778 fue nombrado arcediano. Diez años después fue designado deán y en 1798 fue electo obispo del Paraguay. Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial argentino* (Buenos Aires: Huarpes, 1945), 862-864.

²⁵ Latour, "Introducción: cómo retomar..."

2. Prácticas de redistribución de objetos de culto y devoción en torno del patronato real

2.a. Las redistribuciones de imágenes por disposición del obispado de Córdoba y Buenos Aires

Tras lo promulgado por el Concilio de Trento acerca de la importancia de las imágenes de culto para promover el contacto del fiel con lo sagrado, apelar a su emotividad y recordar los preceptos cristianos, los espacios de religiosidad del territorio americano buscaron abastecerse de imágenes y objetos que, ya sea por sus cualidades estéticas o materiales, fueran eficaces para transmitir el mensaje que la Iglesia tridentina buscó difundir entre la feligresía. A partir de entonces, quienes administraban los espacios religiosos se vieron en la necesidad de dotar a sus catedrales, parroquias y vice-parroquias de aquellos objetos litúrgicos y de culto que resultaran efectivos para contribuir a su ornato acorde a las jerarquías de dichos edificios al interior de cada diócesis.

Para comprender los mecanismos por los cuales un objeto de culto y devoción participó con su movimiento en las relaciones establecidas entre la corona y el clero secular en América es preciso que nos detengamos brevemente en ciertos aspectos contextuales de la sociedad colonial que nos permitirán explicar, en parte, estos procesos. Uno de ellos, consiste en la figura jurídica del patronato real por el cual la Corona española asumió el control de la Iglesia americana que, entre otras cosas, incluyó la necesidad de proteger y facilitar materialmente la expansión del catolicismo en el nuevo continente. Bajo esta concesión pontificia se nuclearon las potestades del monarca español sobre las instituciones religiosas que incluyó la obligación de fundar, erigir y dotar los templos.²⁶ Como señalan diversos historiadores, este hecho marcó de manera irreversible la relación entre gobierno político e Iglesia en la América española, de modo tal que el patronato lentamente se fue convirtiendo en una atribución ligada al ejercicio de la soberanía. Es decir que, a través del virrey en ejercicio, el rey delegó ciertas funciones de materia eclesiástica a la jerarquía episcopal de cada diócesis, por lo cual se planteaba una “fusión de lo religioso con lo temporal en las

²⁶ Martínez explica que el Papa había otorgado la soberanía a la corona española sobre las tierras americanas, la administración de los diezmos y el ejercicio del patronato en virtud de su labor evangelizadora. Ignacio Martínez “El ejercicio del patronato y las mutaciones de la soberanía en la Argentina confederada”, *Academia Nacional de la Historia; Investigaciones y Ensayos* 61-1 (2015): 37-50.

autoridades coloniales que correspondía a una identificación entre comunidad política y comunidad religiosa dentro de la monarquía".²⁷

En la práctica ello significaba que, con la anuencia del virrey, recaía en los obispos la función de autorizar la fundación de espacios religiosos y su dotación con todo aquello que resultara necesario para el culto –imágenes, alhajas, objetos litúrgicos y demás bienes eclesiásticos– en las parroquias, vice-parroquias, capillas e iglesias de su jurisdicción diocesana. Sin embargo, lo anterior no implica necesariamente que los obispos adquirieran exclusivamente por vía mercantil los bienes que ornamentaban y servían al culto de los espacios religiosos de su diócesis. Más bien, los modos por los cuales la jerarquía eclesiástica podía acceder a la dotación de objetos de culto eran heterogéneos y frecuentemente involucraron los encargos a artistas tanto locales como extranjeros, la donación de algún benefactor, así como prácticas de redistribución. Estas últimas incluyeron la posibilidad de que el obispo administrara los bienes de culto dispersos en su jurisdicción acorde a las necesidades de los diversos espacios religiosos de su diócesis.²⁸ Con esta práctica se iniciaron movimientos de objetos de culto que fueron sucesivamente reutilizados y apropiados. En el presente apartado nos centraremos sobre estos aspectos, y especialmente sobre las diversas estrategias de redistribución desplegadas por la jerarquía eclesiástica local –obispos, gobernadores del obispado o provisosores durante la vacancia de las sedes obispales– para dotar a los espacios religiosos bajo su jurisdicción diocesana.

Así, acorde a la jerarquía eclesiástica es frecuente encontrar diversas solicitudes de párrocos elevadas al obispado de Buenos Aires, entre las que, junto con diversos pedidos de índole personal, se dejaron testimonios de la dotación de objetos litúrgicos necesarios para el desempeño ministerial en las iglesias rurales.²⁹ Del mismo modo, para procurar el acondicionamiento de los espacios de culto, el obispo podía solicitar la repartición y redistribución de sus bienes entre distintos espacios religiosos de su jurisdicción, tal como lo

²⁷ Martínez, *Una Nación para...* 31.

²⁸ Como hemos apuntado en la introducción de este capítulo, el concepto de redistribución implica pensar en la presencia de un centro a partir del cual se procura la administración –y circulación– de un conjunto de bienes pertenecientes a una institución, y que en este caso se encuentra determinada por los obispos de Córdoba y Buenos Aires entre mediados del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX.

²⁹ Roberto Di Stefano, "Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 16/17, (1997/1998): 33-59.

realizara en 1798 el provisor en sede vacante del obispado de Buenos Aires Francisco Tubau y Sala con motivo de interceder en un pleito encabezado entre dos párrocos de la Banda Oriental correspondientes a los bienes y alhajas que uno de ellos retuvo y el otro reclamaba sean devueltos a su parroquia.³⁰

La acción emprendida por el provisor Tubau y Sala como mediador entre ambas parroquias correspondía a una de las habituales funciones del ordinario en torno a la administración eclesiástica que, entre otras, implicó la redistribución de bienes y objetos de culto al interior de la jurisdicción diocesana. De este modo, las prácticas de redistribución involucraron frecuentes circulaciones acotadas de objetos de culto y liturgia entre los espacios religiosos comprendidos en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires. Con estos trasposos los objetos habrían adquirido diversas capas de sentido; consecuencia de haber protagonizado pleitos y participado de ciertos movimientos esperables así como de otros que escapan a las normas concebidas por dichas instituciones.

Analicemos a continuación un caso un tanto excepcional pero que nos permitirá percibir cómo estas prácticas de intercambio formaban parte de una cotidianeidad en la que los vecinos de la sociedad colonial interactuaban con los objetos de culto. El caso que aquí nos proponemos presentar involucra a una importante imagen de la catedral de Buenos Aires como el Santo Cristo y nos permitirá comprender los modos en que un objeto atravesó una serie de usos que tensionan las prácticas de intercambio y redistribución. El traspaso temporal entre la propiedad eclesiástica y el dominio privado protagonizado por las alhajas “pertenecientes al Santo Cristo de Buenos Aires”³¹ se presenta como un ejemplo significativo de los modos en que un objeto adquirió sucesivas apropiaciones en el marco de una circulación acotada a partir de una estrecha red entre laicos e integrantes del clero secular.

Pero antes de avanzar es preciso que nos detengamos un momento para precisar ¿qué se entendía por “alhajas de culto”? Frecuentemente las fuentes documentales como inventarios de bienes o pleitos aluden a este término sin ahondar en su descripción, no obstante a partir de sus reiteradas menciones en inventarios de bienes –cuya atención se focalizaba en el valor económico de estos objetos elaborados en oro y plata– podemos afirmar que este término refería tanto a vestimentas bordadas con hilos de oro y plata,

³⁰ AGN, sala IX, Culto 6-7-5, 1798, f. 725.

³¹ AGN, sala IX, Culto 6-7-5, 1795.

relicarios y objetos litúrgicos realizados en metales nobles así como a objetos que aderezaban a esculturas de bulto, como joyas preciosas, coronas de plata, aureolas, potencias, remates de cruces, o bien rayos, como los del Santo Cristo y que formaban parte de una práctica de devoción habitual por la cual los fieles –frecuentemente nucleados en torno de una cofradía a cargo de un mayordomo– completaban la ornamentación de las imágenes con bienes preciosos para su veneración.³²

La imagen del Santo Cristo fue realizada por el escultor portugués Manuel de Coyo en torno de 1671 y forma parte de una de las principales tallas locales en madera policromada que dan cuenta de la producción rioplatense en el siglo XVII (Fig. 1.3).³³ Desde su creación, fue ubicado en una capilla anexa a la catedral donde formó parte central del culto porteño y adquirió fama de milagroso al cesar tormentas. Como ya han señalado Ribera y Schenone, la historia de ésta y otras imágenes de la catedral atravesaron un fenómeno que podríamos tildar como traumático, ya que en 1752 el templo se derrumbó, y con motivo de su remodelación, la sede catedralicia se trasladó en 1775 a la iglesia de San Ignacio, donde permaneció con sus cofradías e imágenes hasta 1791.³⁴ En 1794, una vez reinaugurada la iglesia Matriz, la imagen del Santo Cristo fue colocada en un nuevo altar realizado por el tallista Juan Antonio Gaspar Hernández y Tomás de Saravia, ubicado en el brazo izquierdo del crucero, donde se

³² Frecuentemente las “alhajas” incluían diversos ornamentos litúrgicos, paramentos y elementos del vestuario. Cálices, patenas y cucharitas de oro y plata, copones, casquillos de copones, portapaces de oro, plata, custodias de plata, viriles con esmaltes de colores, cruces procesionales, blandones, ciriales, vinajeras, candelabros, incensarios, navetas, hostiarios, jarras y crismas son algunos de los objetos litúrgicos realizados con metales nobles a los que deben sumarse los vestuarios sacerdotales de brocados, tisús con galones, damasco de colores, etc.

³³ La imagen consiste en una talla de algarrobo blanco encarnado realizado por el tallista Manuel de Coyo (activo a mediados del siglo XVII). Respecto de la figura de Coyo, Fogelman ha investigado una acusación sobre la blasfemia ejercida por el escultor hacia las imágenes que conllevaron a su juicio inquisitorial. Parte de sus ofensas a la divinidad referían a la condición material de las esculturas de Cristo como “un pedazo de Palo, que el labraba con sus manos...”. Este aspecto señalado por la autora resulta de especial relevancia para nosotros pues nos permite ver las consecuencias de explicitar y reafirmar las condiciones materiales de las imágenes escindidas –o por encima– de sus cualidades simbólicas. Patricia Fogelman, “Son unas puercas todas las imágenes y unos pedazos de palo”: Manuel de Coito, escultor portugués acusado por blasfemias ante el Santo Oficio de la Inquisición. Buenos Aires, siglo XVII”, *População e Sociedade, CEPES* 20 (2012): 93-109.

³⁴ Ribera y Schenone señalan que en 1752 el templo se derrumbó, quedando únicamente en pie el pórtico y las torres que fueron derruidas en 1778. Los trabajos de la iglesia se iniciaron casi inmediatamente después del desastre. Con motivo de su remodelación, la catedral se trasladó en 1775 a la iglesia de San Ignacio, donde permaneció con sus cofradías e imágenes hasta 1791. Luis Adolfo Ribera y Héctor Schenone, *El arte de la imagerie en el Río de la Plata* (Buenos Aires; Universidad de Buenos Aires, 1948); José Torre Revello, *Documentos de Arte Argentino. La Catedral, Cuaderno XXV* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1947).

encuentra hasta la actualidad frente al retablo de san Martín de Tours realizado a expensas de Gaspar de Santa Coloma que analizamos previamente.³⁵ (Fig. 1.3.a)

Un año después de la reubicación de la imagen, el virrey notició al entonces obispo de Buenos Aires Manuel Antonio de la Torre –sobre quien nos detendremos más adelante– que las alhajas estaban a su disposición para ser retiradas y devueltas para la veneración de dicha imagen. El virrey informó que las alhajas se encontraban entre los bienes de la testamentaría del fallecido Don Manuel Basavilbaso, quien había sido mayordomo de la imagen del Santo Cristo de Buenos Aires y quien, como afirma el documento, las poseía desde varias décadas atrás.³⁶ La permanencia de dichas alhajas en su propiedad debió estar relacionada con el proceso de reconstrucción que en estos años atravesaba la iglesia catedral y con su temporal traslado a la iglesia de San Ignacio.

Si bien los documentos no nos permiten precisar la fecha de fallecimiento del mayordomo, así como los modos por los cuales dichas alhajas fueron restituidas al virrey, evidentemente su entrega debe haberse dado con prontitud, pues en 1795 el platero Jerónimo Martínez, a cargo de la composición del nuevo altar, informaba haber realizado “los recortes de los adornos y rayos de la cruz del S[an]to Cristo”.³⁷ Estos adornos pueden encontrarse hasta la actualidad como parte de la ornamentación de la imagen y consideramos que la modificación de los mismos por parte del platero entraría en sintonía con la decoración de la catedral acorde al renovado estilo neoclásico (Fig. 1.3.b).

³⁵ La escultura del Santo Cristo había sido encargada al escultor por el gobernador y capitán general del Río de la Plata José Martínez de Salazar, fue donada a la catedral en 1671 y colocada en una capilla anexa a la iglesia construida y enriquecida por el mismo donante. Ribera y Schenone, *El arte de la Imaginería...* 81. González afirma que tras la nueva construcción de la catedral en 1791 la imagen fue dispuesta en un nuevo altar sacándola “de las rejas adentro” al espacio abierto del transepto. González “Los retablos de...” 12.

³⁶ Manuel Basavilbaso había sido mayordomo de fábrica de las obras de remodelación y expansión de la catedral en el último tercio del siglo XVIII; la cual fue posible gracias a la donación de la propiedad aldeaña del obispo José Antonio Basurco y de quien Basavilbaso fuera albacea testamentario. AGN, sala VII, Biblioteca Nacional, Legajo 290, Documento 4459 “Testamento de Joseph Antonio Basurco, Obispo de Buenos Aires y otros documentos que se relacionan con su fallecimiento”, 1761; AGN, sala IX, Culto 6-7-5, 1795. Basurco había asumido su función como obispo de Buenos Aires el 26 de febrero de 1760 y falleció tan sólo un año después. Acorde a las alegorías representadas en el retrato del obispo que actualmente se encuentra en la Sacristía de la catedral (Fig. 1.4), Udaondo destaca su labor caritativa entre las cuales, con motivo de la remodelación de la catedral el obispo donó la casa de su nacimiento que ocupaba el lugar en que hoy se halla el presbiterio de la catedral. Udaondo, *Diccionario biográfico colonial...* 146-147; Pbro. Francisco Actis, *Actas y Documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires* (Buenos Aires: Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 1943); Torre Revello, *Documentos de Arte Argentino...* 20-23.

³⁷ Ribera y Schenone, *El arte de...* 82.

Lo acontecido con las alhajas del Santo Cristo nos permite comprender no sólo las superposiciones existentes entre el virrey y el obispo en torno del patronato real y la administración de los bienes eclesiásticos, sino también los modos por los cuales se desplegaron estrategias de intercambio o posesión de bienes por fuera de lo establecido. Con esto nos queremos referir especialmente a la figura del mencionado Manuel Basavilbaso, mayordomo que detentó hasta el momento de su muerte entre sus propiedades las alhajas de una imagen de especial importancia para la feligresía porteña. Este acto de resguardar en el entorno familiar bienes de prestigio que servían para aderezar al Santo Cristo en el espacio de culto catedralicio pareciera condensar no sólo las cualidades de distinción del mayordomo sino también la posibilidad de preservar en el entorno doméstico un objeto capaz de transferir, casi como si se tratara de una reliquia, las cualidades sagradas de esta imagen para propiciar en la intimidad del hogar una piedad intimista. Evidentemente, entre Basavilbaso y el Santo Cristo se efectivizaba no sólo su función como mayordomo sino que se materializaba una estrecha relación de identificación piadosa. En este sentido, la estrategia desplegada por Basavilbaso para que el entonces obispo le hubiera permitido poseer en su propiedad hasta el fin de sus días las alhajas del Santo Cristo nos lleva a reflexionar sobre la presencia de una multiplicidad de prácticas que propiciaron los movimientos de imágenes que excedieron las definiciones de redistribución e intercambio y que parecieran más bien corresponder al orden de la excepción y marginalidad agenciadas en el marco de relaciones interpersonales al interior de una comunidad religiosa. Es en estos intersticios donde podemos apreciar cómo para la sociedad colonial las estrategias personales se fundieron cotidianamente con las prácticas devocionales.

2.b. La administración del culto y la redistribución de objetos litúrgicos por el virrey

Hasta el momento hemos centrado nuestra atención en las competencias del obispo por las cuales dispuso de la redistribución de bienes acorde a las necesidades de su diócesis. Asimismo, hemos visto cómo las capacidades del obispo y del virrey se superpusieron a la hora de administrar ciertos bienes eclesiásticos. Como hemos mencionado más arriba, entre

las funciones inherentes al virrey y al obispo se estableció una alianza que materializaba la unidad política y religiosa a partir del patronato regio y en la que el obispo garantizaba el correcto funcionamiento de las prácticas religiosas en su diócesis, que no siempre guardó correspondencia con los territorios virreinales. En aquellos territorios que excedían la jurisdicción diocesana, las funciones relativas al sustento del culto dependían tanto del virrey como de sus funcionarios, quienes fundaron y administraron espacios de culto y los dotaron de los bienes e imágenes necesarios para la liturgia mediante las prácticas de redistribución. Este tipo de fundaciones y dotaciones se dieron especialmente en territorios fronterizos que, por razones defensivas, estaban por fuera de la jurisdicción diocesana. Consecuentemente, allí las funciones del obispo eran conferidas al poder militar, toda vez que aquel diera su conformidad.

Estos espacios, como Montevideo, Misiones, Moxos y Chiquitos, entre otros, adquirieron el estatuto de gobierno militar y por tanto su fundación o dotación dependía directamente de la autoridad virreinal.³⁸ En estos territorios sucedía algo muy particular, pues mientras la jurisdicción miliar confería autoridad para disponer sobre la dotación del espacio religioso, sus paramentos y administración del culto, era la jurisdicción eclesiástica más cercana la que debía autorizar la erección de dicho espacio. Este hecho nos pone frente a una situación muy compleja y que evidencia una superposición entre los poderes eclesiásticos y militares y en donde los objetos de culto y liturgia se encontraron a caballo entre ambos que nos proponemos analizar a lo largo de las próximas páginas.

En noviembre 1802 el teniente gobernador de Santa Fe solicitó permiso al gobernador del obispado en sede vacante para establecer una capilla pública en el Fuerte de Almagro con el objetivo de dotar de auxilio espiritual a la feligresía de la región y especialmente a los soldados que estuvieran al cuidado del fuerte “no ofreciéndose reparo alguno por parte de esta jurisdicción eclesiástica”.³⁹ En otras palabras, el mismo gobernador informaba al gobernador del obispado que dicho territorio estaba bajo su jurisdicción y no la eclesiástica, no obstante necesitara su licencia de aprobación. El gobernador del obispado aprobó la solicitud basándose en la Real Cédula respecto de la impetración de licencias de oratorios domésticos y capillas rurales.

³⁸ Fradkin y Garavaglia, *La argentina colonial...* 192.

³⁹ AGN, sala IX, Culto 6-7-6, 1802, f. 477.

Según esta cédula, y acorde al patronato real, el rey confería a los arzobispos y obispos de Indias la autoridad de conceder licencias para oratorios, altares portátiles y capillas en su diócesis mediante licencia de aprobación.⁴⁰ Así, el poder religioso —el gobernador del obispado— brindó su consentimiento bajo la condición de que “dha Capilla ha de ser adornada con todos los necesarios Paramentos y demas Alhajas indispensables áq. el s^{to} sacrificio de la Misa se celebre con la desencia y decoro q. son debidos...”.⁴¹ Vemos entonces que recaía en el teniente gobernador la responsabilidad de dotar a la capilla pública del Fuerte de Almagro de imágenes de culto, objetos litúrgicos y paramentos necesarios para que un capellán pudiera officiar la misa entre los soldados al cuidado de las fronteras.

Avancemos un poco más en nuestro relato y veamos por ejemplo, de qué modo el virrey en ejercicio respondía a las súplicas de sus capellanes para aprovisionar a los espacios de culto con los objetos litúrgicos necesarios para garantizar el auxilio espiritual de su guarnición miliar. En 1794 el capellán del Fuerte de Santa Teresa —guardia de frontera con las tierras del Brasil, localizado al noreste del actual territorio uruguayo— escribía insistentemente a Rafael Pérez del Puerto, ministro de Real Hacienda de Maldonado. En sus misivas informó acerca de la urgente necesidad de dotar adecuadamente la capilla del fuerte debido a la indecencia de los ornamentos y utensilios religiosos pues “los q^e en la actualidad existen mas bien mueven a irrisión, q^e excitan a devocion”.⁴² Para noticiar al funcionario, el capellán adjuntó un listado de lo necesario: apremiaba recibir indumentaria eclesiástica, un ara consagrada y especialmente un molde de hierro para hacer ostias pues por lo imperioso de la situación se vería obligado a que “llegue el caso de que no pueda celebrarse [la misa], o al menos que se minoren los santos sacrificios”.⁴³ En consecuencia, y en reiteradas oportunidades, Pérez del Puerto, elevó la solicitud al virrey del Río de la Plata, Pedro Melo de Portugal y Villena, con el objetivo de lograr la concesión de los útiles necesarios. Tiempo después, el ministro le comunicó al virrey que “la necesidad absoluta ha llegado yà à su

⁴⁰ AGN, sala IX, Hacienda 33-4-6, Legajo 42 expte. 1070 “Real Cédula para que en estos reinos se observe la Ley que en ella se inserta, acerca de la impetración de licencias de oratorios domésticos y capillas rurales”, 1787.

⁴¹ AGN, sala IX, Culto 6-7-6, 1802.

⁴² AGN, sala IX, Justicia 31-6-5, Legajo 32 expte. 923 “Expediente obrado sobre la necesidad de ornamentos para la capilla del fuerte de Santa Teresa”, 1794, f. 1 y 2. Ya en 1772 el entonces capellán de Santa Teresa había recibido prendas litúrgicas para el servicio del culto en dicha capilla. AGN, sala IX, Clero 7-1-5, 1772.

⁴³ AGN, sala IX, Justicia 31-6-5, Legajo 32 expte. 923 “Expediente obrado sobre...”, f. 6v.

extremo⁴⁴ y advirtió que había tenido que enviar ostias desde Maldonado, ubicada a cuarenta leguas de distancia, para suplir la urgente necesidad. La situación resultaba por demás delicada si tenemos en cuenta que la imposibilidad de impartir el ministerio de la eucaristía implicó un paradójico desamparo espiritual de aquellos soldados que defendían militarmente el virreinato del avance portugués y cuya única esperanza se aferraba en la salvación de su alma. Hasta aquí, los argumentos del capellán y del Ministro de Real Hacienda aluden a un trasfondo piadoso en favor de una urgencia espiritual que se vería limitada por aspectos económicos y burocráticos de la administración virreinal.

Dos años después de iniciada la solicitud, el ministerio de Real Hacienda de Buenos Aires acusó recibo y realizó un presupuesto para satisfacer las necesidades del capellán del fuerte con la entrega de aquellos bienes que hubiera en los Reales Almacenes del Virreinato y de la compra de los que resultasen necesarios. De los objetos solicitados, sólo unas pocas prendas litúrgicas fueron alistadas como existentes en los almacenes para su envío a destino, mientras que el resto de los bienes presupuestados debieron aguardar un año más para la aprobación de su compra. Recién en febrero de 1797 el virrey autorizó la adquisición y desembolso del monto presupuestado sin tener en cuenta que los precios indicados habían variado consecuencia de "la declaración de la guerra con la Nación Inglesa"⁴⁵ y que aquellos pocos bienes que podían distribuirse desde los reales almacenes ya habían sido destinados a otro servicio. Finalmente, la redistribución de los objetos necesarios para propiciar el culto y la liturgia no fue posible y el virrey encargó la compra de su totalidad para concretar su envío a destino tras cuatro años de iniciados los pedidos del capellán.⁴⁶

No debe sorprendernos la dilación en el tiempo del virrey para ofrecer una respuesta satisfactoria al capellán que, para entonces, vería desesperado la penosa situación en la que se encontraba la capilla a su cargo. Sin embargo, este caso resulta interesante para evidenciar los modos en que se agenciaba el aprovisionamiento de los espacios de culto: el virrey, en homóloga actitud que el obispo, dispuso una redistribución de los bienes existentes en sus almacenes junto con la compra de aquellos otros que no estaban en su existencia. Si bien no

⁴⁴ AGN, sala IX, Justicia 31-6-5, Legajo 32 expte. 923 "Expediente obrado sobre...", f. 8r.

⁴⁵ AGN, sala IX, Justicia 31-6-5, Legajo 32 expte. 923 "Expediente obrado sobre...", f. 14.

⁴⁶ Así, un nuevo presupuesto que excedía en un cuarto el valor total del anterior finalmente fue aprobado para la adquisición y entrega de los bienes requeridos cuatro años después de iniciada la solicitud AGN, sala IX, Justicia 31-6-5, Legajo 32 expte. 923 "Expediente obrado sobre...", f. 14 r y v.

podemos saber con precisión de dónde procedían aquellos objetos que abastecían los almacenes reales y que inicialmente iban a destinarse al servicio del capellán, no debemos perder de vista que todos los objetos susceptibles de redistribución atravesaron una serie de recorridos previo a acceder a su destino. Una vez arribados a la guardia de frontera de Santa Teresa, dichos objetos pudieron brindar el ornato y la decencia necesaria para el culto en beneficio de los soldados que aguardaban por el consuelo de su alma.

Como hemos visto hasta aquí, el Estado y la Iglesia constituían poderes inescindibles y superpuestos en el mundo virreinal. Permítaseme introducir una breve coda sobre cómo una vez desaparecidas las estructuras de poder y control de la monarquía en dominio americano – es decir, tras la desaparición del sistema virreinal– el funcionamiento del patronato continuó en vigencia. Una vez iniciado el proceso revolucionario e independista (1808-1830) resulta curioso comprobar que, como ya han señalado diversos investigadores, el sistema del patronato que aplicaba el control sobre las instituciones eclesiásticas no fue abandonado por las nuevas autoridades políticas. Según afirma Ayrolo, el clero en tanto mediador del antiguo y nuevo régimen fue el encargado de mantener la unión entre las partes del cuerpo social al proporcionar los fundamentos teóricos al nuevo sistema, colaborar en su legislación y legitimarlo por sus pares civiles.⁴⁷ En sintonía con lo anterior, Di Stefano afirma que en esta época se desplegaron una serie de ideas experimentales de cuño reformista acorde a los ideales ilustrados que promovían una redefinición del lugar de la Iglesia y de la religión en una nueva sociedad. No obstante lo cual el poder revolucionario rioplatense se declaró heredero del derecho de patronato que ejercían los reyes de España.⁴⁸ A lo largo de estas décadas el patronato se convirtió lentamente en una atribución ligada al ejercicio de la soberanía, el cual preservó la identidad católica y romana para erigirse a partir de este estrato cultural común. El correcto funcionamiento del mecanismo patronal podía asegurar que se administraran con cierta regularidad los bienes espirituales necesarios para la salvación de las

⁴⁷ Ayrolo, *Funcionarios de Dios...*; “Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas” *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”* 14 (1996): 31-60.

⁴⁸ Di Stefano identifica esta fase entre 1808-1830 como el período iniciado con la crisis política de la península que da origen a la revolución y concluye en 1830 cuando la Santa Sede nombra los primeros obispos sin participación del rey, tras la conocida misión pontificia de Muzzi. Roberto Di Stefano, “De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX” *Andes*, 11 (2000).

almas, ya que las instituciones eclesiásticas resultaban esenciales a la organización social y económica de la nueva sociedad.⁴⁹

De este modo, el ejercicio del patronato aún durante el período revolucionario continuó las prácticas de redistribución de objetos de culto que hemos visto previamente en este apartado respecto del período virreinal y que aquí sólo presentaremos sucintamente con vías a exhibir cómo estos objetos mantuvieron su centralidad. Un ejemplo de estas prácticas fueron las realizadas con motivo de la dotación de la capilla privada de Gervasio Antonio de Posadas, director supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1814. Para propiciar el correcto servicio del culto en dicha capilla era necesario abastecerla de un altar y ornamentos adquiridos por un valor de \$740. Asimismo, y si bien se trataba de una capilla “en las habitaciones de V.E.”, es decir, que no integraba las propiedades de culto bajo la jurisdicción civil ni eclesiástica, se recibieron para su aderezo –por medio de la redistribución de bienes del territorio perteneciente al Directorio de Buenos Aires– casullas de la catedral, del hospital de los betlemitas y del convento de San Francisco.⁵⁰ Este hecho evidencia cómo la redistribución de los objetos necesarios para garantizar el culto perduró junto con las demás funciones asumidas entonces por el Directorio y que otrora habían correspondido al patronato real representado en la figura del virrey.

⁴⁹ Sin embargo, tal como afirma Martínez, la posterior desaparición del antiguo patronato real, acarrió conflictos de superposición de poderes y propiedades entre el territorio delimitado por las diócesis eclesiásticas y las nacientes provincias. Respecto de este tema resulta evocativo el trabajo de Martínez “El ejercicio del patronato...” y *Una Nación para...* El autor presenta algunos de los dilemas acarreados de las facultades del patronato que los gobiernos independientes intentaron ejercer sobre las iglesias de los territorios que pretendieron gobernar. Algunos de estos conflictos territoriales están conformados por la desarticulación de la jurisdicción virreinal porteña con la sede metropolitana de Charcas, de la cual dependían las diócesis de Buenos Aires, Córdoba y Salta. Este problema se agravó con la no coincidencia de límites territoriales entre las jurisdicciones diocesanas y provinciales. Recordemos para el período revolucionario la diócesis de Salta abarcaba las provincias de Jujuy, Tucumán, Catamarca y Santiago del Estero, mientras que la diócesis de Córdoba comprendía los territorios de las provincias de La Rioja, Mendoza, San Luis y San Juan, que habían estado anexadas a la capitánía general de Chile durante período colonial. A estos problemas se sumaron vacancias de sus sedes episcopales a partir de 1810 y la negativa de la Santa Sede a emitir bulas de consagración para nuevos obispos ya que, hasta la década del 30, desconocería la legitimidad de los poderes independientes y sus facultades patronales. Este último problema fue en parte resuelto con el nombramiento de vicarios apostólicos para Montevideo y San Luis en 1824 y la posterior creación del obispado de Cuyo en 1827, que implicó la pérdida de territorios diocesanos de Córdoba.

⁵⁰ Este último convento brindó un alba y cíngulo junto a tres casullas que tiempo después fueron reclamadas por los franciscanos para su devolución. Sin embargo, una de estas prendas litúrgicas había sido nuevamente cedida para el uso del Monasterio dominico de Santa Catalina. AGN, sala X, Hacienda 8-2-6, expte. 622 f. 21, 1814 y Hacienda 8-9-2, s/f, 1816.

Sin embargo, la redistribución de bienes litúrgicos que aquí observamos presenta una situación un tanto distinta a la del período colonial en lo que respecta a la relación establecida entre el clero secular y las diversas órdenes regulares que permanecieron en Buenos Aires. Mientras que el patronato regio sellaba una estrecha relación entre el clero secular y el gobierno virreinal, a partir del proceso independiente las órdenes regulares fueron incorporadas bajo el control de las instituciones eclesiásticas seculares, motivo por el cual es preciso suponer que las órdenes fueron instadas a la entrega de estos bienes bajo la forma de redistribución.⁵¹ Esta nueva lógica patronal desdibujaba la antigua y relativa autonomía que los regulares gozaban frente al clero secular en período colonial.⁵² Este fue uno de los tantos ensayos desplegados en la redefinición de los vínculos entre el Estado y las instituciones eclesiásticas y a partir del cual el clero secular no sólo disponía de los bienes de los edificios bajo su gobierno, sino que ahora anexaba la posibilidad de administrar ciertos bienes procedentes de las órdenes regulares bajo la lógica de la redistribución.⁵³

3. La dotación de oratorios y capillas de patronato laico

Antes de avanzar en las prácticas de redistribución desarrolladas en período independiente, resta mucho por explicar respecto de los intercambios desplegados en período colonial en las diócesis de Córdoba y Buenos Aires. En este apartado nos centraremos en las prácticas de intercambio de objetos de culto y devoción desarrollados entre espacios domésticos y religiosos en el marco del ejercicio del patronato laico y que involucraron a agentes laicos, regulares y seculares. De este modo, veremos los modos en que un laico podía acceder a la fundación, patrocinio y administración de un espacio religioso bajo su propiedad. En estos espacios, el laico podía garantizar y reservar para sí y su entorno familiar el beneficio de acceder a la salvación espiritual toda vez que, en materia social, gozara de las cualidades ejemplares de un patrono y fuera retratado acorde a su virtud y distinción. Es en

⁵¹ Si bien el documento en cuestión no da cuenta en qué circunstancias se recibieron estos objetos, por lo señalado más arriba es factible suponer que no se trató de una donación espontánea sino de una solicitud de entrega en favor del Gobierno del Directorio.

⁵² Di Stefano, "De la cristiandad..."; Martínez, *Una nación para...*

⁵³ Este ejercicio del control de las órdenes regulares por el clero secular, anticiparía de algún modo las políticas desarrolladas por Bernardino Rivadavia en torno de los bienes eclesiásticos a comienzos de 1820 y que tienen su origen en las inacabadas reformas borbónicas desarrolladas a fines del siglo precedente.

estos casos donde se volverá explícita la estrecha e indisoluble relación existente entre las prácticas piadosas y las económico-sociales.

Lo señalado hasta aquí respecto del patronato real a fines del período virreinal nos permite afirmar que la práctica de redistribución de bienes litúrgicos y objetos de culto eran formas por las cuales el poder político y eclesiástico estaban en constante interpelación y donde, gracias a la dotación de los espacios religiosos y la puesta en circulación de un universo de bienes y objetos afines al culto, el patrón garantizaba la asistencia espiritual de la feligresía y se reservaba para sí ciertos derechos. En palabras de Martínez “aquél que procuraba el solar donde se fundaba una iglesia, otorgaba los fondos para su construcción y luego sostenía económicamente el culto tenía derecho a elegir a los ministros que servirían allí”.⁵⁴ Algo similar sucedía con el ejercicio del patronato laico, el cual consistía en la posibilidad de que un vecino, es decir un laico, estableciera un espacio de culto como extensión de su propiedad privada.⁵⁵ La posibilidad de contar con un oratorio o capilla entre las propiedades de una familia debe ser leída como un elemento indisociable de las prácticas desplegadas por ciertos agentes laicos para promover su distinción social y su identificación cristiana.⁵⁶ Antes de avanzar sobre los aspectos simbólicos e identificatorios entre el patrón y

⁵⁴ Martínez, “El ejercicio del patronato...”

⁵⁵ Un antecedente insoslayable respecto de los estudios sobre patronato laico en nuestra región fue abordado por Di Stefano. En sus investigaciones el historiador analiza los procedimientos habituales para fundar un patronato familiar sobre un templo, las razones que movían a los patronos a “invertir” en estos espacios, así como el lento proceso de extinción de estas fundaciones en pos del proceso de secularización acontecido a lo largo del siglo XIX para el ámbito de Buenos Aires y Córdoba. Roberto Di Stefano, “La iglesia propia. Patronatos laicales del obispado de Córdoba en los siglos XVIII y XIX”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 6 (2016): 169-199; “Origen, administración y muerte de un patronato laico: la capellanía de San Isidro en Buenos Aires (siglos XVIII-XX)”, *Jornadas de Estudio Internacionales: La gestión de la fe. Los laicos y la dotación, financiación y administración de las instituciones religiosas en Europa y América (siglos XVI-XIX)*, Universidad de Valladolid, 3 de febrero de 2015; “Patronatos laicos y control territorial en Buenos Aires (siglos XVII-XIX)”, *Coloquio Internacional Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)/Investir dans le sacré: salut et domination territoriale en Amérique en Europe (XVI-XX siècle)*, Buenos Aires, 11 de septiembre de 2015.

⁵⁶ Bourdieu define la distinción como una propiedad relacional que existe en y a través de la relación de diferencia que establece con otras propiedades. Así, esta idea fundamenta una noción de espacio social conformado por un conjunto de posiciones distintas y coexistentes definidas unas a otras por relaciones de proximidad, vecindad, alejamiento y jerarquía. Dentro del espacio social Bourdieu identifica dos principios de diferenciación: el capital económico y el capital cultural que determinan las distinciones entre agentes en una relación directamente proporcional entre su vinculación relacional y los capitales compartidos. En sus palabras “Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las maneras, funcionan en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivos de un sistema mítico, es decir como signos distintivos.” Pierre Bourdieu *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997), 20.

estos espacios, y especialmente de las imágenes y objetos allí preservadas, es preciso señalar los requisitos que debían ser cumplidos por un laico para fundar un oratorio o capilla bajo su patronato. Estos puntos resultan relevantes en la medida en que nos darán el marco referencial en el cual se incorporaron una diversidad de objetos de culto y liturgia necesarios para el desarrollo del culto, al tiempo que la fundación de un oratorio o capilla consistía en un acto piadoso y de distinción social.

En primer lugar, el suplicante debía obtener licencia para fundar un oratorio o capilla. Para ello, debía dirigir una solicitud al obispo –o al provisor en sede vacante– para que brindara el reconocimiento de derecho de patronato al fundador y sus descendientes. Una vez aprobado por el ordinario, la curia solicitaba la anuencia de la autoridad civil.⁵⁷ A pesar de que fue recién en 1784 cuando Carlos III, mediante una Cédula Real, otorgó el derecho a los arzobispos y obispos de conceder las correspondientes licencias para fundaciones de oratorios privados y capillas rurales en sus diócesis, pareciera más bien que esta Cédula dejaba por escrito una práctica que en el Virreinato del Río de la Plata acontecía desde tiempo atrás.⁵⁸ Baste para ello considerar los numerosos inconvenientes y dilaciones temporales que implicó la solicitud de licencia para fundación de oratorios mediante breves a Roma y que el pontífice entregaba por delegación a través de los comisarios de cruzada.⁵⁹ En

⁵⁷ Di Stefano señala que la aprobación del poder civil podía demorar décadas, y en la práctica el oratorio podía llegar a funcionar sólo con la licencia del ordinario y el pago de la composición de cruzada, es decir la bula de composición y de santa cruzada. Esta bula papal concedía el permiso necesario para oficiar la santa misa. Di Stefano, "La iglesia propia...": 172. Respecto de las contiendas sobre cuáles eran las misas que podían celebrarse en oratorios privados puede consultarse: Juan Josef Erice, *Controversia moral sobre el uso de los oratorios domésticos: en atención á los breves pontificios, y Bula de la Santa Cruzada* (Pamplona: Antonio Castilla, impresor, 1788).

⁵⁸ AGN, sala X, Hacienda 33-4-6 Legajo 42 expte. 1070, 1787 "Real cedula sobre...". Al respecto debemos recordar que Martínez señala que las instituciones eclesiásticas en América se administraron durante siglos con una muy amplia autonomía respecto de Roma. En este sentido, la real cédula mencionada y el decreto de Carlos IV de 1799 que concedían la plenitud de capacidades a los obispos para decidir en cualquier asunto de gobierno dentro de sus diócesis, es decir que otorgaba una autonomía eclesiástica tanto en el plano espiritual como en los aspectos temporales de su jurisdicción. Martínez, *Una Nación para...* 44-47.

⁵⁹ Este hecho generó numerosos inconvenientes al menos desde el siglo XVII tal como lo manifestó una Real Cédula de Felipe IV expedida el 3 de junio de 1634. En ella consta que los subdelegados de cruzada de América solían conceder licencia para celebrar el oficio religioso en oratorios domésticos sin recibir información de los subdelegados particulares y superponiendo su autoridad a la eclesiástica, como aconteció aún entrado el siglo XVIII. En esta línea debe inscribirse el caso iniciado en 1773 y protagonizado por Arguello quién fundó el oratorio de las Peñas que estuvo bajo su patronato desde 1773 con la sola licencia de cruzada. Noticiado el obispado de Córdoba lo previno del riesgo de ser castigado con excomunión pues "se estaba cometiendo el gravísimo delito de decir misa en un cuarto o pieza sin el reconocimiento y licencia necesaria para ello del ordinario", por lo cual el canónigo mandaba al párroco de Río Cuarto que "por ningún pretexto permita decir misa en dicha su casa sin obtener primero licencia nuestra". Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante

contraposición, la posibilidad de contar con una aprobación local del obispo o del provisor en sede vacante —en lugar de la elevación de una breve al sumo pontífice— facilitaba y agilizaba la obtención de la licencia con la justificación de garantizar el consuelo espiritual de la feligresía. Es gracias a la aprobación local que, a partir de 1784, la fundación de oratorios y capillas se habría convertido en una práctica mucho más accesible y por lo tanto estos agentes laicos ávidos de distinción se volcaron hacia ella y a obtener imágenes y objetos de culto para dotar dichos espacios.⁶⁰

Un segundo aspecto a tener en cuenta y que era en una habitual justificación para la fundación de los oratorios y capillas consiste en afirmar que estaban ubicados en espacios rurales muy alejados de iglesias o parroquias, por lo cual los patronos solían fundar dichos espacios religiosos en sus haciendas o campos para que la feligresía pudiera oír misa en días festivos, impedida de acceder a la parroquia más cercana por las distancias geográficas.⁶¹ Estos espacios religiosos se encontraban dentro de la propiedad del patrón y nucleaban a la población de las inmediaciones y por lo cual el teólogo Erice diferenciaba el oratorio público del privado y definía al primero como aquel que

con autoridad del Obispo se erigen y son destinados á perpetuo para el culto Divino, teniendo su puerta al campo, ò camino publico y su campana encima, y se advierte que dicha puerta debe estar abierta de día,

AAC), Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, oratorio publico Las Peñas, 1773-1803. Por ventura para Arguello, el ordinario atribuyó la omisión a un acto de ignorancia del patrón, y consecuentemente solicitaba al párroco un reconocimiento ocular del oratorio para proceder a su aprobación. Este caso, exhibe la complejidad y la irregularidad del período respecto de los mecanismos para obtener licencia de oratorios y capillas. Los conflictos en torno a la fundación de este y otros oratorios y los permisos necesarios que un laico debía obtener fueron analizados por Di Stefano, "La iglesia Propia...": 175.

⁶⁰ Las cosas no habrían resultado igual en la Península ya que en 1788 Erice señalaba que para "los oratorios privados... no pueden dar licencia ni los Señores obispos, ni los Comisarios Generales de la Cruzada, ni los Nuncios, y está reservada á solo el Papa", Erice, *Controversia moral sobre...* 25.

⁶¹ En la última década del siglo XVIII encontramos numerosos casos de solicitud de fundación de capillas y oratorios públicos en haciendas rurales de laicos dentro de la extensa diócesis de Buenos Aires. Por ejemplo entre 1798 y 1799 Don Valentín Cueli solicitó licencia para oratorio público en su casa de campo del curato del Socorro, y un año después don Felipe Grondona pidió permiso para fundar un oratorio en su estancia del paraje Caracaraña en Santa Fe; mismo año en que don Juan Bautista Aleso, don Juan José Brid y don José Antonio de Zubillaga, vecinos de Montevideo acudieron al obispado con el mismo objeto. AGN, sala IX, Culto 6-7-5, 1791-1799. Asimismo existieron oratorios dentro del ejido urbano, como el solicitado en 1800 por Don Juan Bautista Faustino Patrón para su casa quinta en el barrio de la parroquia de Monserrat. AGN, sala IX, Culto 6-7-6. Hubo también casos de solicitud de fundación de oratorios públicos a manos de religiosos, como los requeridos por fray Damián Pérez, predicador apostólico y procurador del colegio de Propaganda Fide de San Carlos, para erigir y fundar un oratorio publico extramuros de esta ciudad en 1799 o la capilla pública que pretendió erigir en 1793 don Vicente Pinero, como cura y vicario de Areco en la Cañada de Giles. AGN, sala IX, Culto 6-7-5 1791-1799.

y sus llaves debe tenerlas el Capellan... Oratorios privados son los que entre las paredes de las Casas ò Palacios se hallan construidos en algun quarto, ò parage decente, sin tener campana, ni puerta que corresponda, ò salga à camino publico.⁶²

De modo tal que cuando el oratorio o capilla era consagrado como público debía cumplir ciertas características arquitectónicas que garantizaran el libre acceso de la feligresía de las inmediaciones.⁶³ A pesar de estas distinciones constructivas, Di Stefano señala que para el área rioplatense la diferencia en la función entre ambos espacios no era importante, pues las licencias aducían por igual a las necesidades del núcleo familiar y del vecindario.⁶⁴ Sumado a ello y cuando la concurrencia de la feligresía resultaba numerosa, estos espacios – por decisión del obispado– podían ser elevados como vice-parroquias o parroquias. Esto fue lo que sucedió en 1730 con la capilla que, a devoción de san Isidro Labrador, fundó Domingo de Acasuso en el pago de Monte Grande en 1706 para asistir a la feligresía impedida de “bajar a la ciudad a oír misa”.⁶⁵

Pareciera asimismo existir ciertos malentendidos entre lo que se esperaba de un oratorio público y uno privado. Ilustremos esta cuestión con el equívoco desatado en 1800 entre el obispo de Córdoba y un vecino de Tunuyán, que solicitaba licencia para fundar un oratorio privado en el partido de los barriales de Tunuyán, actual provincia de Mendoza, con el objeto de que

⁶² Erice, *Controversia moral sobre...* 16-18.

⁶³ En las licencias para oratorio público frecuentemente se asentaba como requisito que establecieran cementerio fuera del mismo y que este no debía ubicarse en pieza contigua a la casa ni habitación del patrón. AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Lic.º de oratorio para Dn Joaquin Sosa en Mendoza”, 1819 y “Licencia de oratorio para José Herrera, vecino del partido de los Barriales, Mendoza”, 1809.

⁶⁴ Roberto Di Stefano, “Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700-1900” *Hispanic American Historical Review* 93:1 (2013): 67-98.

⁶⁵ Pedro Oeyen, “Apéndice. Escritura de fundación” [Transcripción] en *La capilla y capellanía de San Isidro tienen historia 1706-1906* (Buenos Aires: Sammartino, 2012), 277. En 1730 se crearon las primeras seis parroquias rurales de Buenos Aires, dos de las cuales se instalaron en los pueblos de indios y las restantes en capillas particulares, entre las cuales se encuentra la capilla de San Isidro fundada por Acasuso. Di Stefano, “Lay Patronage and...” y María Elena Barral, “Las parroquias rurales de Buenos Aires entre 1730 y 1820”, *Andes*, 15 (2004). Asimismo en 1746 se concedió licencia a don Luis José Díaz para que fabricase una capilla con la advocación de santa Rita de Cascia en su hacienda de Guazán que veinte años después sería erigida por el obispo de Córdoba en viceparroquia del curato de Belén. En 1788 este territorio, incluida la capilla, pasó a pertenecer a la diócesis de Salta, por lo cual el patrón solicitó se le conservaran sus privilegios como vice-parroquia. AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Licencia de oratorio para dⁿ Luis José Díaz”.

lo aproveche mi alma, y la de mi esposa Ignacia Reynoso, adelantando sufragios, y obrando caridad con los próximos, poniéndoles la casa de Dios y de oración, para que siquiera en los días festivos unan sus preses y adoren al Señor en su Casa. Costearè una pieza muy desente al culto y capaz con concepto al vecindario actual... Tendré fixo un Capellan, y dedicaré el resto de mis años á trabajar y hacer caridad⁶⁶

Junto a las necesidades familiares y a su vocación caritativa el patrón explicitó la voluntad de auxiliar a una amplia feligresía por el lugar estratégico en que se ubicaba dicho oratorio “pues siendo este camino la salida p^a todas las provincias de abajo...Cordova S^{ta}fé Sⁿ Luis [es] frequentadísimo”⁶⁷.

Teniendo en cuenta lo aducido por el suplicante, en relación con su vocación al servicio de la feligresía y la importancia que tendría este oratorio por su ubicación geográfica, el ordinario concedió una licencia para oratorio público y señalaba la condición de que el edificio contara con los correspondientes requisitos edilicios –puerta al campo o camino público y cerrada toda comunicación con la casa de su habitación– que posibilitaran su libre acceso.⁶⁸ Junto a las necesarias características arquitectónicas para un oratorio público, el obispo instó que “tenga todos los paramentos Sagrados para la celebración de la Misa [...] [y] que el capellán enseñe la Doctrina Christiana ô explique algun punto de ella”⁶⁹ de modo tal que a la función religiosa que gozaría el núcleo familiar y extensivamente la feligresía, el ordinario confería al patrón la responsabilidad de asegurar la educación cristiana como parte necesaria para el auxilio espiritual e instrucción del vecindario.⁷⁰ En contestación, el apoderado del patrono aducía que la licencia concedida por el obispo resultaba impracticable, en tanto Herrera había solicitado un permiso para oratorio privado, y no una

⁶⁶ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Licencia de José de Herrera para construir oratorio en campo Cruz de Piedra, Mendoza” 1800, f. 2v.

⁶⁷ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Licencia de José de Herrera para construir oratorio en campo Cruz de Piedra, Mendoza” 1800, f. 1 r.

⁶⁸ En contraposición, Erice define al oratorio privado como propios de “las casas de los seculares, que no sean Obispos, y que no tienen puerta al camino público ni están destinados a perpetuo para solo el culto divino...”, Erice, *Controversia moral sobrè*... 8.

⁶⁹ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Licencia de José de Herrera para construir oratorio en campo Cruz de Piedra, Mendoza” 1800 carta fechada 22/11/1816.

⁷⁰ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Licencia de José de Herrera para construir oratorio en campo Cruz de Piedra, Mendoza” 1800 carta fechada 22/11/1816.

capilla pública, ya que su función principal era proveer a su familia del auxilio espiritual cuando, eventualmente, se retirara a aquella hacienda.

Como señalábamos más arriba, junto con el culto existían una serie de funciones devocionales y/o educativas que debían realizarse en estos espacios religiosos bajo la autoridad de los patronos laicos pues, para que el oratorio o capilla se transformase en un espacio sagrado era preciso contar con un capellán que pudiera manifestar el milagro de la eucaristía, administrar los sacramentos a la feligresía y, eventualmente, explicar la doctrina.⁷¹ Estas funciones, nos introducen en el tercer aspecto que debía cumplir un oratorio o capilla: la presencia de un capellán que, al igual que el espacio edilicio, requería de licencia y aprobación del ordinario.⁷²

Así se establecía una contraprestación entre el religioso y el fundador donde el primero ofrecía brindar el servicio espiritual a cambio de su manutención con los ingresos de la capilla, con los réditos de una capellanía fundada por patrón, o bien por el sustento directo de este último.⁷³ Mediante estas fundaciones se sentaban las bases para que se activara un

⁷¹ A las motivaciones piadosas para el fomento del culto y de distinción social, tras la declaración de la independencia se agregaron otras de índole civil acorde a los nuevos tiempos. El comandante de milicias Pablo José de Ezeiza solicitó se le conceda licencia para que un fraile franciscano, conocido por su carácter patriótico, fuera capellán en el oratorio público de su estancia de Buenos Aires "no solo para socorro en lo espiritual (con la misa y demás funciones anexas a su ministerio) al inmerso vecindario sino para que se edifique en escuela privada a los jóvenes de aquel partido, a efecto de que aprendiendo en su minoridad sus obligaciones civiles y cristianas sean después útiles a sí mismos, a la patria y al estado." AGN, sala X, Culto 4-8-1, 1816. Así, en lugar de presentar como beneficiaria a una feligresía que requería del socorro espiritual ahora este lugar era ocupado por los jóvenes ciudadanos que accederían a los fundamentos de la religión como una base común para fomentar el bien público.

⁷² Baste por ejemplo señalar cómo un religioso agustino chileno solicitó licencia para servir de capellán "solo para decir misa en los días festivos" en el oratorio de la hacienda de campo de don Mateo Echavarría. AGN, sala X, Culto 4-8-1, 1816.

⁷³ En la escritura fundacional de la capilla de San Isidro, Acasusso dio cuenta de las formas en que se componía el sustento del capellán: declaró que a éste se le debían entregar las limosnas de las misas rezadas para el gasto de vino, cera y hostias mientras que para su sustento y alimento le correspondía recibir los réditos de la capellanía de dos mil pesos que en 1706 él mismo había fundado *ad perpetuum* con el gravamen de veinte misas que debían administrarse de la forma siguiente: "veinte misas rezadas y una cantada en cada año. Las veinte en los días en que pudiera decir las el capellan que sirviere dicha capellanía...en las festividades principales que pareciera. La primera, cantada el día del glorioso Patrón de dicha capilla San Isidro Labrador y algunas en el decurso del octavario (...) haciéndose fiesta solemne con repique de campana y procesión, sacando al santo en andas que ofrezco hacer, alrededor de dicha capilla haciendo rogativas y preces con toque de campanas dirigidas al señor San Isidro pidiéndole el buen suceso de las mieses y cosechas de aquel año". Oeyen, Escritura de fundación... 280-284. Por su parte, para la subsistencia de su oratorio público ubicado en su estancia del partido de los Arrecifes, don Mariano Serna asumió la obligación "durante los días de su vida" de mantener al oratorio y a un capellán al cual pagaría "anualmente lo suficiente a su congrua sustentación" y le proporcionaría vivienda en su "casa de campo, comida y ropa limpia". AGN, sala IX, Protocolos notariales, Reg. 73, f.30. Von Wobeser explica que las capellanías tuvieron la doble finalidad de contribuir a la salvación

intercambio espiritual y económico en el que el capellán administraba los sacramentos, daba “auxilio espiritual” y, en ocasiones, brindaba una instrucción cristiana a cambio de su sustento.

Ahora bien, hemos visto hasta aquí todos los pasos que el laico debía cumplir para convertirse en patrón, así como también las responsabilidades que asumía con el obispado en favor de la feligresía y con el capellán para el ejercicio del culto, sin tener en cuenta el gasto que implicaría la construcción y dotación de un edificio con las características previamente señaladas. Pero entonces resulta preciso preguntarnos, ¿qué obtenía a cambio de tales esfuerzos?

Para responder a estas preguntas permítaseme retomar brevemente el término acuñado por Burns respecto de la economía espiritual. Por este concepto, la autora entiende que los hábitos cotidianos de los hombres en la sociedad colonial estaban indisolublemente compuestos por los aspectos piadosos y por la obtención de beneficios económicos para su sustento y distinción social. Sumado a ello, Di Stefano introduce la noción de inversiones espirituales para explicar las partes variables entre el desembolso económico que implicaba la fundación de una capilla u oratorio y la recompensa espiritual y material que éste y su familia pudiera obtener del mismo.⁷⁴ Algunas de las recompensas espirituales que habrían despertado la voluntad de convertirse en patronos, se centran en el anhelo de poseer una iglesia propia para contar con asistencia espiritual *in situ*. Asimismo, como ha señalado el historiador, a los beneficios espirituales se sumaban los materiales –tales como los derechos de propiedad del patrón y su transmisibilidad a los herederos–, distintivos –mejorar el estatus religioso y social de la familia; obtener un asiento propio y preferente en la misa, en los ritos y celebraciones religiosas– y económicos –como una sepultura libre de todo gravamen–.⁷⁵

del alma de los fundadores y de generar una renta a partir de la cual se mantuvo un capellán en forma vitalicia. Su fundación implicó la donación de una cantidad de dinero que se invertía, cuyo producto conformaba la renta del capellán mientras que el fundador obtenía el beneficio espiritual de que el aquel rezara por su alma. Por ello, la autora comprende que la fundación de capellanías de misas desempeñaron una función social y económica en tanto formaron parte de las obras pías y sufragios necesarios para lograr la salvación de las almas. Gisela von Wobeser “La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII” *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, 16 (2009): 119-138.

⁷⁴ Kathryn Burns, *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco* (Lima, Quellca, Centro de Estudios Andinos, 2008); Di Stefano, “Patronatos laicos y control...”.

⁷⁵ Di Stefano agrega que a estos beneficios se deben sumar en muchos casos la voluntad de asegurar la manutención de la familia en casos de necesidad. A los derechos de sepultura que los patronos cobraban por las inhumaciones en el cementerio de las capillas se agregan las limosnas recaudadas. Aunque en principio los

Sin embargo esto no parece haber sido siempre así pues, el obispo tras concederle la licencia para la fundación de su oratorio público al mencionado José de Herrera advirtió que “sin que por esta concecion se le faculte el sepultamiento de los finados, en dicho oratorio; sino ès que, se fabrique cementerio separado de èl”, privándolos de dicho beneficio.⁷⁶ En este sentido, lejos de asumir que se tratara de una donación graciosa, las prácticas de fundación de un patronato laico deben ser leídas como dotaciones económicas y materiales que beneficiarían de modo variable al patrón y su familia con recompensas espirituales, simbólicas y materiales. Como hemos señalado, estos privilegios tendían a enfatizar la jerarquía del grupo familiar en un entramado social y a establecer una indisoluble identificación entre el espacio religioso y sus patrocinadores.⁷⁷

El prestigio que brindaba el patronato era reafirmado visualmente en la creación de retratos de donantes. Este tema ha tenido una larga tradición en la historia del arte y se remonta hacia período medieval y renacentista donde el donante era retratado en actitud de veneración al Santo o advocación y por el cual se establece una relación directa entre el fiel y lo sagrado.⁷⁸ Del mismo modo, el retrato de donantes ha sido frecuente en la pintura colonial en la cual el fiel se disponía en un espacio marginal y a los pies de la devoción o bien, establecía una interacción con el Santo al cual ofrecía su patrocinio por la salvación de su alma. En el plano social estas imágenes eran representativas de la distinción del retratado, de sus virtudes cristianas y de la posición económica que le permitía asumir una inversión espiritual de tales características frente a sus pares.⁷⁹

ingresos debían utilizarse para la financiación del culto, a veces se sumaban a las rentas familiares, lícitamente o no. Di Stefano “La iglesia propia...”.

⁷⁶ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Licencia de José de Herrera para construir oratorio en campo Cruz de Piedra, Mendoza” carta con fecha 22/11/1816.

⁷⁷ Baste para ello recordar que frecuentemente los oratorios o capillas eran identificados con un grupo familiar mediante el apellido del patrón antes que con la devoción a la que estaban dedicados. En este sentido, resulta ejemplificador el caso protagonizado por doña Estefanía Villamonte, poseedora del patronato de la capilla de Nuestra Señora de la Candelaria, quien reconocía la responsabilidad que sobre ella pesaba por el sustento de la capilla “conocida como de Villamonte” e informaba al obispado de Córdoba que imposibilitada de continuar con este encargo decidió nombrar a don Gregorio Denes como patrón de dicha capilla. AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, “Capilla de la Candelaria llamada de Villamonte”.

⁷⁸ Erwin Panofsky, *Los primitivos flamencos* (Madrid: Cátedra, 1998); Ernst Gombrich, *Arte, percepción y realidad* (Barcelona: Paidós, 2007); Colum Hourihane ed. *Patronage, Power and Agency in Medieval Art*. (Penn State: University Press, 2013); entre otros.

⁷⁹ Luis Adolfo Ribera, *El retrato en Buenos Aires* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1982); “Pintura”, en *Historia general del arte en la Argentina, tomo 2* (Buenos Aires: ANBA, 1983); María Antonia Raquejo Grado “El donante en la pintura española. Su ubicación en el espacio ficticio”, *Goya*, 164-165

Nos referimos especialmente aquí a pinturas como el retrato encontrado en el Museo Histórico Nacional de Buenos Aires que representa a Domingo de Acassuso, capitán español nacido en 1658 y que arribó al Río de la Plata en 1681. Desde entonces acuñó una destacable fortuna que lo llevó a fundar la ya mencionada capilla de San Isidro Labrador, en el Pago de Monte Grande, creada como rasgo de su hidalguía por el homónimo patrocinio familiar en Zóquita, así como la iglesia de San Nicolás de Bari en torno de 1733.⁸⁰ Conocemos su retrato en conmemoración de este último patrocinio: Acassuso es representado con todas las cualidades dignas del donante, en el acto de ofrecer a san Isidro una maqueta que simboliza la iglesia construida por el patrón a su devoción (Fig. 1.5). Mediante esta entrega se escenifica pictóricamente un intercambio que posee las cualidades de una aparición milagrosa donde nuestro donante, hincado de rodillas y en primer plano accede a la visualización del santo reconocible por estar ataviado con la vestimenta de un obispo y sus atributos: un libro y tres esferas de oro que aluden a su carácter caritativo. Por debajo del santo se ubican tres pequeños *putti* sobre una cubeta, que recuerdan al episodio milagroso de su infancia por la cual se mantuvo en pie desde recién nacido.⁸¹ Contribuye al acontecimiento milagroso el ambiente inmaterial en el que el santo es representado sobre un halo de nubes y un rompimiento luminoso desde el cual se dispone a recibir la iglesia creada a expensas del donante. Así, la representación pictórica de este encuentro milagroso tiene por objeto sellar un intercambio entre Acassuso y el santo toda vez que aquel es ungido del reconocimiento por sus acciones piadosas.

La pintura de donantes tiene la cualidad de condensar en sí misma las intencionalidades de una promoción devocional junto con la exaltación de la personalidad del patrón. Es en este sentido que entendemos que estas imágenes constituyen un factor de identidad, acomodo y representación social que no puede ser escindido de sus connotaciones piadosas. Asimismo, este tipo de imágenes resultan testimonios centrales para nuestro

(septiembre-diciembre 1981): 76-87; Elisa Vargas Lugo "El indio como donante de obras pías" en *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España, siglos XVI al XVIII* (México: Fomento Cultural Banamex, 2005), 105-134.

⁸⁰ La fundación de la capilla de San Isidro en 1706 por Acassuso se vio acrecentada con la de la iglesia de San Nicolás de Bari finalizada en 1733 en la ciudad de Buenos Aires e iniciada casi una década antes.

⁸¹ Las tres esferas de oro son una alusión a las tres bolsas con monedas que el santo arrojó a través de una ventana para salvar a las hijas de su vecino que pretendía empujarlas hacia la prostitución para sufragar la dote con la que casar a las doncellas. Juan Carmona Muela, *Iconografía de los santos* (Madrid: Istmo, 2003), 341-343. Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial: Los Santos* (Buenos Aires: Fundación Tarea, 1992).

análisis pues poseen la doble cualidad de ser documentos, en tanto transmiten información muy valiosa que puede ser cotejada con fuentes documentales. A su vez, estas obras se constituyen en sí mismas como monumentos, pues perduran la memoria de la identidad de un tiempo pretérito por la cual los hombres establecieron vínculos con lo sagrado y con sus pares a través de la eficacia de objetos como el aquí descrito.⁸²

Algo similar sucede con la conocida pintura de José Ruiz de Arellano y su segunda esposa Doña Teodora de Suero y Giles (Fig. 1.6) quienes, como patronos temporales llevaron adelante la conclusión de la iglesia de la Merced de la ciudad de Buenos Aires en donde se encontraba su retrato hasta haber sido trasladado al Museo Histórico Nacional donde se preserva actualmente. La pareja se retrata en homóloga actitud a la de Acassuso, postrados de hinojos ante dicha advocación mariana. Ruiz de Arellano exhibe sobre su capa el escapulario que le augurará un acceso a la salvación por intercesión de la Virgen de la Merced, a quien le presenta la maqueta de la iglesia realizada a su devoción. Postrada frente a él, su segunda esposa, junta sus manos en un gesto de oración y recogimiento piadoso. Ambos son cobijados por el manto protector de la Virgen quien extiende sus brazos y manos sobre el matrimonio como si se dispusiera a tocar sus cabezas en actitud de intercesión.⁸³ Flanquean la escena dos ángeles que sostienen el manto de la Virgen y dos personajes postrados de rodillas en un espacio intermedio entre la Virgen y el matrimonio. Estos dos curiosos personajes, representados en un espacio sombrío parecieran presenciar el milagro de la aparición desde un espacio intermedio entre lo mundano y lo celestial. Ambos personajes han sido identificados como un religioso mercedario y la difunta esposa de Ruiz de Arellano,⁸⁴ quien pareciera atestiguar la existencia de una vida salvífica después de la muerte como si su presencia pareciera reafirmar el carácter virtuoso de su esposo.

Estos y otros retratos comparten el hecho de representar a los patronos con todas las cualidades ejemplares del donante que, hincados de rodillas en el espacio físico y temporal

⁸² Erwin Panofsky, *Estudios sobre iconología* (Madrid: Alianza, 1998).

⁸³ El retrato de Domingo de Acassuso es analizado por Adolfo Luis Ribera en su clásica obra *El retrato en Buenos Aires...* Ribera afirma que una réplica de este cuadro se encuentra en la nueva iglesia de Nicolás de Bari. Este se diferencia del original en estar pintado sobre lienzo y en una breve diferencia en el texto que acompaña la imagen en su cartela. Del mismo modo, Ribera da cuenta de la existencia de una réplica de esta obra en menor tamaño en la iglesia Nuestra Señora de la Merced que se ubica sobre el cancel del vestíbulo, al igual que lo hiciera la pintura original hoy preservada en el Museo Histórico Nacional. Ribera "El retrato en...", 84-85; 100-105.

⁸⁴ Fr. José Brunet. *Los mercedarios en la Argentina* (Buenos Aires:, ARCHIVUM, 1973).

mundano, ofrendaban sus bienes temporales y reverencia a una devoción que, como una aparición milagrosa, se presentaba suspendida ante ellos dispuesta a recibir sus gracias y a ofrecerles su reconocimiento y salvación. En este sentido, como si se tratara de una relación de contraprestación —que Mauss ha definido en su teoría del don—, los patronos eran compensados por su accionar piadoso con la manifestación y protección de la gracia divina.⁸⁵

Sumado a ello, y si tenemos en cuenta que el retrato del matrimonio Ruiz de Arellano se encontraba dispuesto sobre el cancel en el vestíbulo de entrada de la iglesia de la Merced es notable destacar cómo se establecía un polo de poder entre el altar y el retrato de los fundadores. Asimismo, el retrato cobraba prestancia cada vez que al finalizar el oficio religioso, la feligresía se disponía a retirarse no sin antes observar y recordar las cualidades ejemplares de los donantes que habían hecho propicio el sustento del culto en la iglesia conventual de la Merced. Así el retrato de donantes inscribía al patrón en directa relación con la trascendencia y una vez más, al igual que los objetos que aderezaban el espacio de su patrocinio, consumaba su distinción frente al resto de la feligresía.

4. Objetos de culto, distinciones y prácticas de reciprocidad en torno del patronato laico

Hasta el momento hemos observado de qué modo los hombres de la sociedad colonial podían acceder a la posesión de un espacio sagrado como extensión de la propiedad familiar para afianzar su identidad y preservar su memoria. También hemos visto las diversas formas y funciones que los oratorios y capillas debían cumplir junto a las obligaciones y beneficios que se desprendían de su fundación. Por último, hemos avanzado sobre aquellas imágenes en las que el donante, el santo y el edificio religioso se fundían en una estrecha relación de intercambio que tendía un lazo con la trascendencia; toda vez que en el plano social el donante pretendía exhibir su distinción frente a otros vecinos de la sociedad colonial.

Ahora bien, tenemos entonces un edificio fundado, un patrón, un capellán, un núcleo familiar y una comunidad de fieles que buscan recibir el llamado “pasto espiritual”. Para que nuestro mecanismo comience a funcionar es necesario que este espacio religioso sea dotado del debido decoro y ornato para propiciar la liturgia. Es entonces en este apartado que

⁸⁵ Mauss, *Ensayo sobre el don...*

veremos cómo un universo de bienes –imágenes de bulto y de vestir, lienzos, objetos litúrgicos, retablos, alhajas y prendas– fueron dispuestos acorde a las posibilidades de cada uno de estos espacios para promover su culto. A continuación indagaremos mediante qué recursos estos patrones desplegaron diversas estrategias para adquirir objetos de culto y devoción que sirvieran para aderezar estos espacios.

Para comenzar entonces, veamos en detalle qué significaba que estos espacios estuvieran “adornados con decencia”. Esta frase, repetida de manera constante en la documentación sobre licencias de oratorios y capillas de patronato laico, implica que este espacio debía contar con aquellos objetos y paramentos litúrgicos que fueran útiles para asignarle una valoración simbólica acorde al correcto desarrollo del culto.⁸⁶ Por “ornato decente” Domínguez de Sada entendía que todas las cosas que han de servir a la misa deben ser

de especial bondad, calidad y esplendor, porque quiere el Pontífice... que sea singular todo, yá que es singular el Privilegio; de modo, que lo que sería suficiente para otro Templo, no es ornato decente para el Oratorio [...]: este se ha de suplir en el Oratorio con el *especial ornato* con que significará el indultado la estimación que hace de su Privilegio. De aquí es, que se ha de mirar como abuso de los Oratorios que sean inferiores sus adornos à los que tienen sus dueños en su Gavinete, y en su estrado...⁸⁷

El teólogo español establecía una directa relación entre los bienes preservados en las capillas y oratorios y el posicionamiento social y económico del patrón en tanto estos eran índice de la manifestación de su piedad así como de su linaje y capacidades para invertir en el servicio del culto. De este modo, el frecuente testimonio escrito en las actas fundacionales de cuáles serían las imágenes de vestir, lienzos, esculturas, prendas litúrgicas y objetos de culto forma parte tanto del cumplimiento de un requisito como de una exhibición de la posición social y económica del patrón. Así comprendemos los motivos por los cuales en

⁸⁶ Al respecto Erice señalaba que era muy conveniente que “su adorno fuese de especial magnificencia, y esplendor” y contraargumentaba a lo formulado por el teólogo Ligorio sobre que “debe ser mayor el adorno de los oratorios privados que el de las iglesias” al afirmar que “basta el suficiente y regular, pues nada mas se pide en los Indultos, los cuales requisitos son los que se piden para celebrar en las iglesias”. Erice, *Controversias morales sobre...* 44-45.

⁸⁷ Josef Domínguez, *Disertación histórico-canónico-moral sobre el uso de los oratorios domesticos, según los frecuentes indultos apostólicos* (Madrid: imprenta de Pedro Marín 1772), 20-21.

1706 Acassuso asentó en el acta fundacional de su capilla que se comprometía a mandar a hacer una imagen de san Isidro junto con sus vestidos y andas procesionales para fomentar el culto de su capilla,⁸⁸ o bien, la promesa de adquisición realizada por el vecino y hacendado don Antonio Arredondo de “un cajón con un rostro y manos de Ntra S.^a de las Mercedes, unos liensos, y dos frontales de Guadameci, todo lo que conduce el situadista D.ⁿ Juan Santos Ruvio, próximo allegar de la de Potosí”⁸⁹ a través del comercio alto-peruano para su oratorio de San Antonio dependiente de la diócesis de Córdoba en 1800.

No obstante, los agentes laicos contaban con otras estrategias además de la compra para dar ornato a sus capillas con imágenes y objetos litúrgicos. Estas acciones, que exceden la práctica comercial, refieren a intercambios en los que se intersectan relaciones de reciprocidad y prácticas piadosas. Muchas de las imágenes y objetos de culto fueron transferidos desde otros espacios, ya sean laicos –como las habitaciones domésticas del patrono– como religiosos –cuando una capilla se construía en reemplazo de otra anterior–. Veamos por ejemplo cómo el colonizador don Manuel Arguello, se erigió en 1728 como patrón de un oratorio anexado a su estancia rural de las Peñas, que previamente había pertenecido a la orden franciscana.⁹⁰

Una vez en manos de Arguello, el ex-oratorio franciscano mantuvo su antigua dedicación a “Ntra. Sra. de la Purísima”. Con motivo del reconocimiento ocular realizado por el obispado de Córdoba para concederle licencia pública en 1773 sabemos que el oratorio estaba provisto de altar y tarima desde donde el capellán oficiaba la misa y por detrás de él, se disponían tres hornacinas en las que se ubicaban esculturas de devoción entre las que se encontraban

Una Virgen de bulto dorada, del altor de una vara, y una cuarta con corona de plata; Un Crucifijo del altor de una vara; un Señor San Jose del altor de tres cuartas con corona de plata; tres Cuadros en lienzo uno dela

⁸⁸ En el inventario de la sacristía de 1765 se describen las vestimentas del santo como “el vestuario de San Isidro, que se compone de tres capas de raso colorado a flores, dos con galoncito de plata, viejas; y unos botines con lentejuelas, inservibles”. Archivo del Arzobispado de San Isidro (AOSI), Legajo VA 1 transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...* 40.

⁸⁹ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, 1798 “Oratorio de San Antonio”.

⁹⁰ Los Arguello, nobles españoles, habían adquirido su estancia gracias a una merced concedida en 1691 con el objeto de colonizar las tierras de la región y a la cual anexaron las tierras linderas adquiridas al convento franciscano en 1728. Ana Buteler de Antelme, *Estancia las peñas, 400 años de historia y vida* (Córdoba: del copista, 2011), 33-34.

Coronación de la Virgen, uno del Señor de la Columna y el otro del Nazareno...⁹¹

a los que se sumaban diversos objetos de culto, paramentos y vestimenta litúrgica. Así, Arguello abasteció su oratorio con imágenes que despertaban la devoción de su núcleo familiar y de un centenar de feligreses que habitaba dicha estancia y sus inmediaciones.⁹² En este sentido y a sabiendas del amplio número de fieles que necesitaban auxilio espiritual y estaban a su servicio, Arguello fue consciente de la necesidad de mantener el culto a la Inmaculada Concepción de María; devoción que, como ya es sabido, estaba estrechamente vinculada a la orden franciscana. Así, la perduración de esta devoción debe comprenderse como una pequeña estrategia local desplegada por el patrón para garantizar la concurrencia de la feligresía e impartir la evangelización que le correspondía a su función como noble conquistador.⁹³ Es asimismo factible suponer que la elección del patrón fue exitosa pues, de todos los bienes dispuestos por Arguello, la imagen de la Inmaculada Concepción de María – a quién estaba dedicado el oratorio– aún pervive entre los actuales propietarios de la estancia.

Este caso es un pequeño indicador de cuán habitual fueron los intercambios y resignificaciones que atravesaron las imágenes y objetos devocionales en el marco de las fundaciones laicas de oratorios y capillas. La asiduidad de estos intercambios exhibe una serie de prácticas de circulación acotada de objetos que hasta ahora no han sido profundizados por la historia del arte y que, entre otras cosas, evidencia los entramados en los que objetos y sujetos agenciaron diversas prácticas que insertan nuestro problema en dinámicas de complejas relaciones sociales. Con el devenir de su intercambio y movimiento, estos objetos, creados y apropiados en diversas esferas, vieron sucesivamente reconfiguradas sus funciones y valoraciones simbólicas al ingresar a un entorno sagrado.

Uno de los modos en que los hombres podían adquirir imágenes y objetos necesarios para el culto era a través de las obras pías. Estas eran acciones de benevolencia establecidas entre personas que se encontraban vinculadas afectivamente por una pertenencia identitaria

⁹¹ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, oratorio publico Las Peñas, "Inventario de los Ornamentos pertenecientes al Oratorio de las Peñas de propiedad de la Señora Doña Saturnina Garzon de Berrotaran. Dedicado a Nuestra Señora de la Purisima", 1773-1803.

⁹² Para 1778 la estancia de Las Peñas contaba con 11 familias, en total 157 personas, 19 nobles españoles y los demás eran indios, pardos, negros y mulatos, libres y esclavos. Buteler de Antelme. *Estancia las peñas...* 38.

⁹³ Tras la muerte de Juan Arguello en 1765, las tierras de la estancia Las Peñas fueron divididas entre sus dos hijos Andrés y Manuel. Buteler de Antelme. *Estancia Las Peñas...*

que en nuestro caso corresponde al orden cristiano.⁹⁴ Así la obra pía es caracterizada como un acto virtuoso y caritativo que puede adquirir las formas de la limosna o de la donación. Mientras la Real Academia Española define a la limosna como una cosa —especialmente dinero— que se da a otro por misericordia; Covarrubias añade que su ejercicio implica un acto de amor a Dios hacia el pobre.⁹⁵ Por otro lado, desde una perspectiva antropológica Mauss entiende que la limosna es el fruto de una noción moral del don y de la fortuna, por un lado, y de una noción de sacrificio por el otro.⁹⁶ Esto implica pensar que el acto de otorgar una limosna conlleva a resignar graciosamente una parte de las posesiones personales de modo anónimo y en beneficio del fomento de la religión.⁹⁷

Por el otro lado, Covarrubias definió a la donación como aquello que “uno da a otro por escritura pública y la q es irrevocable”.⁹⁸ Así, el don, es decir el objeto entregado, es entendido por Covarrubias como

lo que se da gracioso, sin tener dependencia, ni consideración de que sea en premio o pago de beneficio hecho, o esperanza de retribución. Y por esta causa en rigor, don es un regalo manual, que se ofrece co la mano... y desde estando vos en necesidad, qualquiera cosa podeis tomar, pagándola cuando pudieredes, de todos los demas nos devemos recatar, que jamás dan fin pretesion y dan aguja para sacar reja.⁹⁹

Es preciso destacar que si bien Covarrubias identifica el acto de donar como un gesto gracioso que se hace sin tener dependencia, a la vez admite que existe una cierta necesidad de contribución al afirmar que la donación puede ser saldada. Asimismo el autor nos advierte de la necesidad de estar atentos de aquellos que hacen una entrega o donación aparentemente

⁹⁴ Diccionario del cristianismo, dir. Olivier de la Brosse, Antonin Marie Henry, Philippe Rouillard (Barcelona: Herder, 1986).

⁹⁵ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana, o española* (Madrid: Luis Sanchez impresor, 1611), 525.

⁹⁶ Mauss, *Ensayo sobre el don...*

⁹⁷ Desde una perspectiva histórica, la recolección de limosnas ha sido un tema profusamente estudiado por Barral para la campaña de Buenos Aires y permite comprender cómo se configuró esta práctica en torno del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Sus investigaciones han demostrado cómo los limosneros recorrían diversas zonas para obtener bienes materiales o económicos que sirvieran al sustento de un culto u obra pía particular, como la recolección del dinero necesario para el pago de la dote de una profesión religiosa. María Elena Barral, “Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX” *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, 18, (segundo semestre 1998): 7-35.

⁹⁸ Covarrubias, *Tesoro de la lengua...* 326v.

⁹⁹ Covarrubias, *Tesoro de la lengua...* 326v.

voluntaria con vías a obtener un posterior beneficio, pues esta no sería una verdadera donación. En este punto, la definición de Covarrubias encuentra un punto de quiebre con la teoría del don propuesta por Mauss.

En dicha tesis el antropólogo parte de la premisa de que todo obsequio forma parte de un intercambio, teóricamente voluntario, pero en realidad entregado y devuelto por obligación. De esto se desprende que la donación implica un acto de entrega voluntario que sella una relación de contraprestación en el tiempo y por tanto, una donación forma parte de los ya explicados intercambios por reciprocidad. Es en este punto donde la limosna y la donación encuentran su mayor diferenciación: mientras la primera está vinculada a una entrega anónima y caritativa, la segunda implica necesariamente un cierto reconocimiento social y compensación que, como veremos más adelante, puede adquirir las formas de beneficios materiales, espirituales, sociales y hasta económicos. Para nosotros, ambas acciones contribuyeron a que los patrones laicos pudieran emplear medios para dotar a sus espacios religiosos de las imágenes y objetos de liturgia necesarios para el fomento del culto. Más aún, la práctica de la donación resulta de particular importancia para nosotros pues nos permite entrever los modos en que los diversos agentes establecían redes y sellaban relaciones de pertenencia en torno de la entrega de imágenes y objetos de culto.

Veamos entonces un caso en el que, por ejemplo, los ornamentos de un oratorio público fueron obtenidos mediante la limosna. Frente a la imposibilidad de adquirir las imágenes y ornamentos necesarios para el oratorio público de Santa Lucía, Don Nicolás Braco —en carácter de arrendatario de una quinta homónima ubicada en Buenos Aires— solicitó en 1796 al provisor y vicario general del obispado licencia para pedir limosna en la ciudad y campaña de dicha diócesis. El pedido se justificó en el envejecimiento de “los ornamen^{tos} del oratorio público de Santa Lucía, los vestidos de esta Sagrada imagen” así como de “otros adornos de la capilla”.¹⁰⁰

Con objeto del embellecimiento del oratorio, el canónigo provisor y gobernador en sede vacante, Tubau y Sala concedió su permiso para que el arrendatario recolectara limosnas a devoción de la santa y proveyera “la decencia con que debe mantenerse todo lugar

¹⁰⁰ AGN, sala IX, Culto 6-7-5, carta con fecha 01/12/1796.

destinado al culto divino".¹⁰¹ En este sentido, la itinerancia y solicitud de limosnas en favor de una devoción venerada en un espacio particular proveía los medios necesarios para acceder a la decencia del culto. De este modo, se inició una economía espiritual que tendió a establecer lazos de pertenencia entre los limosneros, vecinos piadosos y este hombre que – como rasgo de caridad– asumía, al menos temporalmente, la función de patrón en torno de esta devoción.¹⁰²

Analicemos ahora sí, de qué modo se propiciaba la práctica de donación de imágenes. Como hemos dicho más arriba, la donación consistía en un tipo de intercambio por reciprocidad que tendía a sellar una relación duradera en el tiempo entre el donante y un espacio religioso a través del cual el donante esperaba recibir ciertas compensaciones. Es por este aspecto –y por su cotidianeidad en la práctica de los vecinos de la sociedad colonial– que la donación reviste una especial importancia para nosotros. El acto de donar, como explicamos más arriba estuvo estrechamente vinculado a la caracterización virtuosa del sujeto, y por tanto a los modos de componer su identidad y su pertenencia a la sociedad colonial. Es en esta carrera por el reconocimiento que ciertos vecinos, sujetos a la mirada de sus pares, buscaron distinguirse mediante la donación de imágenes y objetos de culto, así como la dotación de retablos y altares en espacios religiosos a partir de los cuales pudieran sellar su identidad.

Al respecto, los inventarios de capillas y parroquias constituyen una fuente documental ineludible, pues exhiben las numerosas donaciones realizadas por la feligresía. Allí, abundan las referencias a imágenes y objetos de culto y devoción que nos permite reconstruir su derrotero y biografía. Analicemos, por ejemplo, la información que nos provee el inventario de la iglesia de San Isidro, realizado en 1765 por su capellán:

¹⁰¹ AGN, sala IX, Culto 6-7-5, carta con fecha 10/12/1796.

¹⁰² Mauss, *Ensayo sobre el...* 103. Algo similar sucedía con las limosnas recolectadas y las donaciones aportadas de su propio patrimonio por el mayordomo de la iglesia de San Nicolás de Bari con motivo de la creación de un nuevo "retablo mayor dorado y pintado, que tuvo de costo 1300 pesos y como la intención del ecónomo fue siempre no gravar ni pensionar a la iglesia en esta ni en otras distintas obras que ha hecho sino valerse de la caridad y a favor de los fieles constituyéndose a pedir las limosnas que sufragasen en algún modo estas obras como lo ha verificado siempre, poniendo siempre alguna parte de su propio peculio... Igualmente se costearon en este tiempo de limosna un banquillo para el nicho de San Nicolás, dos frontales para los laterales que aunque el género lo había en la iglesia, no había forros, ni otros... que se costearon en casas del ecónomo como juntamente las hechuras." AGN, sala IX, Culto 4-8-2, 1818-1821.

en el nicho principal del altar [de] una imagen de bulto del glorioso San Isidro, exquisita, que la dio para su culto el Sr. Dr. Don Miguel Joseph de Riglos, actual dignidad de Arcediano de la Santa Iglesia Catedral de Buenos Aires [junto con] una tarjeta de madera dorada en [la] que están puestas las indulgencias de San Isidro.¹⁰³ (Fig. 1.7)

A primera vista pareciera que el arcediano Riglos —que había sido párroco de San Isidro—¹⁰⁴ tuvo intención de fomentar el culto al santo con la dotación a la parroquia de una nueva imagen de apariencia “exquisita” en sustitución de la imagen de vestir anterior “vieja y apolillada” que Acassuso había donado años antes con motivo de la fundación de la capilla.¹⁰⁵ No obstante, en este período existían profundas tensiones entre el clero secular y los patrones laicos en torno de las propiedades de estos edificios, sus rentas y de los bienes allí alojados; pleito al que la capilla de San Isidro y las estrategias agenciadas con las donaciones de sus imágenes no fueron ajenas.¹⁰⁶

Como hemos señalado previamente, muchas de estas capillas de patronato laico fueron erigidas en parroquias o viceparroquias, tal como aconteciera en San Isidro en 1730 con motivo de la expansión territorial de Buenos Aires. En este sentido, el reemplazo de la imagen del santo patrón por el arcediano Riglos reviste una acción más compleja, que indicaría la sustitución de un objeto central para el culto —como lo era la imagen tutelar— de propiedad del patronato laico por otro de pertenencia parroquial y diocesana. Es decir que no

¹⁰³ AOSI, Legajo VA 1 transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...43*.

¹⁰⁴ Miguel José de Riglos fue párroco de San Isidro entre 1747 y 1754 y luego ejerció diversos cargos en el obispado de Buenos Aires. CFR. Pedro Oeyen, *La capilla y la capellanía de San Isidro tienen historia 1706-1906* (Buenos Aires: Sanmartino, 2012) y Udaondo, *Diccionario Biográfico colonial...754-755*. El título de arcediano era sólo honorífico y se concedía al que ocupaba el segundo lugar en el Cabildo Eclesiástico.

¹⁰⁵ AOSI, Legajo VA 1 transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...44*.

¹⁰⁶ Por ejemplo, la distribución de beneficios económicos entre el capellán y el patrón se vio alterada cuando las capillas se transformaron en sede de parroquias o vice-parroquias. A partir de entonces, un párroco designado por la curia compartió con estos capellanes los derechos de limosnas, las instalaciones de la capilla y el empleo de los objetos de culto, mientras que en torno de su propiedad y la de los objetos de culto allí alojados se establecieron una serie de tensiones y superposiciones entre la familia patrona y la autoridad diocesana que fueron aumentando conforme avanzó el siglo. Por ejemplo, para el caso de San Isidro y a partir de su nombramiento en 1730 como parroquia rural, los bienes de la capilla y la capellanía (edificio, tierras, imágenes, muebles y paramentos) siguieron siendo propiedad de la iglesia familiar y permanecerían bajo el control del linaje a excepción de la pila bautismal y una alacena que contenía los óleos sagrados que pertenecían a la propiedad diocesana. Este tema fue abordado en relación con los pleitos en torno a objetos de culto y devoción en: Vanina Scocchera, “Hoy por Ti, mañana por mí: devoción, donaciones de imágenes y retribuciones en la iglesia de San Isidro entre el siglo XVIII y mediados del XIX” *Imagen/Deseo. Placer, devoción y consumo en las artes* (Buenos Aires: CAIA, 2015), 149-162; “Donación de imágenes y reciprocidad en San Isidro (Buenos Aires, s. XVIII-XIX)” *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 47 (2016): 23-37.

se trataría tan sólo del cambio de una imagen deteriorada por una nueva, sino de los modos en que mediante la posesión de estos objetos se reconfiguraban los vínculos de poder. Tanto la imagen de vestir de san Isidro, donada a la capilla por Acassuso, como la escultura de bulto del mismo santo, donada a la parroquia por Riglos, fueron objeto de intereses enfrentados que lentamente comenzaron a evidenciar el avance de la propiedad diocesana en detrimento de los espacios de poder del patronato laico.¹⁰⁷ La sustitución iniciada por Riglos no habría terminado allí pues en 1768 –tan sólo tres años después– la parroquia fue ampliamente modificada con

un retablo de cedro dorado que llena el frente de la capilla mayor de alto y ancho, el que dio el Sr. Arcediano Dr. Dn. Miguel José de Riglos, en el cual está un nicho en el medio, asimismo tallado y dorado (...) [donde] está una imagen de bulto del glorioso San Isidro Labrador exquisita, que la dio para su culto.¹⁰⁸

Casi en un programa de remodelación que exhibía los nuevos adornos aportados a la parroquia, esta donación fue completada por la construcción de otro compuesto a partir de los fragmentos de un retablo antiguo –anteriormente cedido por el capellán Delgado–. En este nuevo retablo se colocó “una hermosa imagen de Santa María de la Cabeza, vestida de griseta aplomada con toca de clarín, un jarrito de cristal y diadema de palo dorado, la que dio dicho Sr. arcediano”.¹⁰⁹ (Fig. 1.8)

¹⁰⁷ Debido a las capacidades activas que las imágenes de este santo tuvieron en su contexto de culto, los inventarios exhiben la coexistencia de ambas imágenes entre 1765 y 1778, aunque no podemos saber si ambas estuvieron al servicio del culto al mismo tiempo. AOSI, Legajo VA 1 “Inventario de bienes de la Iglesia de San Isidro de 1765” en Oeyen, *La capilla y capellania...* 36-64 y AOSI, Leg. VA 1, “Inventario de bienes de la Iglesia de San Isidro de 1768” transcripto en Oeyen, *La capilla y capellania...* 68-83. Será después de 1775 que la imagen de san Isidro donada por Acassuso deje de resultar significativa para la población y a partir de esa fecha se convierta en una imagen olvidada que sólo podemos recuperar a través de los documentos. AOSI, Legajo VA 1 “Inventario de bienes de la Iglesia de San Isidro de 1765” transcripto en Oeyen, *La capilla y capellania...* 36-64 y AOSI, Leg. VA 1, “Inventario de bienes de la Iglesia de San Isidro de 1768” transcripto en Oeyen, *La capilla y capellania...* 68-83

¹⁰⁸ AOSI, Legajo VA 1 “Inventario de bienes de 1765” transcripto en Oeyen, *La capilla y capellania...* 77.

¹⁰⁹ La sustitución de objetos antiguos por otros nuevos para mejor adorno del culto fue habitual y frecuentemente estuvo vinculada a obras pías como la limosna y la donación que en el plano social exhibían la distinción del donante. Con motivo de la presentación de cuentas de su administración como mayordomo ecónomo de la parroquia de San Nicolás de Bari, Don Antonio Miguel Moreno señalaba en 1806 la sustitución del retablo mayor “antiquísimo, indecente e incapaz de subsistir por estar las más de las maderas apolilladas” por uno nuevo “de buena madera, talla moderna, dorado el sagrario y nicho del santo patrón y pintado de blanco todo el” junto a la construcción de nuevos retablos laterales, confesionarios y el fomento a nuevas celebraciones y misas costeadas por las limosnas que había recolectado. El mayordomo afirmaba había sido reelegido en su cargo que por las mejoras en la iglesia realizadas durante su función ya que “no ha permitido por su honor

El contrapunto de la aparente caridad de Riglos al fomentar el culto en la parroquia de San Isidro o bien, la pretensión de compensación por tan cuantiosas dádivas, queda explicitado en una carta presentada al obispado en 1780. Allí, con motivo de presentar su postulación para deán de Buenos Aires, Riglos detalló todas las donaciones realizadas a la parroquia de San Isidro, como una de las fundamentaciones de su idoneidad:

Despues, que para adorno de la Iglesia de Sn Isidro, hize traer de esa Villa de Madrid, una Imagen del Sto para colocarle conlamayor desencia, porque avia mui poca en dha Parroquia, por su pobresa: compré al rector de este Colegio un Retablo dorado, en dos mil y quinientos pesos, poniendole tambien Altar separado a Sta Maria la Cavesa su gloriosa esposa: cuia funcion de colocacion costé tambien de mi proprio dinero, y se hizo con grande edificacion de toda aquella feligressia.¹¹⁰

Pareciera que en lugar de tratarse de una donación graciosa sin beneficio, las acciones emprendidas por Riglos para la renovación de los retablos de la iglesia y la donación de imágenes habrían tenido por objeto su reconocimiento entre los integrantes del clero secular. Así, el arcediano consideró que las dotaciones que realizó en beneficio de la parroquia —y en detrimento del patronato laico— serían estimadas por las autoridades eclesiásticas que evaluaran su candidatura, acorde a la política episcopal imperante respecto de los patronatos laicos y la incómoda superposición que ya hemos mencionado existía entre uno y otro.

Sumado a ello, la presencia de los objetos donados por Riglos en la parroquia, identificables por una cartela, y su retrato como canónigo eran bienes simbólicos de cuán digno y merecedor el arcediano sugería ser acorde a las virtudes cristianas para la función pastoral en cuestión (Fig. 1.9).¹¹¹ Esta era la contraprestación que Riglos buscaba obtener en

propio que se noten fallas en el servicio de este templo" [el subrayado es nuestro]. AGN, sala IX, Culto 6-7-7, 1806-1810 y sala X, Culto 4-8-2, 1818-1821.

¹¹⁰ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de Buenos Aires, Legajo 305, Carta de Miguel José de Riglos a Julián de Arriaga, 22/03/70, quejándose porque no le dieron el deanato y se lo dieron a Andújar. Agradezco este dato al Dr. Di Stefano.

¹¹¹ Este retrato debe haber sido realizado entre 1772 (fecha a partir de la que Salas está activo en Buenos Aires) y 1794 (año del fallecimiento de Riglos). Para más datos sobre José de Salas y su actuación en Buenos Aires se puede consultar: Adolfo Luis Ribera, "La Pintura" en *Historia general del arte...* 71-72. Una práctica tendiente a la distinción a través del empleo de imágenes fue analizado por Siracusano respecto del cura doctrinero José de Arellano quien encarga una serie de lienzos para la iglesia de Carabuco en 1683, a partir de la cual, la representación de la fiesta, la recurrencia a las borracheras y los excesos vendrían a sembrar sospechas sobre las conductas de los indios en contraposición a las del cura, acusado de irregularidades en los fines doctrinales.

tanto, como afirma Mauss, todo obsequio debía ser retribuido. No obstante los esfuerzos de su caridad y la búsqueda de compensación por tan costosas y valiosas donaciones, estos no alcanzaron para que fuera promovido a la dignidad episcopal de Buenos Aires.¹¹²

El caso aquí presentado del arcediano Riglos exhibe los modos en que la práctica de donación debió ser contraprestada por algún tipo de beneficio o retribución que sellara el aspecto recíproco del intercambio. Por el otro lado, y desde una perspectiva que involucra a los objetos, este caso resulta interesante al menos por dos factores: el primero de ellos consiste en comprender cómo los vaivenes políticos, culturales e históricos afectaron la vida de estos objetos. El segundo aspecto, y en directa relación con el anterior, implica pensar cómo a partir de la biografía de estos objetos nos encontramos con superposiciones de unas imágenes por otras. Así, mientras unas imágenes parecieran introducirse para revitalizar cultos y fervores entre la feligresía, otras son destinadas a desaparecer. Es justamente esta ausencia, la que a lo largo de esta tesis nos proponemos recomponer en un cruce entre fuentes documentales e imágenes supervivientes.

Por otro lado, si de superposiciones se trata, este caso nos permitió comprender algunos de los modos en que el clero secular lentamente se enfrentó al patronato laico hasta reducirlo. Debido a sus cualidades simbólicas, las imágenes que aquí nos ocuparon no fueron ajenas a esta serie de pleitos y tensiones. Son justamente estos episodios, los de disputas y enfrentamientos entre los grupos de agentes que venimos analizando a lo largo de este capítulo, los que nos permitirán comprender más claramente de qué modo los objetos de culto resultaron ser bienes polisémicos y dotados de múltiples cualidades.

Veamos entonces otro caso de un pleito que involucró esta vez a un obispo y un gobernador. Una estrategia similar a la de Riglos, es decir, de exaltación personal mediante sus donaciones, fue desplegada tiempo atrás por el obispo de Buenos Aires (1765-1776), Manuel Antonio de la Torre. El obispo había sido acusado por el gobernador Ceballos de mantener negocios impropios y de codicia. En esa ocasión, de la Torre realizó un extenso descargo en su defensa en el que exhibió pruebas de las sendas donaciones que había

Gabriela Siracusano, "Notas para detener el 'escándalo': fiesta, color e idolatría en el Virreinato del Perú" en Siracusano, G. (ed.) *La paleta del espanto* (Buenos Aires: UNSAM, 2010), 97-106.

¹¹² El arcediano Riglos fue propuesto siete veces para los obispados de Santa Cruz de la Sierra, Buenos Aires, Cuzco, Concepción de Chile y Paraguay. Avellá Chafer, *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires. Tomo I: 1580-1900* (Buenos Aires: Arzobispado de Buenos Aires, 1983), 152.

realizado durante sus años como obispo en el Paraguay, que alcanzaban la suma de catorce mil cuatrocientos pesos.¹¹³ Para limpiar su imagen, el obispo encabezó su “currículum de benefactor” con una reflexión sobre el carácter gracioso y desinteresado del don, no obstante apuntaba que

Hai veces en q es forzoso decir uno de si mismo sin contravenir al Evangelio: Yo bien sé que según el precepto de JesuChristo deben quedar tan escondidas aquellas obras, en que principalmente se demuestra el desinterés y desapego de los bienes terrestres, que, ni aun la mano siniestra deve saver lo que ejecuta la derecha por el impulso de la misericordia. Pero también sè, que por otra parte el mismo Divino Maestro nos enseña, y amonesta, que hai casos, en que es preciso hacer brillar la luz de la caridad, para que, viendo todas las buenas obras, que ilumina, glorifiquen al P^o Celestial, de quien descende todo bien; y no dudo, que en las circunstancias, de verme rebestido con el sanvenito de la codicia, tan repugnante al carácter de mi Dignidad, me calificarian todos por indolente, si dejara de hacer publicas las obras que me indemnizan de tan indecorosa nota.¹¹⁴

A continuación de estas palabras, como muestra de su caritativo accionar y antítesis de su supuesta codicia, el obispo exhibió detalladas cuentas e inventarios de los bienes que había donado a la diócesis del Paraguay. Entre otros documentos compilados en su defensa, de la Torre adjuntó certificados del mayordomo catedralicio donde habían sido inventariada una amplia cantidad de vestimenta litúrgica, ropa blanca, sacras, un órgano con tribuna, cajoneras con la imagen de la Virgen estofada para la sacristía y sala capitular de la iglesia catedral que había donado en el Paraguay y declaraba que todo lo hacía para servir a su majestad, el rey. Sumado a ello, el prelado adjuntó como testimonio probatorio cartas de párrocos y vice-párrocos de su diócesis en las que le agradecían el socorro de pobres y el envío de objetos de liturgia necesarios –ternos, libros parroquiales y pilas bautismales– para su correcto ministerio.

¹¹³ Si consideramos que el sueldo anual de un obispo era de veinte mil pesos podremos medir la magnitud de dicha donación. AGN, sala IX, Culto 15-2-2, 1768-69.

¹¹⁴ AGN, sala IX, Culto 15-2-2, 1768-69.

Sin contradicción aparente entre su intachable caridad y el inventario de sus donaciones, con esta presentación de la Torre dejó por escrito una clara prueba de su generosidad a la vez que ridiculizaba los argumentos de su opositor. Así, las cuantiosas donaciones realizadas por de la Torre parecieran haber dado sus frutos, o su recompensa, al haber servido como defensa indiscutible a las acusaciones de codicia del gobernador.

Evidentemente su carácter virtuoso tampoco debe haber pasado incluido en Buenos Aires, ya que, si bien no nos constan las donaciones que hubiera podido realizar en este obispado, la iglesia de Nuestra Señora de Bari exhibía entre sus bienes un retrato pintado del obispo de la Torre junto a otro del rey Fernando III representado como santo (Fig. 1.10).¹¹⁵ Estas imágenes resultarían un indicador del patrocinio real y protección eclesiástica del prelado tras el nombramiento de la antigua capilla –fundada en 1733 a expensas del patronato laico de Acassuso– como parroquia diocesana en 1769.¹¹⁶ Al igual que lo acontecido con Riglos, nos encontramos frente a una donación de un integrante del clero secular que tuvo por objeto rivalizar directamente con el patronato laico.

De este modo, con sus donaciones Riglos y de la Torre dotaron de manera simultánea dos espacios de culto cuya fundación había corrido a expensas de Domingo de Acassuso como patrono laico y que, de algún modo, compitieron con las dotaciones de sus herederos. Así, la sustitución de imágenes y objetos emprendida por Riglos en San Isidro entre 1765 y 1768, y la dotación del retrato del rey junto al del recientemente electo obispo de la Torre en San Nicolás de Bari, erigida como parroquia en 1769 por el mitrado, eran estrategias desplegadas a partir de imágenes que afianzaban la presencia del patronato real y del clero

¹¹⁵ El retrato al óleo del canónigo y el del rey formaban parte del inventario de la iglesia de San Nicolás de Bari realizado en 1818. AGN, sala X, Culto 4-8-2, 1818-1821. Ribera señala que existieron dos retratos del obispo: uno de ellos que actualmente se encuentra en la catedral de Buenos Aires y cuyo encargo corresponde a 1786 y otro que fue donado por Rafael Trelles en 1856 al Museo Público y posteriormente cedido al Museo Histórico Nacional, donde se encuentra en la actualidad. El autor afirma que este retrato es el mismo que aparece en la tasación de los bienes testamentarios de Manuel Martínez de Ochavagía en 1797. Si bien Ribera considera imposible la existencia de un tercer retrato del obispo, es factible que esta pintura haya sido donada o posteriormente cedida a San Nicolás de Bari. Ribera “La Pintura” en *Historia general del arte...* 138; *El retrato en Buenos Aires...* 72-73.

¹¹⁶ En lo que respecta a la administración diocesana, el 3 de noviembre de 1769 el obispo de la Torre reorganizó el curato de la catedral creando las parroquias de San Nicolás de Bari, Nuestra Señora de la Concepción del Alto de San Pedro, Nuestra Señora de Montserrat, Nuestra Señora de la Piedad y de Nuestra Señora del Socorro.

secular en detrimento del patronato laico por entonces en manos de los descendientes de Acassuso.¹¹⁷ Un enfrentamiento entre imágenes había comenzado.

En este sentido, el retrato del rey y el retrato del obispo de la Torre, ubicados en la iglesia de San Nicolás de Bari, exhibían el poderío y la unidad del patronato real y el clero secular, encarnados en los dos personajes. La disposición de este par de retratos en la entonces parroquia, y que fuera el antiguo patronato de Domingo de Acassuso, pareciera haber sido una respuesta directa al lienzo que representaba a este último en el acto de ofrecer la maqueta de su capilla a san Nicolás. Es de este modo cómo dos imágenes se superpusieron conforme el clero secular desplazó a los laicos de sus antiguos espacios de distinción. Es a partir de entonces cuando, fortalecido el clero en el último cuarto del siglo XVIII, los retratos del canónigo Riglos y del obispo de la Torre, condensaron la eficacia de exaltar a dichos personajes por su carácter virtuoso y ejemplar como donantes. Cualidades que, de un modo semejante a lo que hemos analizado en los retratos de los patronos laicos Acassuso y Ruiz de Arellano, fueron imprimadas en los lienzos con la composición de su imagen moral como agentes de distinción del clero secular rioplatense.

Hasta el momento hemos presentado sucesivamente dos casos que giraron en torno de cómo la superposición de propiedades entre el clero secular y el patronato laico afectó a la vida de los objetos e imágenes de culto. Avancemos entonces un casillero más en este enfrentamiento y veamos qué sucedió finalmente con las imágenes cuando un patronato laico desapareció. Nos referimos precisamente al momento en que una capilla u oratorio de patronato laico quedaba sin herederos ni sucesores que se hiciesen cargo de su administración. Asimismo, y debido a la particular complejidad de este caso, veremos cómo estos objetos de culto atravesaron un movimiento desde un patronato laico hasta pasar a dominio del clero secular. Por último, y mediante una lógica de redistribución analizaremos el modo en que estos mismos objetos fueron reasignados a un nuevo patronato laico, creado en reemplazo del anterior a manos ahora de un nuevo patrón, ávido de reconocimiento social.

En 1810 el vecino cordobés don Manuel Bernardo Orihuela inició una solicitud al obispado por la cual propuso erigir una capilla pública en reemplazo de la por entonces

¹¹⁷ Sumado a ello es preciso aclarar que la presencia del patronato laico comenzaba a evidenciar signos de resquebrajamiento entre los sucesores de Domingo de Acassuso por una disputa sucesoria que en 1765 implicó la quita del derecho del patronato entre descendientes del antiguo patrono. Para más datos sobre la línea sucesoria del patronato laico fundado por Acassuso ver: Di Stefano "Origen, administración y muerte...".

abandonada Capilla “que llamaban de Ramallo”, frente a la necesidad espiritual de la feligresía rural. Mientras avanzaba en la construcción del nuevo edificio, Orihuela requirió al provisor y vicario del obispado en sede vacante de la diócesis de Córdoba que se le entregara una imagen de Nuestra Señora Purísima y los paramentos sagrados que pertenecían a la destruida capilla para abastecer el oratorio público que él edificara. El nuevo patrón solicitó al obispo le entregara los antiguos bienes que habían existido en la destruida capilla que se proponía reemplazar.¹¹⁸ No obstante, el provisor y gobernador del obispado informó a Orihuela que los bienes solicitados habían sido asignados tiempo atrás al servicio de la vice-parroquia de Nuestra Señora de los Remedios por indicación del entonces obispo.

Lo anterior equivale a decir que una vez desaparecido el patrón y los sucesores de la antigua capilla de Ramallo, los bienes allí encontrados fueron absorbidos por el clero secular cordobés. El clero, a su vez, asumió la propiedad sobre aquellos bienes y dispuso su redistribución entre las parroquias y vice-parroquias de su jurisdicción. Una vez presentado el reclamo de Orihuela, en tanto reemplazante del patronato anterior, solicitó los bienes en la forma que hemos mencionado más arriba y posteriormente, el provisor y gobernador del obispado le concedió el permiso para la recepción de los objetos de culto solicitados. Así, una serie de ornamentos, vasos sagrados y una imagen de vestir de la Virgen de la Purísima fueron reclamados para ser extraídos de la vice-parroquia de Nuestra Señora de los Remedios.¹¹⁹ Una vez noticiado de la redistribución otorgada por el provisor, el cura rector de la parroquia entregó en 1817 a Orihuela, en carácter de patrón de la nueva capilla algunos objetos litúrgicos —como candeleros, incensarios, vinajeras, un cáliz y portaviáticos—, prendas

¹¹⁸ Estas prácticas parecen haber sido habituales si recordamos el caso citado por Di Stefano respecto de las acciones emprendidas por Gualberto de la Vega al tratar de despojar a la familia Roldán del derecho de patronato, primero disputándoles el control de la antigua capilla y más tarde fundando una nueva para sustituir la antigua y arruinada. El autor asigna estas acciones a la búsqueda de prestigio por de la Vega como una vía para completar su estatus económico; pues habría visto en el patronato de los Roldán un instrumento para su distinción social. Di Stefano, “La iglesia propia...” 185.

¹¹⁹ Si como explicamos antes, las capillas y oratorios bajo patronato laico tenían un régimen de propiedad heredable, lo sucedido con la capilla de Ramallo corresponde a una pérdida del patronato en favor del obispado, ya que, de no haber herederos, la propiedad y todos los bienes en ella contenidos pasaron a pertenecer a la institución eclesiástica que, en uso de su derecho, dispuso la redistribución de dichos bienes. Esta práctica, como hemos explicado en el apartado anterior, resultaba habitual dentro de las administraciones diocesanas.

rituales y un “nicho con Nuestra Señora con su coronita de plata, chico, que es el limosnero”¹²⁰ que habían sido de la antigua capilla de Ramallo.

Antes de avanzar en el modo en que los hechos se desencadenaron, permítasenos aquí una breve digresión sobre la relación que se establecía entre la imagen de culto y el limosnero de la Purísima que hemos mencionado. Como solía suceder en estos casos, un limosnero era una pequeña urna en la que se depositaba el dinero recolectado en favor de una devoción y que se empleaba para el sustento del culto. A la luz de las prácticas piadosas de la feligresía, el limosnero entregado a Orihuela y descrito por su capellán en una carta enviada a aquel, además de consistir en una urna portaba y preservaba una imagen pequeña que replicaba la imagen de culto tutelar del nuevo oratorio y que sería beneficiaria de dicha recolección. Así, la imagen itinerante se presentaba como una versión metonímica de la imagen titular. De este modo, pareciera que esta pequeña imagen buscara condensar, recordar y transmitir en su peregrinar las cualidades simbólicas de la escultura que pretendía replicar.

Pero volvamos entonces a nuestro caso. Los movimientos enunciados hasta aquí exhiben los complejos modos en que estos objetos atravesaron diversas propiedades: en primer lugar, estos bienes formaron parte del patronato laico de Ramallo y, tras la destrucción de la capilla de patronato laico, fueron absorbidos por el obispado. Una vez incorporados a la propiedad episcopal, estos objetos iniciaron un proceso de redistribución que los destinó a la mencionada vice-parroquia de Nuestra Señora de los Remedios para que luego, aquellos objetos supervivientes, fueran entregados Orihuela, como nuevo patrón laico que propuso erigir una capilla en reemplazo del desaparecido patronato laico de Ramallo y de la cual solicitó la restitución de sus bienes.¹²¹

La antigua capilla de Ramallo contaba con dos imágenes de la Virgen: una pequeña, como limosnero y una mayor, de vestir, que era objeto del culto de la feligresía y que Orihuela reclamó insistentemente junto a su capellán, que en una carta escrita a su patrón le confesó que “Todos los días la espero con ansias por q^e la devocion q^e tomé á esta Señora

¹²⁰ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, Licencia para oratorio de Manuel Bernardo Orihuela, f. 9v.

¹²¹ De este modo, la itinerancia de estos objetos podría ser resumida como propiedad laica- propiedad diocesana- propiedad laica. Estos procesos de movilidad entre distintas esferas corresponden a sucesivos procesos de singularización y mercantilización que reconfiguran las valoraciones y percepciones sobre los objetos. Kopytoff, “La biografía cultural...”.

desde niño, me hace desear el gusto de tenerla en mi oratorio algun tiempo y ambos estaremos contentos: Ud con la chica y yo con la grande [...]”.¹²² A pesar de los cándidos deseos del capellán y de la obstinación del patrón, la imagen de la Virgen con su corona y otros objetos de utilidad para la capilla —una araña y una campana— no fueron entregados.¹²³

En 1836 Orihuela volvió a tener noticias de sus objetos y denunció que el por entonces vicario capitular había reasignado una de las campanas —que veinte años atrás le habían sido concedidas para su oratorio y nunca había retirado— al mayordomo de otra “capillita del alto” ubicada en las cercanías del curato de Santa Rosa. Orihuela, en carácter de vecino y patrón laico, reconoció esta cesión como un hecho por demás ofensivo ya que el vicario las había dado “p^r un golpe de autor^d [autoridad] al Negro Santos de la Capillita del Alto, antes q^c al Leg^{mo} [legítimo] Patrón”.¹²⁴ Evidentemente, Orihuela apeló a la jerarquía de castas y derechos de patronato propios del antiguo régimen, al concebir como una injusticia que el mayordomo Santos hiciera uso de la imagen de la Virgen y las campanas que a él se le habían concedido y argumentaba que

No puede ocultarse a VS la violencia y fuerza, q^c en ello se me irroga y menos puede ocultarse la pifiante y depresiva disposicⁿ de VS a q^c en vez de disponer su entrega al leg^{mo} patrón territorial, defraudarsela á favor de un Negro sin titulo ni dro [derecho] alguno, como lo ha practicado VS p^r ultimo desahogo de su arbitrariedad con un hecho al parecer tan estudioso, como escandaloso.¹²⁵

Con estas palabras, Orihuela no sólo reclamó la entrega de los objetos que —ahora sabía— estaban en manos de este mayordomo, sino que denunció la parcialidad del vicario en tanto juez y beneficiario, pues afirmó que sus acciones respondían a intereses personales.¹²⁶

¹²² AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, Licencia para oratorio de Manuel Bernardo Orihuela, f. 13 r.

¹²³ A la lista de bienes faltantes se agregaban otros que aparentemente habían sido sustraídos por otros agentes laicos que, quizás al momento de la destrucción de la capilla retiraron elementos que correspondían al entorno familiar. El documento menciona la ausencia de unas andas procesionales, un escaño y alfombra de felpa.

¹²⁴ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, Licencia para oratorio de Manuel Bernardo Orihuela, f. 16r.

¹²⁵ AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, Licencia para oratorio de Manuel Bernardo Orihuela, f. 15v.

¹²⁶ Orihuela señala que la preferencia desplegada por el vicario en desmedro de su persona se debía a un conflicto de intereses entre este último y el sobrino de aquel respecto de la concesión de la campana en cuestión. Don Emilio Rodríguez era sobrino del vicario y patrón de un oratorio en el partido de San Vicente que pretendía adquirir la campana de la extinta capilla de Ramallo. Una vez que ésta fue concedida a Orihuela —y en tanto éste

El caso aquí presentado exhibe un movimiento cuasi-circular en torno al recorrido que atravesaron estos objetos de culto entre las esferas laicas, episcopales para nuevamente, mediante un proceso de redistribución volver hacia el patronato laico de Orihuela. El acontecimiento comprende, asimismo, una excepcionalidad en tanto Orihuela aparentemente nunca retiró la totalidad de los bienes que le habían sido asignados y por lo cual inicia un pleito con el vicario. Este último aspecto resulta curioso en tanto expone cómo el patrón ve deslucidas sus cualidades ejemplares y distintivas como donante al tomar noticia de que un cargo de cierto prestigio, como lo era el de mayordomo, era ocupado en período independiente por una persona que él consideraba racialmente inferior. Por lo tanto, las tensiones aquí expuestas en torno a la propiedad de estos objetos de culto dejan entrever la importancia que en materia práctica y social tenían en el marco de una aparente competencia entre las diversas capillas, oratorios y vice-parroquias que configuraban la religiosidad en el entorno rural cordobés.

5. Imágenes que vuelven a casa. Retiros de objetos de culto

Hasta aquí hemos mostrado lo acontecido con objetos de culto cuando los intereses del clero secular ejercieron su influjo sobre espacios religiosos cuya impronta era propia del patronato laico. El proceso por el cual el clero secular avanzó sobre las propiedades del patronato laico fue lento y complejo y abarcó desde el último cuarto del siglo XVIII hasta al menos mediados del siglo XIX. En este sentido, y si bien abordaremos una serie de casos que exceden temporalmente nuestro marco, consideramos pertinente establecer una breve aproximación a este hecho pues implica pensar en un arco temporal de apogeo y caída durante el cual las imágenes y objetos de culto atravesaron sucesivas modificaciones en torno de su propiedad e intercambio. El presente apartado se propone considerar en profundidad las acciones desplegadas por laicos a partir de la disolución de sus patronatos y de sus lazos identitarios frente al avance del clero secular. Mediante esta aproximación intentaremos comprender ciertas dinámicas que terminaron por distanciar a los objetos de culto de

se demoró en retirarla de la viceparroquia de NS de los Remedios— el vicario, imposibilitado de asignarla a su sobrino, decidió entregarla al mayordomo de la capillita del alto. AAC, Legajo 7 Fundación y creación de oratorios, tomo 1, Licencia para oratorio de Manuel Bernardo Orihuela, ff. 14-16.

espacios religiosos, como capillas y oratorios, que otrora habían servido a la obtención de sendos beneficios de sus patronos y donantes: una red entre objetos y sujetos comenzaba a resquebrajarse.

En contraposición a las diversas estrategias desplegadas por agentes laicos para adquirir objetos de culto para dotar sus espacios religiosos –tales como la limosna, la obtención de donaciones, el reclamo por bienes de otras capillas u oratorios o el eventual acceso a redistribuciones–, a continuación presentaremos una serie de casos que refieren a un movimiento inverso. Nos referimos especialmente a retiros o solicitudes de devolución de objetos de culto por determinados agentes laicos que previamente habían ofrecido sus donaciones a espacios religiosos. Entendemos que estas acciones estuvieron vinculadas tanto a pujas de poder como a controversias familiares e identitarias por las cuales los individuos decidieron, en ocasiones con grandes discusiones de por medio, reasignar estos objetos a una esfera doméstica. En contraposición a lo que hemos analizado hasta ahora, recorreremos un camino inverso para conocer la itinerancia desde espacios religiosos hacia espacios domésticos, y haremos hincapié en las argumentaciones planteadas para justificar estos movimientos. Será entonces a partir del retiro y restitución de estos objetos al entorno doméstico, que nos enfrentamos nuevamente con una ausencia del objeto y un silencio documental que nos impide avanzar sobre su vida al interior del hogar. En este sentido, los vestigios de la antigua presencia de estos objetos en los espacios de culto serán tema de este apartado.

Por otro lado, el hecho de que un donante se sintiera con la libertad de solicitar la restitución de bienes que previamente había donado nos interpela a que revisemos nuestra definición de donación. Si como dijimos antes, la donación se entendió como una entrega seguida de una retribución, en este apartado veremos que, en ciertos casos, la entrega no fue comprendida más que como una concesión temporal. Así, con la donación, el benefactor no perdía su propiedad sobre el objeto o la imagen sino más bien que realizaba una entrega por un plazo indeterminado hasta que solicitara su restitución.

Veamos por ejemplo lo acontecido en San Isidro respecto del retiro de una imagen de la Virgen de la Concepción como consecuencia de una pérdida de identificación del donante con el patronato laico. Este recorrido se inicia en 1768 con una significativa mención en el

inventario de bienes de la iglesia sobre la ausencia de una imagen de Nuestra Señora de la Concepción que “no se encuentra en el dicho nicho y dicen haberla llevado las señoras de Fermín, junto con la corona de plata sobre dorado y una media luna de plata, el vestido de tapiz blanco y manto de tafetán azul, que todo lo dio Fernando Pessoa”.¹²⁷

Ahora bien, ¿qué vinculación tenían las Señoras de Fermín con el donante Fernando de Pessoa?, y, ¿por qué motivo habrían retirado una imagen de devoción de San Isidro? El inventario inmediatamente precedente, de 1765, atestigua que Fernando Pessoa, hijo de Fermín de Pessoa y Juana Chaleco, había donado a la capilla de San Isidro junto a doce cuadros de la vida de la Virgen y unas andas de procesión

Un retablo tallado en bruto, de más de seis varas de alto y cuatro de ancho, con sagrario y en el nicho principal una imagen de nuestra Señora de la Concepción, vestida con saya de tapiz blanco y manto de tafetán azul llano, corona de plata dorada y una media luna de plata a los pies que todo lo dio el dicho Fernando Pessoa.¹²⁸

Estas imágenes donadas a la capilla de San Isidro por Fernando de Pessoa eran contemporáneas a las dotaciones que el arcediano Riglos había realizado en beneficio de la parroquia de San Isidro en una abierta competencia al patronato laico y por la cual, como hemos analizado en el apartado anterior, reemplazó la imagen del santo tutelar y dotó a la iglesia de nuevos retablos. Como veremos a continuación, ambas dotaciones –las de Fernando Pessoa a la capilla de San Isidro y las del arcediano Riglos a la parroquia– entraron en una profunda contradicción cuyos orígenes no sólo se dirimían en el enfrentamiento entre el patronato laico y la propiedad eclesiástica sino que tenían sus orígenes en una antigua disputa entre ambas familias que explicaremos a continuación.

Como ya han mencionado diversos autores, la familia Pessoa logró un importante ascenso económico y social. Fermín de Pessoa escaló ampliamente su posición social pues nació como esclavo de la familia Riglos; tiempo después accedió a la condición de mulato

¹²⁷ AOSI, Leg. VA 1, “Inventario de bienes de 1768”, transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...* 73. A continuación el escribiente apuntaba que en reemplazo de la imagen retirada una devota donaba otra imagen de similares características. La nueva imagen de la Virgen de la Concepción era “de más de una vara de alto, vestida, con corona de plata, media luna de lo mismo que la dio Juan Chabes, la que está colocada en el altar donde estaba de antes la Concepción grande que se llevaron las señoras de Fermín”. AOSI, Leg. VA 1, “Inventario de bienes de 1768”, transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...* 77.

¹²⁸ AOSI, Leg. VA 1, “Inventario de bienes de 1765”, 57-58 transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...*

liberto y posteriormente acuñó un respetable patrimonio con el comercio de esclavos, hizo carrera militar y obtuvo el cargo de capitán de milicias. Asimismo, la familia Pessoa se hizo poseedora, entre otras propiedades ubicadas en la ciudad de Buenos Aires, de una chacra en las tierras de la capilla de San Isidro que habían sido propiedad de la familia Riglos y que Fermín adquirió como parte del salvataje económico de sus antiguos dueños, en signo de gratitud.¹²⁹ No obstante, tiempo después, Pessoa reclamó a Riglos la devolución del dinero prestado, hecho que le valió su enfrentamiento con el arcediano y ex párroco de dicha iglesia.¹³⁰

Por otro lado, y para comprender los motivos de la donación de Fernando a la capilla de San Isidro –y no a la parroquia– es preciso señalar que la familia Pessoa estaba emparentada con una descendiente de Domingo de Acassuso, quien por entonces detentaba el patronato laico de San Isidro. Desde entonces, la familia Pessoa encabezada por Fermín, un mulato liberto enriquecido, fue beneficiaria de un crecimiento económico cuya contrapartida espiritual se evidenció en su recurrente participación en la capilla de San Isidro como fundadores de capellanías y donantes, así como en otros espacios de religiosidad de la ciudad de Buenos Aires –como la iglesia de la Merced patrocinada por Ruiz de Arellano y la catedral– que permitían la identificación de su núcleo familiar con diversos grupos y sectores de élite española.¹³¹

¹²⁹ Carlos Mayo, *Estancia y sociedad en la pampa 1740-1820* (Buenos Aires: Biblos, 2004), 60. Fernando Madero, “El capitán Fermín de Pessoa y su genealogía” en *Entre la genealogía y la historia* (Buenos Aires: El Círculo, 1989)

¹³⁰ Fermín de Pessoa nació en torno de 1680. Hijo de Alejo de Pessoa, vecino de la ciudad y la esclava mulata Juana Gómez. Fermín de Pessoa era un mulato cuarterón que había sido esclavo de la opulenta familia de Miguel de Riglos. A partir de su liberación en 1709, Fermín se dedicó a la actividad mercantil, tal como lo hiciera su amo. Una vez muerto éste y dejando sendas deudas, Fermín de Pessoa –como signo de gratitud– pagó los estudios del posteriormente canónigo Miguel José de Riglos y colaboró en el rescate de las propiedades de sus antiguos amos beneficiando a la viuda doña Josepha Rosa de Alvarado; a la vez que se quedó con parte importante de estas tierras rurales en San Isidro para sí y su familia. Birocco afirma que si en la segunda mitad del siglo XVIII los Riglos recuperaron su posición de privilegio en la sociedad porteña fue en buena medida gracias al socorro pecuniario de este liberto. Una vez reestablecidos, Pessoa reclamó la devolución de los favores dispensados a partir del cual se inició un enfrentamiento con el arcediano. Carlos M. Birocco “Fermín de Pessoa, liberto” *Apuntes. Estudios Histórico-Sociales de Buenos Aires*, (2014), Josefina Mallo, “Relaciones entre hermanos: perspectivas de análisis”, en *Primeras jornadas nacionales de Historia Social*, La falda, 2007.

¹³¹ En la iglesia de San Isidro Fermín de Pessoa fundó una capellanía a favor de Fernando Ruiz Corredor, primer capellán de San Isidro. AGN, sala IX, Reg. 3, 1735, f. 386. A su vez, el testamento de Fermín de Pessoa atestigua la estrecha relación que mantenía con la iglesia de la Merced. Allí había comprado a Ruiz de Arellano una capilla a devoción de Judas Tadeo, que dotó de retablo y altar donde fue enterrado y había fundado una capellanía de mil doscientos pesos a favor de su hijo Basilio de Pessoa; también era poseedor de una capellanía

Caractericemos brevemente a nuestros grupos enfrentados: por un lado, la familia Riglos, de ascendencia española y con fuertes vinculaciones al clero secular y por el otro, la familia Pessoa, de origen esclavo, que había cometido una importante fortuna en pocas décadas y estaba familiarmente entroncada con la actual patrona de la capilla de San Isidro. Toda una novela.

Por otro lado, por lo dicho hasta aquí, resulta preciso para señalar cómo la donación tenía su motivación más honda en los modos de componer las identidades al interior de los grupos sociales. De este modo, el tejido de redes de pertenencia con un espacio religioso resulta profundamente complejo y frecuentemente estuvo ligado a los modos en que los grupos interactuaban entre sí y establecían formas de diferenciación, reconocimiento e identificación. En este sentido, y específicamente para la familia Pessoa, las prácticas de donación habían significado el acceso a un prestigio equiparable con un proceso de blanqueamiento voluntario —baste para ello señalar cómo este liberto se enriqueció con el comercio de esclavos y en sus documentos nunca asentaba su condición de mulato— tendiente a su homologación con un vecino de la sociedad colonial; o lo que equivale a decir “transformar la riqueza en status”.¹³² Pero lo dicho hasta aquí sólo responde a nuestra primera pregunta. Resta entonces mucho por saber respecto de la decisión tomada por las mujeres de la familia Pessoa al retirar una imagen de un espacio de culto.¹³³

Nuevamente, la respuesta debe buscarse en la eficacia de estos objetos en términos económicos y materiales. Ya hemos mencionado las tensiones desplegadas al menos a partir de 1765 entre el patronato laico y el clero secular con la superposición de las donaciones realizadas a la capilla —como la de Fernando—, y las ofrendadas a la parroquia por el arcediano Riglos. Sumado a ello, 1768 fue un año bisagra en lo referente al patronato laico de la capilla y capellanía de San Isidro, ya que la entonces heredera del patronato y familiar

por quinientos pesos a favor de san Fermín —su santo patrono— para costear su fiesta en la iglesia catedral. AGN, sala IX, Reg. 4 1750-60, f. 477 y ss.

¹³² A pesar del crecimiento económico y el ascenso social obtenido por Fermín, sus logros no fueron continuados por sus hijos varones: tres de ellos, entre los que se encuentra nuestro donante, fueron desheredados en 1759 por su padre consecuencia del derroche de su fortuna. AGN, sala IX, Reg. 4 1750-60, f. 477 y ss. El documento hallado en AGN, sala IX, Tribunal civil 41-6-5 exhibe el mal proceder de Fernando Pessoa respecto del pleito encabezado con un barbero que trabajaba en un local a su servicio sobre bienes que le había sustraído. Bronner, Fred “Urban Society and Stratification in Colonial Spanish America: Research Trends” *Latin American Research Review* 21, 1 (1986): 30-38.

¹³³ Muy posiblemente este grupo estuviera conformado por la Sra. Juana Chaleco, esposa de Fermín de Pessoa, y sus hijas Victoria, Antonia, María Felipa y Juana.

directa de los Pessoa fue apartada de sus derechos sucesorios.¹³⁴ A partir de entonces, la capilla, en tanto espacio de distinción social y religiosa, ya no estaría vinculada al núcleo familiar de los Pessoa.

Una vez que los Pessoa se encontraron desvinculados al patronato, sus lazos identitarios en torno de esta capilla se desconfiguraron. El sucesivo avance del clero secular por sobre las propiedades de la capilla y la destitución de la familia del patronato laico fueron factores que se acumularon y que habrían precipitado el retiro de la imagen que Fernando había donado a un espacio religioso cuya administración por entonces pertenecía al núcleo familiar. Frente al potencial temor de perder los derechos sobre una imagen de devoción que ya no estaba bajo su propiedad familiar dichas señoras habrían decidido retirar la imagen y devolverla al espacio doméstico.¹³⁵

El recorrido aquí propuesto a través del laberíntico entramado de la familia Pessoa y el arcadiano Riglos tuvo por objeto dar cuenta de los modos en que una imagen, como la Virgen de la Concepción, supo ser testimonio de los modos en que los grupos establecieron su identificación en torno de una devoción. Así, las imágenes condensaban las cualidades agentes de lo sagrado, toda vez que formaban parte de la extensión del grupo familiar y daban cuenta de su carácter virtuoso y la composición de su status frente a los ojos de los vecinos de la sociedad. Para ello era necesario que las imágenes donadas permanecieran bajo el cuidado, el control o al menos el contacto del donante y su grupo familiar, justamente

¹³⁴ Damiana de los Heros y Acassuso adquirió los derechos del patronato de la capilla y capellanía de San Isidro tras cuestionar la legitimidad como heredera del patronato de Lorenza de Acassuso —ya que su padre era hijo natural de Domingo de Acassuso. La vinculación familiar con los Pessoa procedía por línea materna ya que ésta era hija de Teresa de Pessoa, hermana de Fermín de Pessoa.

¹³⁵ El papel desempeñado por las mujeres como “guardianas de las imágenes” fue una práctica habitual en la iglesia de San Isidro, del mismo modo que lo fue en numerosos espacios de religiosidad, tema que será oportunamente profundizado en capítulos sucesivos. Las mujeres, por su carácter virtuoso y por las habilidades en lo que respecta a las labores manuales, fueron quienes —en conventos, escuelas, iglesias y principalmente en el espacio doméstico— estuvieron frecuentemente dedicadas al cuidado de las imágenes. En algunos casos estas mujeres legaron en sus descendientes dicha práctica por ser prueba de la virtud que identificaba a todo el grupo familiar. Es a partir de aquí donde la participación de ciertas mujeres de la sociedad de San Isidro cobrará relevancia en la medida que nos permitirá reconocer dos caras de la misma moneda: por un lado el aspecto devocional que las motivó a cuidar las imágenes y por el otro, el aspecto socio-cultural que permitió su reconocimiento como encargadas, donantes o poseedoras de las imágenes y sus altares en colaboración con la iglesia parroquial. Baste para ello ejemplificar brevemente cómo se desencadenó el cuidado de la nueva imagen de la Virgen de la Concepción que reemplazara la retirada por las señoras de Fermín. Como señalamos antes, Juana Chaleco donó otra imagen de la misma devoción cuyo cuidado en el altar del sagrario corrió por Doña Josefa Galigniana y otras mujeres de la familia desde 1833. AOSI Leg. VA1 “Inventario de 1833” transcripto en Oeyen, *La capilla y capellanía...* 148.

porque –en tanto objetos estéticos– una de las funciones es la de ser vistos y reconocidos como producto de la gracia del donante.

Las acciones emprendidas por la familia Pessoa en torno de la extracción de una imagen de especial devoción de la iglesia de San Isidro deben ser enmarcadas en la institucionalización y centralización que, en torno del siglo XIX, atravesó la Iglesia porteña. Este proceso de secularización, que tuvo sus primeros atisbos en las reformas borbónicas y que tuvieron un paulatino asidero hasta mediados del siglo XIX, entre otras cosas, propició una progresiva desaparición de los patronatos laicos a manos del clero secular. Este hecho implicó en materia piadosa y devocional una creciente pérdida de identificación de la feligresía que se vio materializada, por ejemplo en una paulatina reducción de las prácticas de obras pías y donación de objetos de culto, que otrora funcionaron como signos de distinción. Como señala Di Stefano,

en la medida en que los patronatos particulares fueron feneciendo y las estructuras eclesiásticas se fueron reduciendo a la unidad, los bienes muebles e inmuebles fueron convirtiéndose en propiedad del Estado y de la Iglesia- en su versión de Iglesia del Estado- y luego de la Iglesia nacional arquidiocesana que se creó en 1865.¹³⁶

En atención a lo anterior, sirva modo de ejemplo cómo en 1875 María Antonia Azcuénaga de Bourgeois –vecina de la alta sociedad de San Isidro– solicitó al obispo de Buenos Aires la devolución de una imagen de bulto de la Virgen de las Mercedes que estaba en la iglesia parroquial de San Isidro. La mujer aducía que, en tanto recuerdo familiar, la imagen le pertenecía ya que ésta imagen no había sido donada, sino solamente depositada en la iglesia. Alarmado ante tal situación el párroco de la iglesia de San Isidro reflexionaba con el arzobispo de Buenos Aires:

Si hubiese de reconocerse tal derecho de propiedad sobre las donaciones hechas a la Iglesia ¿Qué sería, Ilmo. Señor de casi todas las iglesias, y especialmente de esta de S. Isidro, hoy día también adornada con altares, e imágenes nuevas y muy costosos, todo obra de donaciones de bienhechores?¹³⁷

¹³⁶ Di Stefano, "Lay Patronage and...", 88.

¹³⁷ Citado en Di Stefano, "Origen, administración y muerte...", 17.

Como hemos señalado previamente, este cambio de intencionalidades exhibe una modificación en la conducta de la feligresía una vez que las estructuras de identificación de grupos familiares con el espacio religioso tendieron a desaparecer. Por otro lado, la preocupación del párroco respecto de la pérdida de caridad de los donantes y benefactores atestigua una disrupción en el concepto de donación pues, la suplicante concebía que la imagen sólo había sido temporalmente cedida —o depositada— en la iglesia y por lo tanto no se trataba de una entrega graciosa sino de una concesión temporal que preservaba su derecho a la propiedad y retiro de la imagen cuando fuera de su agrado.

Estas controversias se resolvieron en favor del clero a partir del Código Civil promulgado en 1871. El código determinaba que “los templos y las cosas sagradas y religiosas corresponden a las respectivas iglesias o parroquias (...)”.¹³⁸ A partir de entonces, las interacciones entre objetos y agentes que se materializaban en su proyección social y trascendencia hacia lo sagrado, cedían su terreno en pos de límites y derechos propietarios precisos acorde a un ideal civilizatorio decimonónico. Esta normativa se conformaba como una tabula rasa de antiguas prácticas y modos de experimentar una relación dinámica entre los hombres y las cosas y que cotidianamente establecía intercambios y reciprocidades entre los agentes laicos y el espacio religioso.¹³⁹ A partir de lo decretado por el Código Civil, todos los bienes existentes en los templos formaban parte del patrimonio de la Iglesia sin importar su antigua procedencia o la superposición de propiedades entre el patronato laico, la feligresía y el clero secular.

Así, mientras la curia buscaba controlar a través de sus párrocos los antiguos edificios patrocinados por laicos junto a las imágenes y objetos de culto ofrecidos por antiguos donantes; ésta parecía haber olvidado que su sustento consistía en una relación de contraprestación por el cual la feligresía, los donantes y los patronos no sólo accedían a la

¹³⁸ El art. 2345 establece que “Los templos y las cosas sagradas y religiosas corresponden a las respectivas iglesias o parroquias, y están sujetas a las disposiciones de los artículos 33 y 41. Esos bienes pueden ser enajenados en conformidad a las disposiciones de la Iglesia Católica respecto de ellos, y a las leyes que rigen el patronato nacional” y el Art. 2347 determina que “Las cosas que no fuesen bienes del Estado o de los Estados, de las municipalidades o de las iglesias, son bienes particulares sin distinción de las personas que sobre ellas tengan dominio, aunque sean personas jurídicas”. *Código Civil de la República Argentina*. Libro tercero, título primero (Buenos Aires: Lajouane Editores, 1962). Para más datos respecto de la aplicación de estos artículos y la propiedad eclesiástica ver: Di Stefano, “Lay Patronage and...”.

¹³⁹ En relación con el cambio de concebir las diferenciaciones ontológicas de los objetos y los sujetos en la modernidad y con anterioridad a la ilustración se puede consultar el trabajo de Latour, *Nunca fuimos modernos...* 87-101.

salvación espiritual sino al reconocimiento social, a su identificación y a beneficios de orden material que esta nueva Iglesia ya no era capaz de ofrecer. De este modo se desarticulaban prácticas que, tiempo atrás, habían manifestado signos de la más ferviente devoción donde los agentes laicos habían estrechado intrínsecos lazos de pertenencia.

6. Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos visto los modos en que objetos de culto y devoción dotados de agencia participaron en dos formas de integración social: el intercambio por reciprocidad –que adoptó las características de prácticas piadosas como la fundación de patronatos laicos, la donación, la limosna, o la cesión– y la redistribución a manos del patronato real. Ambos procesos fueron nutridos por un entramado de redes entre diversos agentes sociales –patrones, donantes, feligreses y autoridades eclesiásticas– y objetos que por su eficacia adquirieron múltiples valoraciones simbólicas, materiales y económicas.

El recorrido propuesto en este capítulo buscó presentar un panorama de las diversas prácticas sociales y religiosas en la que estos objetos estuvieron insertos. En este sentido, entre nuestros objetivos estuvo la intención de recomponer parte de la biografía atravesada por estos objetos y que, en el curso del siglo XVIII hacia comienzos del XIX pareciera haber trazado un movimiento cuasi-circular. Así, por un lado, los movimientos de ida y vuelta de los objetos de devoción desplegados por los agentes laicos entre el espacio doméstico y religioso paulatinamente tendieron a devolver estos objetos al entorno doméstico a medida que los vínculos entre los espacios religiosos y dichos agentes comenzaron a desvanecerse. Simultáneamente, el avance del clero secular sobre las propiedades de los patronatos laicos, implicó que sus objetos de culto y liturgia atravesaran una creciente apropiación que terminó por incorporarlos a la propiedad del clero secular. A partir de entonces, estos objetos fueron redistribuidos entre las propiedades de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires acorde a sus necesidades particulares para garantizar el sustento del culto. De este modo, ambos procesos implicaron la posesión de estos objetos como elementos a partir de los cuales pudiésemos evidenciar el poder y las tensiones establecidas entre agentes del clero secular, laicos y autoridades virreinales a fines del período colonial. Así, lenta pero certeramente, los procesos

de intercambio y redistribución analizados finalizaron por invisibilizar la presencia de estos objetos conforme la ilustración –o en palabras de Latour, la modernidad– imponía su sesgo divisorio entre Dios y los humanos así como entre estos y los objetos con los que alguna vez se hubieran identificado.¹⁴⁰

Si bien los espacios laicos y religiosos son presentados casi en directa oposición, los intercambios analizados en este capítulo versan sobre los límites variables entre la propiedad laica y eclesiástica, a partir de la cual cada uno de estos agentes se reconocía con el derecho de estrechar una relación sólida y firme con estos objetos toda vez que eran un instrumento de su propia autocreación, en tanto signo de identidad y status.¹⁴¹ Junto con los ya conocidos retratos de donantes, un universo de imágenes, objetos de culto y devoción fueron asimismo efectivos para alcanzar los mismos fines. De este modo, las estrategias desplegadas indistintamente por agentes laicos y religiosos en torno del intercambio, la redistribución o los pleitos por estos objetos radica en haber sido bienes especialmente valorados a causa de su eficacia para transmitir un mensaje concreto respecto de las cualidades piadosas y sociales de sus poseedores.

Es en torno de una filiación invisible en las relaciones tendidas entre sujetos y objetos que se desplegaron sus intercambios. Así, las motivaciones de ciertos laicos para poseer un espacio sagrado que pudieran reconocer como propio, fueron iniciadoras de una cadena causal en la que objetos piadosos fueron empleados con miras a la proyección social y a la trascendencia espiritual de estos agentes y su entorno familiar. De este modo, la práctica de fundar un patronato y de donar una serie de objetos destacados por su materialidad y valor simbólico a un espacio religioso reconocible como extensión de la propiedad familiar, estuvo estrechamente ligada a la construcción de la identidad y del prestigio social del grupo.

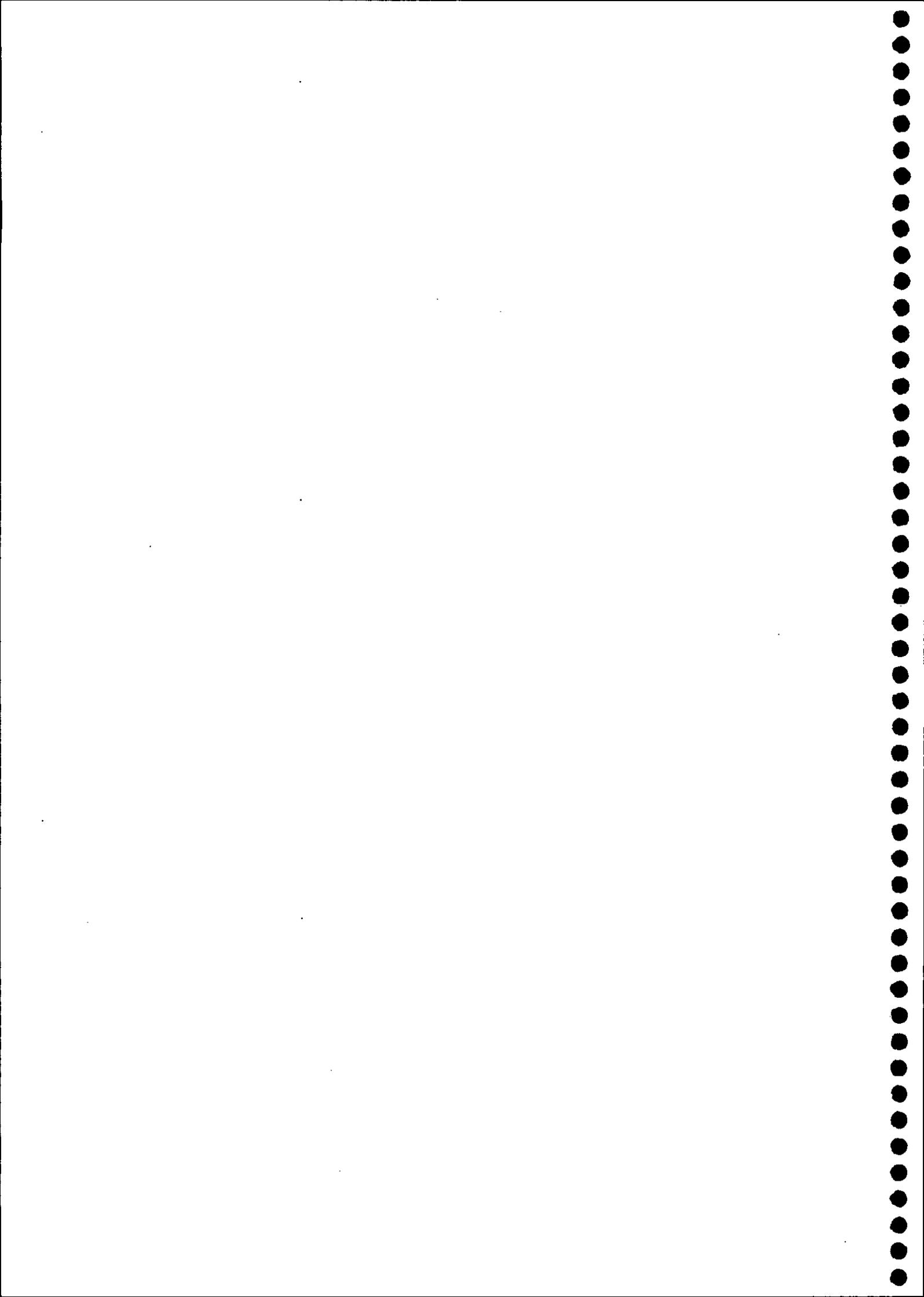
No obstante, la posesión de una pequeña porción de cielo encontró su techo cuando el clero secular, en ejercicio del patronato real, avanzó lenta pero firmemente en un proceso de control, ocupación y apropiación de estos espacios con su nombramiento como parroquias o vice-parroquias. Así, los procesos de superposición, sustitución y retiro de imágenes y objetos de culto acontecidos entre el último cuarto del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX deben ser comprendidos, como hemos señalado, a la luz de un proceso de secularización.

¹⁴⁰ Latour, *Nunca fuimos modernos...*

¹⁴¹ Miller, *Materiality...* 18.

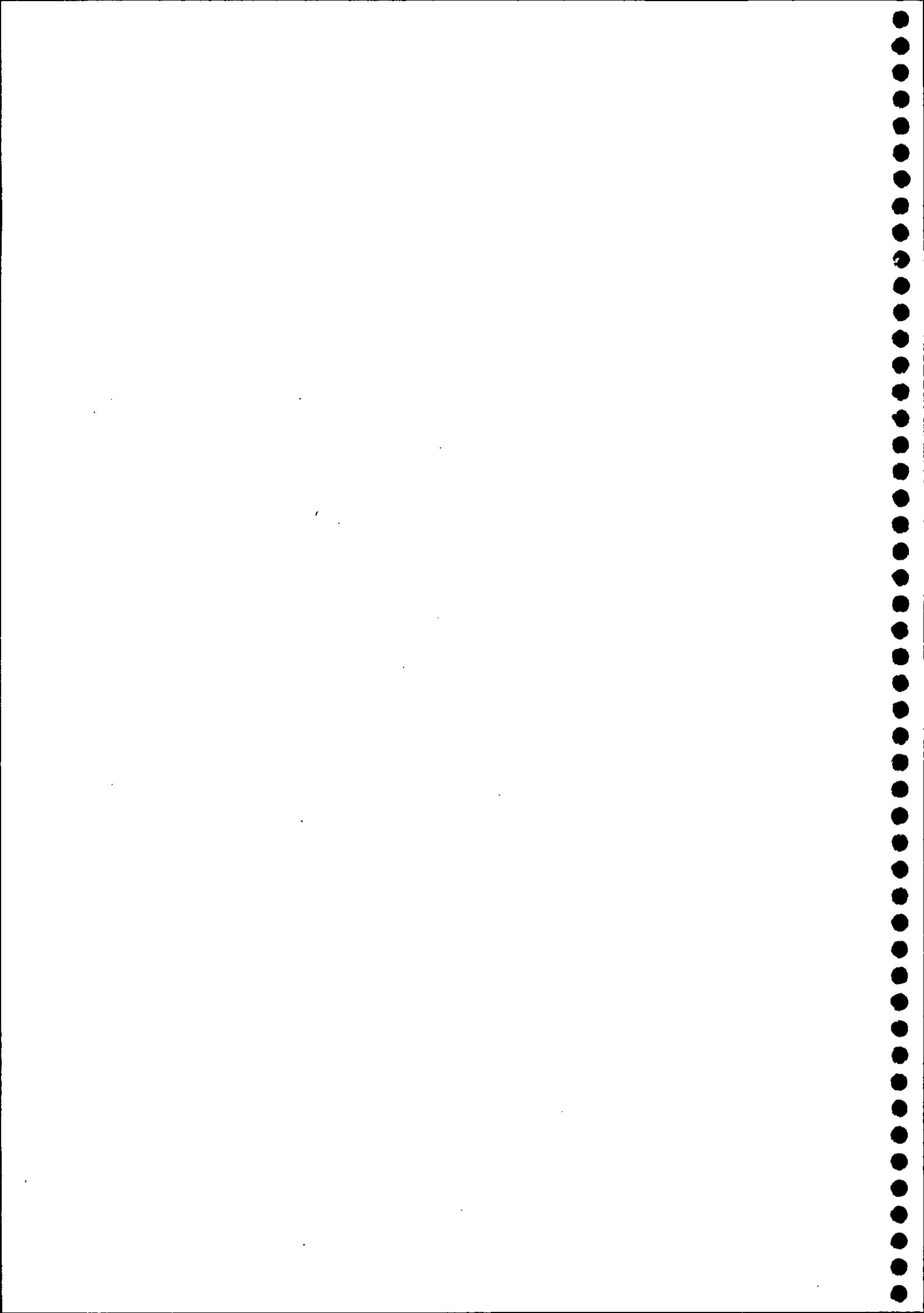
En este sentido, a partir de la escasa supervivencia de una serie de objetos o bien de la huella de su antigua presencia en fuentes documentales, nos propusimos abordar un recorrido que diera cuenta no sólo de las prácticas sociales de intercambio y redistribución en las que estos objetos participaron sino también de los discursos y valoraciones construidas en torno de los mismos, al mismo tiempo que su presencia activara sentidos simbólicos, económicos, sociales y sagrados y que recordara los postulados de Belting respecto de que las imágenes de culto son testimonio de un uso previo y distinto al analizado por la historia del arte, que el autor concibe como la era de las imágenes.¹⁴²

¹⁴² Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la Era del Arte* (Madrid: Akal, 2009), 9-26.



CAPÍTULO II

Mujeres virtuosas y metales nobles: intercambio de bienes de prestigio en espacios conventuales femeninos



1. La función social, cultural y económica de los monasterios femeninos en período colonial

La creación de monasterios femeninos en territorio americano ha sido un tema de creciente interés que contribuyó, junto con el asentamiento de las iglesias matriz y las órdenes conventuales masculinas, al desarrollo urbano y religioso de las principales ciudades virreinales. En el caso de la región rioplatense los primeros monasterios femeninos fueron fundados en la ciudad de Córdoba en la primera mitad del siglo XVII, labor que fue replicada en Buenos Aires recién a mediados del siglo XVIII.¹⁴³

Estos espacios femeninos, fundados a expensas de patronatos laicos mediante autorización real, desempeñaron un papel importante en materia social y cultural. La existencia de un monasterio dotaba de prestigio a la ciudad, al tiempo que se convertía en un eslabón fundamental para garantizar la instrucción virtuosa de un número de mujeres destinadas a interceder con sus súplicas y oraciones por los hombres y mujeres del siglo, es decir, aquellas personas que no hubieran elegido el camino de la religión. De este modo, los monasterios y sus iglesias eran refugios de virtud femenina destacados dentro de la traza urbana.

Asimismo, los monasterios fueron centrales para satisfacer otras necesidades de orden social y económico, pues garantizaban la reclusión femenina frente a los peligros del siglo y el acceso a préstamos monetarios para vecinos de la sociedad colonial. Estos espacios estuvieron destinados principalmente a hijas de conquistadores o encomenderos que, ya sea frente a la imposibilidad de suceder a sus padres o de no contar con dotes necesarias para un matrimonio de su clase, decidían recluirse y preservar su renombre evitando la disolución del patrimonio familiar. Es en parte por ello que el ingreso de una mujer al monasterio implicaba una serie de criterios selectivos como edad, vocación, el aporte de una dote,¹⁴⁴ limpieza de

¹⁴³ El primero de ellos fue el Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba fundado en 1613 y seguido en 1728 por el Monasterio de San José en la misma ciudad. Posteriormente en 1745 se fundó el Monasterio de Santa Catalina y el de Nuestra Señora del Pilar, de orden capuchina, en 1749 en la ciudad de Buenos Aires.

¹⁴⁴ Por ejemplo, el Monasterio de Santa Catalina, fundado por Leonor de Tejeda en 1613, exigió una dote de 1500 pesos en efectivo o impuestas a censo sobre bienes inmuebles. Las ingresantes se comprometían a concurrir con otros 200 pesos para el ajuar sin cama y hábito y 75 pesos más por el año de noviciado para las monjas de velo negro y 500 pesos para las monjas de velo blanco. Guillermo Nieva Ocampo, "Crisis económica

sangre y legitimidad de nacimiento. Los tres últimos requisitos eran indicadores del poder económico, linaje y apego a las conductas cristianas del grupo familiar.¹⁴⁵ Consecuentemente, la profesión religiosa estaba reservada a algunas pocas habitantes de la ciudad de Córdoba del Tucumán y de Buenos Aires.

Desde el aspecto espiritual, como ya señaló Fraschina, este ingreso implicó un cambio de estado: la renuncia a la vida en el siglo, a las posesiones materiales y bienes de lujo por una vida de pobreza en comunidad.¹⁴⁶ La postulante comenzaba un camino de formación espiritual durante su primer año de noviciado. Al profesar –para lo que previamente debía testar– se convertía en *Sponsa Christi*: ejemplo moral de las virtudes femeninas. Sin embargo, dentro de los conventos femeninos, y especialmente los dominicos, las actividades se organizaron en una estructura jerárquica que emuló a la sociedad colonial mediante su distinción en velo blanco y negro por la cual se asignó las labores físicas a las primeras y aquellas más intelectuales a las segundas.¹⁴⁷

El estudio de la vida cotidiana al interior de los monasterios femeninos hispanoamericanos ha sido un tema de creciente interés para la historiografía en las últimas décadas. Numerosos estudios históricos, religiosos y culturales han abordado los modos en que se desplegaron las prácticas cotidianas femeninas en consonancia con la espiritualidad, sus contactos con el exterior y las redes establecidas por sus monjas.¹⁴⁸ Desde una

e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700)" *Hispania Sacra*, v. LX, 122 (2008): 423-443.

¹⁴⁵ Asunción Lavrin, "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana", en *Historia de América Latina, 4 América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Leslie Bethell ed. (Barcelona: Crítica, 1990), 109-136. Alicia Fraschina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial* (Buenos Aires: Eudeba, 2010).

¹⁴⁶ Fraschina, *Mujeres consagradas en...*

¹⁴⁷ La distinción entre velo blanco y negro en los monasterios de Santa Catalina se correspondía con las tareas que las monjas desarrollaban al interior del monasterio. Mientras a las primeras correspondían las labores cotidianas y manuales, como el trabajo en la cocina, la huerta, la lavandería, etc., las segundas reservaban su trabajo a las prácticas contemplativas y distribuían su día entre el rezo, la oración, las labores manuales como el hilado y el bordado y oficios como depositarias, porteras, etc.

¹⁴⁸ Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016). Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, *Diálogos espirituales: Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX* (Puebla: Universidad de las Américas, 2006). El mismo tema fue abordado para un convento bogotano por Constanza Toquica, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008). Para Buenos Aires el tema fue trabajado por Fraschina, *Mujeres consagradas en...*; así como por Gabriela Braccio, "Un inaudito atrevimiento" *Revista Andina*, 32 (1998): 267-304; "Para mejor servir a Dios: el oficio de ser monja" en *Historia de la vida privada en la Argentina, tomo I. País Antiguo. De la colonia a 1870*, Fernando Devoto y Marta Madero comp. (Buenos Aires: Taurus, 1999), 225-249; "Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Siena: primer convento femenino de Buenos Aires" *Colonial Latin*

perspectiva social y cultural, diversos historiadores han destacado la función de los monasterios como espacios para garantizar la reproducción social de la élite y la preservación de su patrimonio.¹⁴⁹ Por otro lado, y desde una perspectiva económica, otras investigaciones abordaron una heterogeneidad de prácticas que contribuyeron al sustento de estos reductos femeninos –como la aplicación de censos, la renta de propiedades o la fundación de capellanías que, a la vez, fomentaban el desarrollo del culto en las iglesias monásticas–.¹⁵⁰ Este último aspecto presenta algunas de las formas en que estos espacios resultaban centrales para el desarrollo de la vida económica en la colonia. Nos referimos, más precisamente al carácter de los monasterios como antiguos prestamistas de dinero o capital conformado por las dotes de las ingresantes y que ciertos laicos, u otras instituciones religiosas podían devolver a cambio del pago de un interés seguido por la devolución total del capital. Asimismo, y consecuencia de la creciente imposibilidad de los vecinos de cancelar los créditos y pagar las dotes en metálico, los monasterios femeninos de Córdoba y Buenos Aires, y especialmente los de Santa Catalina, acumularon diversas propiedades, fincas y objetos de lujo en su clausura.

La conjunción entre las aparentemente inconexas prácticas piadosas y económicas desplegadas por los conventos ha sido puesta de relieve por Burns en su estudio sobre monasterios femeninos del Cusco. A partir del concepto de economía espiritual, la autora explica la forma en que estos espacios –aparentemente alejados de las prácticas del siglo–

American Review, 9, 2 (2000): 187-211; mientras que para la ciudad de Córdoba el tema fue, entre otros, abordado por Ana María González Fasani, "El monasterio de San José: población conventual y vinculaciones sociales del carmelo descalzo en el Tucumán (1790-1806)" *Hispania Sacra*, LXII, (julio-diciembre 2010): 697-721; José María Arancibia y Carlos Ponza, *Tercer Centenario de la Fundación del Monasterio de Santa Catalina de Siena 1613-1913 por religiosas del mismo monasterio*. Tomo I y II (Córdoba: La Calera, 2014); *Alabar, bendecir y predicar el amor de Dios. Tabla cronológica de las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901)* (Córdoba: La Calera, 2015).

¹⁴⁹ Diversos autores han señalado que, frente a la necesidad de pagar una cuantiosa dote para que una hija pudiera acceder a un matrimonio digno de su condición social y para garantizar que el patrimonio de una familia no se viera disuelto entre su descendencia, los padres optaron frecuentemente por ingresar a varias de sus hijas a monasterios. En sentido inverso, la inexistencia de un monasterio al que las hijas pudieran acceder implicaba su permanencia bajo la autoridad paterna, seguida de un desprestigio del grupo familiar, imposibilitado de pagar una dote acorde a la posición económica que frecuentemente los españoles y sus descendientes ostentaron. Alicia Frascina, "La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Siena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810", *Colonial Latin American Historical Review*, 9, 1 (2000): 67-102.

¹⁵⁰ María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez-Bordona, comp. *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* (Salamanca: Universidad de León, 2005); Carlos Mayo y Jaime Peire, "Iglesia y crédito colonial. La política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)", *Revista de Historia de América*, 112 (1991): 147-158.

fueron permeados por “una densa red de intercambios, indisolublemente económicos y espirituales, muy coloniales y del todo habituales”.¹⁵¹ En este sentido, el presente capítulo retomará el concepto acuñado por la autora para explicar los modos en los que la práctica contemplativa –que incluyó la lectura piadosa, la oración, el canto y el desarrollo de labores manuales– coexistió con la reproducción de jerarquías sociales en su interior y con el desarrollo de actividades económicas e intercambios no monetarios de bienes y objetos de prestigio entre los que se incluyeron imágenes, objetos de culto y devoción que garantizaron el sustento de los monasterios de San José y de Santa Catalina de Sena en Córdoba así como de los de Nuestra Señora del Pilar y de Santa Catalina de Buenos Aires. Es entonces a partir de dichas actividades que los monasterios atravesaron los muros de la clausura con la participación de una serie de agentes –como patronos laicos, integrantes del clero secular y confesores regulares– que establecieron relaciones de pertenencia para sellar su identificación, promovieron cultos y participaron del reconocimiento social que dicho vínculo les brindaba.¹⁵²

Por otro lado, desde la historia del arte existen diversos trabajos que han analizado la presencia de imágenes y objetos de culto y devoción al interior de los conventos. La historiografía del arte nacional abordó el estudio de colecciones conventuales y reparó casi centralmente en las formas en que estas manifestaciones artísticas habrían sido empleadas con vías a componer el carácter modélico y ejemplar de las monjas como intercesoras entre los hombres y el espacio celestial.¹⁵³ Esta perspectiva, si bien es certera, exhibe solamente el aspecto más instituido en torno de la vida cotidiana conventual y no repara en la polisemia de sentidos y en las múltiples cualidades que las imágenes y los objetos devocionales habrían adquirido al interior de dichos espacios. Allí, imágenes y objetos no sólo eran medios comunicantes con lo sagrado, sino que integraban una diversidad de prácticas cuyo abanico

¹⁵¹ Kathryn Burns, *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco* (Lima: Quellca, Centro de Estudios Andinos, 2008), 17.

¹⁵² Tanto los monasterios femeninos de Córdoba como de Buenos Aires fueron creados a expensas de laicos. Estos patronatos garantizaron económicamente la fundación de los edificios, sus iglesias y su dotación de todos los bienes necesarios para su correcto funcionamiento y la promoción del culto. Un notorio antecedente sobre las fundaciones de monasterios femeninos a manos de patronatos laicos fue abordado por Viforcós Marinas y Campos Sánchez-Bordona (comp.) *Fundadores, fundaciones y espacios...*

¹⁵³ Andrea Jáuregui, “La intimidad con la imagen en el Río de la Plata. De la visión edificante a la conformación de una conciencia estética” en *Historia de la vida privada en la Argentina*, Fernando Devoto y Marta Madero dirs. (Buenos Aires: Taurus, 1999), 251-273.

incluye desde las piadosas y taumatúrgicas –como el auxilio en casos de enfermedad y muerte– hasta intercambios por reciprocidad, pleitos por su posesión y la reproducción de jerarquías sociales mediante estrategias de distinción. Será a partir de estas tres últimas formas sociales vinculadas a las prácticas de intercambio que analizaremos cómo una constelación de imágenes, objetos de culto y bienes de prestigio resultaron eficaces para tejer redes entre las monjas, los laicos y los integrantes del clero secular y regular. Consideramos que fue a partir de la vitalidad de estos entramados que los objetos intercambiados habrían contribuido a reproducir jerarquías sociales al interior de los monasterios femeninos en las ciudades de Córdoba y Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XVIII.

La importancia de los monasterios se demuestra por el hecho de que actualmente, algunos de ellos, son grandes repositorios de obras de arte colonial que aún aguardan ser estudiadas en mayor profundidad.¹⁵⁴ Este rasgo constituye una huella de la importancia que estos espacios adquirieron entre los siglos XVII y XVIII como reductos de saber y virtud femenina cuando fueron dotados de nutridas bibliotecas y sendas imágenes y objetos dignos de su jerarquía. En este sentido, nuestro objetivo consistirá en indagar las formas por las cuales una heterogeneidad de bienes y objetos de prestigio supervivientes y otros cuya antigua presencia será atestiguada por fuentes documentales participaron de diversos intercambios. Nos referimos, más precisamente, a un amplio número de bienes y objetos – entre los cuales se encuentran imágenes de culto, objetos de devoción, alhajas, metales nobles, propiedades muebles, inmuebles y hasta esclavos– que habrían funcionado indisociablemente como moneda de cambio a la vez que fueron dotados de cualidades simbólicas acorde a la relación en la que intervinieron.

De este modo, y en consonancia con la temática general de esta tesis, analizaremos las formas por las cuales en este intercambio entre el interior y el exterior de los monasterios

¹⁵⁴ Baste para ello señalar por ejemplo la colección de obras procedente del Monasterio San José de Córdoba que actualmente se encuentra en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, o bien, la extensa colección de obras ubicadas al interior del Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba, cuyas piezas conocemos gracias a la publicación de Barbieri. Sergio Barbieri, *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Iglesia y monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 2006). Asimismo, para el caso de Buenos Aires pueden mencionarse las colecciones del Museo de la Iglesia del Pilar, así como algunas obras procedentes del Monasterio de Santa Catalina de Siena de Buenos Aires que recientemente fueron expuestas en el Museo Isaac Fernández Blanco con motivo de la reinaguración de una sala dedicada a obras de arte vinculadas a la orden dominica bajo la curaduría de Patricio López Méndez y Gustavo Tudisco.

ciertos objetos estéticos compartieron con otros bienes la capacidad de adquirir una polisemia respecto de sus valoraciones que refieren tanto a sus condiciones materiales, monetarias como simbólicas.¹⁵⁵ Ciertos estudios antropológicos han reparado en los diversos modos de componer valor, entre los cuales Aswani y Beckert lo han clasificado en tres tipos – económico, simbólico e imaginario–.¹⁵⁶ Estas formas de valor determinan la relación que los sujetos establecen con los objetos a la vez que puede ser múltiple y variable respecto de un mismo objeto. Creemos que, en parte, esta perspectiva nos ayudará a comprender el carácter polisémico adquirido por estos objetos en el marco de relaciones sociales desplegadas en período colonial.

Por último, si como ya ha señalado Burns, en el estudio de la vida monástica femenina los aspectos religiosos, sociales y económicos no pueden ser escindidos, tampoco lo sería una clasificación entre objetos estéticos y otros bienes materiales dotados de prestigio. En este sentido, el lector notará que las imágenes de culto y los objetos de devoción que aquí abordaremos están en estricta interrelación con otros bienes que no gozan de cualidades estéticas –tales como propiedades inmuebles, esclavos o rentas–. Sin embargo unos y otros compartieron el hecho de haber participado en los mismos intercambios a causa de su valoración como bienes de prestigio y resultaron útiles para sellar relaciones sociales. La elección de incluir bienes heterogéneos y ajenos a la propia disciplina forma parte de nuestra búsqueda por evidenciar los modos en que una constelación de objetos participó en un entramado de relaciones sociales que los dotó de valoraciones homólogas para propiciar estos intercambios. En este sentido, esta propuesta tiene por meta contribuir a conformar una visión más acabada de las múltiples percepciones codificadas por la sociedad colonial sobre un amplio número de bienes.¹⁵⁷ Si en el capítulo anterior hemos visto cómo la práctica de la

¹⁵⁵ Baschet señala la importancia del carácter objetual de las imágenes y artefactos estéticos para explicar los modos en que los fieles interactúan con ellos en el marco de prácticas de culto. El autor emplea la noción de imagen-objeto para dar cuenta de los diversos usos, manipulaciones y ritos que una imagen es susceptible de adquirir a lo largo de su existencia. Jérôme Baschet, “La imagen objeto” en *La imagen. Funciones y usos de las imágenes en el Occidente Medieval* (París, Cuadernos del Leopardo de Oro, 1996), 5-6.

¹⁵⁶ Patrick Aspers y Jens Beckert, *The Worth of Goods. Valuation and Pricing in the Economy* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

¹⁵⁷ Al respecto, la frecuente mención de objetos de culto y devoción en inventarios insistentemente puso el acento en sus valoraciones mercantiles. Esta ponderación económica se centró principalmente en las cualidades materiales de dichos objetos indistintamente de si se tratara o no de imágenes que, en la esfera religiosa, gozaron de una centralidad en el culto. Esta alternancia entre las percepciones y sus consecuentes movimientos ha sido conceptualizado por Kopytoff bajo los términos de mercantilización y singularización por los cuales una

donación estuvo fuertemente relacionada a las formas de componer la distinción de ciertos personajes laicos, aquí expondremos cómo la misma se inició con la fundación y dotación de monasterios femeninos y perduró a lo largo de muchos años mediante intercambios y contravenciones entre monjas y benefactores.

Iniciaremos entonces nuestro recorrido con una caracterización de los diversos momentos más relevantes en la vida de un monasterio y donde intervinieron relaciones de intercambios de objetos de culto y devoción: el próximo apartado estará dedicado a analizar la forma en que se propició la fundación de un monasterio y la obtención de imágenes y objetos necesarios al culto para su propicia dotación a manos de agentes laicos. El tercer apartado se centrará en la introducción al convento de objetos de prestigio que posibilitaron que una mujer se convirtiera en monja mediante el pago de su dote a falta de capital contante y sonante. En el cuarto apartado analizaremos los modos en que la vida cotidiana en la clausura estuvo atravesada por el habitual intercambio de objetos entre monjas y confesores así como por pleitos por la posesión y adquisición de bienes de prestigio que fueran propicios para el correcto desarrollo del culto en las iglesias monásticas. Descubriremos entonces qué implicaban estas prácticas de intercambio en términos simbólicos, materiales y económicos, así como la heterogeneidad de bienes, objetos y acciones que se vieron involucrados en estas actividades.

2. Las fundaciones de monasterios y la dotación de imágenes por laicos

La fundación de los monasterios femeninos en Córdoba y Buenos Aires fue desarrollada a partir de los deseos de hombres y mujeres ávidos por promover el reconocimiento de sus ciudades. A partir de las empresas iniciadas por ciertos agentes destacados de la sociedad colonial éstos impulsaron la creación de monasterios femeninos como espacios de preservación de la virtud de sus hijas y de distinción del grupo familiar. Para ello, patrocinaron la construcción y dotación de estos edificios con una diversidad de

obra pierde o adquiere sucesivamente un aura acorde a su manifestación simbólica. Con esto nos queremos referir a la multiplicidad de formas de componer sentido y valor sobre un mismo objeto en relación con los espacios, momentos y necesidades de los agentes que intervinieron sobre dichos bienes. Igor Kopytoff, "La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso", en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Arjun Appadurai, ed. (México: Grijalbo, 1991 [1986]), 89-122.

bienes útiles, objetos de culto y propiedades acorde a su jerarquía social que tendió a ser reproducida en la clausura. Así, en el Río de la Plata la creación de los monasterios para mujeres tuvo su origen en diversos patronatos laicos, que gozaron de la concesión de las licencias reales correspondientes y perduraron su existencia a manos de redes identitarias forjadas con personajes destacados de la sociedad colonial.¹⁵⁸

Analicemos por ejemplo cómo se concretaron estas fundaciones para el caso de la ciudad de Córdoba del Tucumán. Como ya han señalado diversos investigadores, los monasterios de Santa Catalina de Sena y de San José –tal y cual, creados en 1613 y 1628–, deben su existencia a dos empresas iniciadas respectivamente por los hermanos Leonor y Juan de Tejeda, hijos del capitán Tristán de Tejeda, de destacada actuación en la fundación de la ciudad así como en la conquista del Perú y del Tucumán. Es decir que ambos hermanos gozaron del privilegio de ser miembros de una de las principales familias de la élite local de principios del siglo XVII.¹⁵⁹ El primero de estos monasterios fue dedicado a devoción de santa Catalina de Siena inicialmente bajo la regla de santa Teresa y posteriormente dominica; mientras que el segundo tuvo por patrono monástico a san José, y se rigió por la orden carmelita donde las monjas siguieron el modelo de santa Teresa de Jesús, a quién se dedicó la iglesia.

Los relatos fundacionales de ambos conventos han sido numerosas veces recuperados por la historiografía.¹⁶⁰ En la mayoría de estos escritos los investigadores destacan el carácter

¹⁵⁸ Fraschina ha analizado los casos de fundación de monasterios femeninos en la ciudad de Buenos Aires, así como las iniciativas previas a las fundaciones de Santa Catalina y Nuestra Señora del Pilar que no lograron concretarse. Los casos previos a las fundaciones analizados por la investigadora permiten comprender algunas de las intencionalidades de sus promotores; especialmente centradas en la creación de un lugar para preservar la virtud y el estatus de hijas de personas de elite, junto con promover la distinción del núcleo familiar. Fraschina, *Mujeres consagradas en...* Las cartas relativas a las solicitudes e instancias previas de fundación de los monasterios porteños pueden consultarse en Enrique Peña, dir. *Documentos y Planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*. Tomo IV (Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 1910), 217 y ss.

¹⁵⁹ González Fasani señala que “La sangre heredada, los méritos militares, los estudios superiores, los hábitos sacerdotales, los cargos políticos, el matrimonio, los bienes raíces y la fortuna, han obrado como elementos condicionantes de la pertenencia a la clase patricia. Para el caso de Córdoba pueden distinguirse ocho categorías: sangre, espada, toga, hábito, cargo, alianza, tierra y bolsillo. En el caso de la familia Tejeda, a la hidalguía, se sumaron las otras.” González Fasani, “El monasterio de San José...”

¹⁶⁰ Luis Roberto Altamira, *Córdoba, sus pintores y su pintura (siglos XVII y XVIII)* (Córdoba: imprenta de la universidad, 1954); Carlos Oscar Ponza y José María Arancibia, *Tercer centenario de la Fundación del Monasterio de Santa Catalina de Siena, 1613-1913* (Córdoba: La Calera, 2014); González Fasani, “El monasterio de San José...”; Barbieri *Patrimonio Artístico Nacional...*; Nieva Ocampo, “Crisis económica...”, entre otros.

caritativo de ambos hermanos, así como su virtuosismo sin reparar en los beneficios que la fundación de dichos espacios significó en materia social para los patrocinadores y su grupo familiar. Es conocido el hecho de que Leonor de Tejada, tras enviudar, expresó su deseo de “dejar el mundo y entrar en religión y ser monja profesa fundando el monasterio de Monjas en las casas de mi morada”.¹⁶¹ A partir de entonces, Leonor prometió dedicar su vida a devoción de santa Catalina de Sena; toda vez que reservó para sí y su descendencia ciertos beneficios, como la facultad de nombrar el capellán del monasterio y síndico junto con ingresar al monasterio cuatro monjas de coro y una lega “sin dote, de limosna...”¹⁶²

Al momento de su profesión religiosa la hija del conquistador tomó por su nuevo nombre el de la santa a la que dedicó el monasterio: desde entonces, Leonor fundiría su identidad con Catalina de Siena. Así, uno de los lienzos actualmente preservados en el Monasterio de Santa Catalina retrata a la fundadora en su carácter de priora del monasterio acorde a las inscripciones que pueden leerse en la parte inferior del cuadro (Fig. 2.1).¹⁶³ Catalina se presenta ataviada del hábito dominico, el rosario y la cruz con sus manos unidas en gesto de oración y recogimiento espiritual. La mirada baja de la retratada exalta su carácter contemplativo en homologación a la santa y de intermediaria entre Dios y los hombres como mujer dedicada al recogimiento. A diferencia de lo esperable en un retrato, la monja —que con su nombre adopta la identidad de la santa— no nos interpela pues sus ojos están dirigidos a la contemplación de la trascendencia y vedados de la observación de la vida en el siglo.

¹⁶¹ Leonor enviudó el 22 de diciembre de 1612. Según relatan las propias monjas Leonor de Tejada solicitó a Fray Hernando Mejía, procurador general dominico, que presentara la solicitud de licencia ante el Real Consejo de Indias, por la cual se obtuvo el permiso para fundación monástica. El memorial presentado justificó la necesaria fundación de un monasterio “donde se puedan recoger muchas doncellas... que por no poder suceder en las encomiendas de sus padres quedan pobres y no tienen las dotes que han menester para casarse...” Por su parte Barbieri indica la cuantiosa suma de bienes legados para el monasterio: las tierras donde este se fundó, cuatro estancias (incluyendo una encomienda de indios), cabezas de ganado (mulas, ovejas, cabras, cerdos, bueyes), objetos de plata y liturgia, tres retablos, imágenes y un sendo ajuar. Ponza y Arancibia, *Tercer centenario de la...* 38. El 6 de marzo de 1613 se expidió la real cédula para la fundación del Monasterio. Altamira, *Córdoba, sus pintores...* p. 352. Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC). Legajo 57, Acta de fundación del Monasterio de Santa Catalina de Siena, Córdoba, 1613; Barbieri *Patrimonio Artístico Nacional...*

¹⁶² Junto con la fundación del monasterio Leonor instituyó una capellanía de cinco misas por semana a devoción de santa Catalina en el altar de la iglesia conventual. Ponza y Arancibia, *Tercer centenario de la...* 53, 86.

¹⁶³ Liliana de Denaro, *Cuatro siglos de existencia del Monasterio de Santa Catalina de Siena en la Córdoba de la Nueva Andalucía* (Córdoba: s/d, 2012).

Lo anterior resulta un punto de inicio para que comprendamos el modo ambivalente en que los relatos apelaron a diversos recursos simbólicos con objeto de componer la virtud y la distinción de los fundadores y donantes. Sumado a ello, si consideramos que en este período las pinturas no solían alcanzar una semejanza fisionómica con los retratados, resulta preciso que identifiquemos aquellos signos, gestos y atributos que fueron vehículos por los cuales esta imagen resultó eficaz para afirmar la identidad de la nueva priora. En este caso, Leonor se presenta como un *exemplum* de las virtudes femeninas. A tal punto esto fue así que al momento de su profesión, como oportunamente ha señalado Braccio, la monja adoptó por propio el nombre de la santa fundadora –en contraposición al resto de las monjas que anexaban al propio algún misterio de Cristo o la Virgen o bien el de algún santo o santa–.¹⁶⁴ El cambio de nombre era percibido al interior del monasterio como una forma de trocar toda referencia con la vida en el siglo, por aquello a lo que se aspiraba a ser. Es entonces, en la adopción de un nuevo nombre e imagen convincente que podemos percibir en Leonor la adopción de una nueva identidad que reafirmara su condición jerárquica al interior del monasterio y la convirtiera en un modelo de virtud a imitar.

Un cuadro más contribuirá a completar el aspecto edificante de esta fundadora al interior del monasterio: se trata del lienzo la *Virgen Niña hilando* (Fig. 2.2). Este tema iconográfico posee una fuerte tradición dentro de la historia del arte del Virreinato del Perú y más especialmente de la pintura cusqueña del siglo XVIII.¹⁶⁵ En todos estos cuadros se representa a la Virgen sentada sobre un sillón frailer, con la vestimenta habitual del tema, una rueca en su mano y el copo en actitud de hilar.¹⁶⁶ Esta extendida iconografía tiene su

¹⁶⁴ Cabe recordar aquí que en tanto la profesión simbolizó un cambio hacia la vida espiritual, conllevó la imposición de un nombre que se anexó al propio. Braccio ha señalado la estrecha relación que se estableció entre el nombre de las monjas y el de su devoción junto al cual fueron retratadas como donantes. Gabriela Braccio, "Nombres para mirar, imágenes para leer", *Vida & Cultura Conventual. VII Jornadas Internacionales de Arte, Historia y Cultura Colonial* (Bogotá: Museo Colonial y Museo de Santa Clara, 2013), 23-36.

¹⁶⁵ Sólo por mencionar algunas obras de esta iconografía cusqueña puede señalarse la *Virgen hilander* del Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco en Buenos Aires; del Museo Pedro de Osma en Lima; o bien el lienzo actualmente ubicado en la colección Carl & Marilyn Thoma Foundation. Asimismo, una obra de esta misma iconografía procedente del círculo de Zurbarán se encuentra en el Museo del Prado datada de fines del siglo XVII.

¹⁶⁶ Schenone indica que habitualmente la Virgen Niña se encuentra ataviada con un vestido de mangas anchas, un chaleco, un cuadrado de tela con uno de los bordes volcados hacia atrás cubriéndole los hombros y sujeto por un prendedor, una vincha sobre sus cabellos con un broche en el lado derecho y un rizo sobre la frente. Su indumentaria está orlada por encajes de oro en consonancia con el brocado del vestido y el sillón. Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial. Santa María* (Buenos Aires: Educa, 2008), 141.

origen en los modelos españoles de fines del siglo XVII que fueron adaptados y recreados en Cusco –como indica la cenefa de flores que rodea la composición– y fundan su tradición en los Evangelios Apócrifos donde las labores manuales, y en este caso el tejido, eran parte de las actividades virtuosas de María.

Junto con lo relatado hasta aquí, nuestra pintura incorpora en su parte inferior una curiosa leyenda: “Leonor de Tejeda, fundadora”. Pareciera que mediante la inclusión de estas palabras, la fundadora del Monasterio de Santa Catalina –en este esfuerzo por componer las características visuales de una mujer virtuosa– tomase el lugar de la niña con el objeto de apropiarse de aquellos aspectos contemplativos de la Virgen. Mediante la inscripción al pie del lienzo pareciera transferirse las cualidades de la Virgen representada hacia la mujer que toma posesión de la obra como si se tratase de su propio retrato. De esta forma, Leonor adopta un modelo virtuoso para componer su carácter de fundadora e *imitatio Mariae*; toda vez que la imagen promueve entre sus observadoras la emulación de ambos aspectos. En un juego de correspondencia entre imagen y palabra, este retrato, al igual que el anterior, tuvo por objeto componerse como una visualización de la jerarquía imperante al interior del monasterio.¹⁶⁷

Avancemos entonces sobre los modos de representación visual y escrita que se compusieron en torno de la fundación del segundo convento femenino de la ciudad de Córdoba. Ya hemos mencionado que la creación del Monasterio de San José e iglesia de Santa Teresa –comúnmente conocido también como Monasterio de Santa Teresa– corrió a expensas de Juan de Tejeda, hermano de Leonor. El acontecimiento disparador tuvo su origen en la reiterada intercesión milagrosa de santa Teresa en auxilio de la salud de su hija Magdalena y por lo cual decidió fundar este segundo convento en 1628. Permítaseme brevemente recordar algunos aspectos de este hecho, relatado como milagroso, para considerar el lugar asignado a las imágenes en esta narración. Cuenta de su propio testimonio Juan de Tejeda que

¹⁶⁷ En este sentido, resulta preciso destacar que el resto de las pinturas que retratan a monjas existentes en el monasterio consisten en pinturas de devoción donde la monja es retratada como donante a los pies de la imagen de un santo o advocación mariana de la cual toma su nombre de profesión. Esta relación entre nombre y representación ha sido trabajada por Braccio “Nombres para mirar...”. Este grupo de obras puede consultarse en Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*

...sucedió que estando en mi obraje de soto, veinte y cinco leguas de esta ciudad con toda mi casa, mujer, hijos, suegra y demás familia por el mes de julio pasado... fue dicho Nuestro Sr. servido de llegar a tal extremo de una muy grave enfermedad a una de dos hijas que tengo llamada doña María [Magdalena] de Tejeda, y no bastarle remedios humanos... la ofrecí a la bienaventurada Santa Theresa de Jesus por monja de su santa religion y fundarla un monasterio del patrimonio de la dicha mi hija (...) y poniéndole sobre el lado del corazon casi difunto, una lamina pequeña de una imagen de la bienaventurada Santa Theresa de Jesus fue caso milagroso, que luego al punto volvió en si la dicha mi hija y en presencia de muchas personas me dijo no lloréis que no me tengo que morir, y tengo de ser monja de Santa Theresa y desde aquel punto fue conocida su mejoría.¹⁶⁸

El relato presentado por Juan de Tejeda posee la estructura típica de una narración milagrosa: una situación crítica, la aparición de un elemento intercesor y el momento del suceso trascendental y aleccionador. Así, el fundador apeló a la intercesión de la santa mediante el contacto físico con una lámina para que salvara a su hija de la muerte. Fue entonces, a través de las cualidades taumatúrgicas de la imagen, que la joven recobró la salud y pronunció en voz clara y comprensible su deseo de servir a la santa y por tanto, la necesidad de que su padre creara un nuevo espacio religioso a su destino. De este modo, la imagen fue presentada como un medio que posibilitó no sólo el contacto –literal– con lo sagrado, sino también la transmisión de la forma en que debía concretarse la retribución por el milagro concedido. A partir de este hecho trascendente Juan de Tejeda se dispuso iniciar la dotación del monasterio y promovió el culto a santa Teresa en su iglesia junto a la cual pudiera exaltar las virtudes de su hija, a quien proponía como patrona del nuevo monasterio.¹⁶⁹

¹⁶⁸ AAC, Legajo 59, Monasterio de Santa Teresa, expte. s/n. documentación sobre la fundación del monasterio. Escritura fundacional, s/f, f. 6.

¹⁶⁹ Existe asimismo otra versión de este relato que fue compuesto por "Fray Luis de Tejeda hijo del fundador de aquel [Monasterio de San José] y sobrino de la fundadora de este [Monasterio de Santa Catalina], sacada de un manuscrito de su letra [de Leonor de Tejeda] a diligencia de las madres Catalina de San Laruel Priora que es y la madre Gertrudis de Jesus, Priora que acaba de ser en el año de 1758". El relato tiene pequeñas diferencias con el documento precedente que buscó exaltar, en una prosa barroca, los aspectos sobrenaturales del acontecimiento. Aquí se incluyen dos escenas milagrosas por la que se justifica la fundación monástica en un

Para ello contó con el auxilio de sus suegros, el General Pablo de Guzmán y su esposa, que en carácter de donantes cedieron su residencia para la creación del edificio monástico. Junto a la propiedad, el matrimonio cedió una escultura de bulto que sería la imagen tutelar de santa Teresa. Veamos brevemente de qué modo la familia había accedido a la obtención de esta imagen que posteriormente fue cedida al monasterio y cuya eficacia resultaba necesaria destacar *-a posteriori-* mediante un nuevo relato convincente.

En 1758 Fray Luis de Tejada, hijo del fundador y hermano de la protagonista del milagro, relató que su abuelo, Pablo de Guzmán había adquirido tiempo atrás una imagen de santa Teresa para disponer en una capilla en la iglesia de la Compañía de Jesús. Según describe el fraile, Guzmán había dado a un procurador jesuita el dinero necesario para que trajera de Europa una imagen de bulto de la santa, junto a sus doseles y ornamentos.¹⁷⁰

relato extendido. En el primer episodio aquí narrado se afirma que frente al desdén por la inminente muerte de su hija, Juan de Tejada "levanto muy fuera de su costumbre la voz y dijo a gritos: o Gloriosa Santa Theresa de Jesus doleos de mi desconzuelo y dadme a esta hija para monja vuestra que yo os hare un monasterio a mis expensas y les dare el sustento a vuestras hijas." Palabras tras las cuales la enferma recobró sus sentidos y expresó sus deseos de servir a la santa y fundarle un monasterio. El segundo episodio del relato tuvo lugar cuando, tras la curación de la joven, Juan de Tejada faltó a su palabra y ofreció a su hija en casamiento. A continuación, Magdalena volvió a enfermar y la escena se repitió cuando, nuevamente, su padre afirmó: "haya espirado en hora buena, que amortajada y de la sepultura me ha de sacar Santa Theresa mi hija viva, porque le he de edificar su monasterio y ha de ser infaliblemente monja suya". Una vez más, María Magdalena recobró la conciencia, afirmó sus deseos y tomó por sí sola un retrato de la santa con el cual habló. Es decir que mientras el primer relato incluye el carácter taumátúrgico de la imagen, la segunda versión brinda una mayor centralidad a la palabra dirigida por el fiel a la santa así como la posibilidad de establecer una comunicación con la misma a través de la imagen. AAC, Legajo 8, Monasterio de Santa Teresa. Expte 1. "Narración de la fundación de los monasterios de Santa Catalina y Santa Teresa".

¹⁷⁰ Algo similar sucedió con Dionisio de Torres Briceño quien, durante su estancia en Madrid en torno de 1717 a la espera de la licencia para fundar el Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires, aprovechó su viaje para comprar obras que serían centrales para el futuro monasterio: imágenes de bulto de cuerpo entero de Nuestra Señora de la Concepción, de la Asunción y de santa Teresa, campanas, libros para la biblioteca, una custodia de plata sobredorada, seis cálices, dos atriles de plata, dos incensarios, objetos litúrgicos —entre los que se apuntaron una naveta, una caldera para agua bendita con su hisopo, tres campanillas de plata, un par de vinajeras, dos ciriales, una lámpara de plata— y algunas reliquias como una cabeza "de las once mil vírgenes, un cajoncito pequeño de un lignum crucis con su autentica, en otro cajoncito dos huesos el uno de San Pio quinto y el otro de San Dionisio..." que ascendían a la suma de 8.408 pesos y a los que se sumaban algunos objetos cedidos por distintos personajes religiosos vinculados al convento tales como: "dos fierros de hacer ostias prestados por el capellán Alonso González... dos sillas de la priora Catalina de San Laruel [procedente del monasterio de Córdoba]... [y] unas alhajas que envió don Fray Gabriel de Reigut siendo Obispo del Cusco y las trajeron las madres que vinieron de Córdoba" [con motivo de la fundación del monasterio]. Al listado se incorporó extensa serie de bulas e indulgencias en favor del monasterio. Archivo Monasterio Santa Catalina de Siena de Buenos Aires (en adelante AMSCS), Libro de gastos, "Razón de la fundación del monasterio de S^{ta} Catalina de Siena de esta mui noble y leal ciudad de la S^{ma} Ttrinidad Puerto de S^{ta} María de B^s A^s que se dio principio el año de 1745" Parte de este documento fue citado por Frascina, *Mujeres consagradas en...* p. 56. A dicha autora agradezco especialmente su generosa amabilidad por este y otros datos relativos a los monasterios de Buenos Aires.

Durante su viaje de regreso a América, el jesuita sintió la inminencia de un naufragio peligroso por el cual imploró a la nueva imagen su salvación. Una vez en tierras cordobesas, y sorteado el peligro de la travesía marítima, el procurador pudo hacer entrega a Pablo Guzmán de una imagen europea que además estuviera dotada de cualidades sagradas que no tardarían en ser narradas una y otra vez.¹⁷¹ Este breve relato milagroso tuvo por objeto exaltar el prestigio y eficacia de esta imagen, para que, una vez dispuesta en el monasterio, gozara, por así decirlo, de un antecedente biográfico por el cual fuera digna de veneración.

Esta descripción nos permite evidenciar una serie de intercambios que dan cuenta de los modos en que las imágenes fueron requeridas y movilizadas tanto interoceánicamente como al interior de una región específica. Con esto nos queremos referir al carácter de mediadores que frecuentemente tuvieron los procuradores jesuitas para abastecer de imágenes y objetos de devoción a los promotores de culto en territorio local.¹⁷² Es precisamente éste uno de los motivos por los cuales entre estos agentes –jesuitas y benefactores laicos– se selló una relación de contraprestación en la que frecuentemente participaron objetos de culto y devoción. Así, la obtención de una imagen europea –por la dificultad de su acceso y su prestigio simbólico– resulta de por sí un hecho que dotaría de distinción a la familia Guzmán y que fue completado por el carácter milagroso de la imagen que tiempo después resultaría propicia para ser una de las principales imágenes de devoción del Monasterio de San José.¹⁷³

A partir de lo señalado hasta aquí podemos ver los modos en que se llevaron adelante los aspectos prácticos de la fundación del monasterio una vez obtenida su licencia: la creación del espacio religioso y la dotación de aquellas imágenes necesarias para el desarrollo de culto. Ahora bien, para que un monasterio comenzara a funcionar como una casa de recogimiento espiritual era necesario que estuviera presidido por una monja con experiencia en materia de virtud y que fuera hábil en su correcta administración. Para ello,

¹⁷¹ AAC, Legajo 8, Monasterio de Santa Teresa, expte 1. “Narración de la fundación de los Monasterios de Santa Catalina y Santa Teresa”.

¹⁷² El papel desempeñado por los procuradores jesuitas como comerciantes de imágenes entre Europa y Nueva España ha sido puesto de relieve por Luisa Elena Alcalá, “‘De compras por Europa’: procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España,” *Goya: Revista de arte*, 318 (2007): 141-158.

¹⁷³ El traslado de la escultura a la nueva iglesia del monasterio fue celebrado con demostraciones públicas tales como una “[solemne] víspera... procesión, misa y sermón [que] despertó grandemente la devoción pública y afervorizó nuevamente la de sus obligados devotos.” AAC, Legajo 8, Monasterio de Santa Teresa, expte 1. “Narración de la fundación de los Monasterios de Santa Catalina y Santa Teresa”.

Juan de Tejeda contó con la ayuda de su hermana Leonor, por entonces priora del vecino Monasterio de Santa Catalina: ella se instalaría en el recientemente fundado Monasterio de San José por el tiempo que fuera necesario hasta que su sobrina pudiera sucederla.¹⁷⁴

Es quizás con motivo de conmemorar este acontecimiento fundacional que ambos hermanos son retratados como donantes del santo patrón del monasterio (Fig. 2.3). En esta pintura san José es representado con sus habituales atributos, porta en sus brazos al Niño Jesús y exhibe la vara de lirio en su mano. A sus pies, y en idéntica actitud orante, Leonor y Juan de Tejeda exhiben su condición de donantes distinguidos. Por debajo de ellos se indican los nombres de ambos donantes para anclar su identidad familiar. Como ya hemos señalado previamente, Leonor gozaba de las cualidades de priora y fundadora de Santa Catalina desde 1613; así como a partir de 1628, había asumido la prelatuza durante la etapa fundacional del Monasterio de San José. Pareciera ser entonces que este cuadro tuviera por objeto conmemorar la empresa de la nueva fundación del monasterio a manos de los dos hermanos, Juan como patrocinador y Leonor como primera abadesa hasta el momento en que su sobrina María Magdalena tomara su lugar.

Miremos más detenidamente la imagen de Leonor en esta pintura. A pesar de que la imagen sufrió numerosas intervenciones y repintes, aquí Leonor es retratada con los atributos de una mujer laica acorde a su condición social. Si bien este hecho podría estar vinculado tanto con la anterioridad del cuadro respecto del momento de fundación del monasterio, o bien, con la decisión de reservar a María Magdalena el carácter de iniciadora de la orden carmelita en Córdoba con inmediata posterioridad a 1628; lo cierto es que el cuadro preservado al interior del Monasterio de San José exhibe a su primera abadesa con los atributos que aluden a su vida en el siglo —como su nombre, su rica vestimenta y sus joyas—. ¹⁷⁵ A pesar de la promesa del rechazo a su pasado terrenal, todos estos elementos parecieran indicarnos los modos en que Leonor compuso una identidad ambivalente entre lo mundano y lo religioso. A diferencia de otros casos en donde la materialidad es testimonio de este

¹⁷⁴ AAC, Legajo 59, Monasterio de Santa Teresa, expte. s/n. documentación sobre la fundación del monasterio. Escritura fundacional, f. 9.

¹⁷⁵ Debemos recordar que desde 1613 Leonor era priora de Santa Catalina y a partir de 1628 fue priora del Monasterio de San José durante unos años hasta que concluyera su etapa fundacional. En tanto ambos hermanos son retratados como donantes del santo al que estuvo dedicado el monasterio creado en 1628 es preciso suponer que dicho cuadro haya sido realizado como conmemoración de dicha fundación.

cambio identitario—como el de Doña María de Guzmán, fundadora del monasterio de Santa Catalina en Arequipa emparentada con Pablo de Guzmán, que reutilizó su retrato de sociedad para ser repintada como priora fundadora de dicho monasterio—, Leonor no parece haber encontrado una contradicción en la superposición de sus identidades.¹⁷⁶ De un modo similar a lo que sucediera con la inclusión de su nombre en el lienzo de la *Virgen Niña hilando* (Fig. 2.2), pareciera que en este caso el hecho de mantener su representación como mujer de la sociedad cordobesa fuera una forma de denotar su prestigio y las pretensiones de que éste pudiera incidir como un rasgo de autoridad que justificara su prelatura en ambos monasterios.

En contraposición a la exhibición del carácter noble y distinguido de los hermanos Tejeda acorde a la jerarquía social, existe una pintura que formó parte de las instalaciones interiores del Monasterio de San José que retrata a María Magdalena bajo un modelo que sigue la tradición iconográfica de santa Teresa (Fig. 2.4). El retrato al que nos referimos forma actualmente parte de una taca ubicada en la antigua capilla privada del Monasterio de San José de Córdoba, hoy Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda.¹⁷⁷ La taca —esto es una ventana o alacena pequeña— fue descrita por Schenone como un retablo de dos cuerpos rematado por un frontón triangular con volutas (Fig. 2.5). El primer cuerpo —horadado en su cara posterior, que linda con la iglesia— permitía al abrirse que las monjas escucharan la celebración religiosa que se oficiaba al otro lado del muro, y también parece haber servido de confesionario de las monjas.¹⁷⁸ Esta taca o alacena está compuesta por dos batientes que poseen lienzos pintados en ambas caras. En sus caras interiores se representaban retratos de monjas de velo negro, mientras en las exteriores se observaban representaciones de monjas legas o novicias, distinguibles por su velo blanco, en distintas actitudes orantes y

¹⁷⁶ El retrato de Doña María de Guzmán atravesó un proceso de restauración por el que pudo identificarse que bajo su retrato como fundadora del Monasterio de Santa Catalina de Arequipa existía otra pintura, la cual fue descubierta y que la retrata ataviada como una mujer de sociedad con un lujoso vestido de la época y ricas joyas que denotan su condición social. La obra de fines del siglo XVII, junto con fotografías que representan la capa pictórica sustraída son actualmente expuestas en el Museo del Monasterio de Santa Catalina de Arequipa.

¹⁷⁷ Esta era, a su vez, la antigua capilla doméstica de Pablo de Guzmán, donde se ubicaba la imagen de santa Teresa adquirida a manos de un procurador jesuita. Esta imagen fue donada por Pablo de Guzmán junto con la propiedad para la construcción del monasterio. AAC, Legajo 59, Monasterio de Santa Teresa, expte. s/n. documentación sobre la fundación del monasterio.

¹⁷⁸ AAC, Legajo 9. Monasterio de Santa Catalina, "Auto de visita al Monasterio de Santa Teresa", 1776. Cabe establecer la siguiente aclaración: aunque el nombre del Monasterio fuera de San José, en las fuentes documentales es mencionado habitualmente como de Santa Teresa por ser ésta la devoción a la que está destinada la iglesia así como la regla que lo rige.

contemplativas acorde a la piedad teresiana, que aluden al éxtasis de la santa y su entrega amorosa a Dios (Figs. 2.6.a y 2.6.b).

El lienzo que aquí nos ocupa se ubicaba en el reverso o cara interior de la batiente izquierda.¹⁷⁹ En él se representa a María Magdalena bajo su nombre de profesión religiosa como Teresa de Jesús (Fig. 2.4). Este retrato era *pendant* con el que representaba a otra joven que tomó los votos de profesión al momento de fundación de dicho monasterio y que adoptó el nombre y el aspecto iconográfico de Catalina de Cristo.¹⁸⁰ Es decir que mientras las estrategias de distinción en los retratos de Leonor de Tejada parecieran haber estado vinculados a una ambivalencia entre la identidad religiosa y mundana, en el caso de estas dos monjas el énfasis habría estado puesto en la adopción de una identidad religiosa consagrada, como lo eran los retratos de santa Teresa y santa Catalina de Cristo:

En nuestro caso, ambas pinturas, la de Teresa de Jesús –o María Magdalena Tejada– y de Catalina de Cristo –o Catalina de Quiroga– fueron atribuidos por Schenone a Juan Bautista Daniel (Fig. 2.7).¹⁸¹ Este reconocido pintor noruego formado en la tradición flamenca había arribado a tierras rioplatenses en 1606 y, luego de una corta estadía en Potosí, regresó a la ciudad de Córdoba en 1614 donde se afincó y produjo numerosos lienzos que han sido estudiados por Schenone, Gori y Barbieri.¹⁸² A este pintor se debe la autoría de una

¹⁷⁹ La taca sufrió una serie de modificaciones respecto de su composición original por el cual la ubicación de los lienzos fue alterada. Actualmente el retrato al que nos referimos ocupa la cara interna de la batiente derecha donde es exhibida la taca en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejada (Fig. 2.5). Una reconstrucción de la ubicación original de los lienzos puede verse en las figuras 2.6.a y 2.6.b realizadas a partir de un video documentado por el archivo de Di-Film en 1974 en el que podía verse su antigua disposición (minuto 0:38 a 0:46); (Acceso: 23/10/2018). <https://www.youtube.com/watch?v=FFZS8qg25Lw>

¹⁸⁰ Al igual que lo hiciera su tía Leonor de Tejada, Magdalena tomó el nombre completo de la santa en su profesión. Pareciera ser que la adopción del nombre completo de una santa fue un beneficio especialmente reservado a las fundadoras de los monasterios. A su vez, Catalina de Quiroga –hija de Ana de la Cámara y el Capitán Juan de Burgos Quiroga– aprovechó su nombre de pila para asumir la identidad, a través del nombre y retrato, de Catalina de Cristo. Esta monja había sido seguidora de santa Teresa y fundadora de conventos, entre ellos el Monasterio de la Purísima Concepción en Barcelona, donde se encuentra la imagen que en este caso posiblemente hubiera sido retomada mediante una estampa (Fig. 2.7.b). El lienzo de esta taca representa a Catalina, como acompañante de nuestra fundadora local, con los atributos de la mística carmelita –un corazón llameante, una pluma y por encima una filigrana con la siguiente inscripción: “Deus Docuisti me a ivventute mea”–. La frase recupera un fragmento del Salmo 71:17 “Dios mío, tú me enseñaste desde mi juventud, y hasta hoy he narrado tus maravillas” como signo de la propagación de la virtud y fe de la monja. De este modo, ambos retratos recuperan las imágenes de dos mujeres virtuosas a las que las jóvenes buscaron asimilarse mediante la adopción de su nombre y sus atributos iconográficos para reconfigurar su identidad y prestigio al interior del monasterio.

¹⁸¹ Héctor Schenone, “Pintura” en *Historia General del Arte en la Argentina* (Buenos Aires; ANBA, 1983)

¹⁸² Eduardo Gould, “Un aporte al estudio de un pintor “flamenco” de la América Española del siglo XVII: Juan Bautista Daniel”, *Anuario Escuela de Archivología*, V-VI, (2013-2014): 121-130.

serie de obras firmadas y existentes en la actualidad en diversos repositorios, así como de otras que han sido atribuidas a su autoría.¹⁸³ La recurrente presencia de sus lienzos en espacios religiosos como el Monasterio de San José y de Santa Catalina, así como del Convento de San Francisco de la ciudad de Córdoba sería un indicador del prestigio que el pintor gozó en sus días. Entre sus obras destacan aquellas de temática devocional con un especial manejo del color por lo que Schenone lo ha distinguido de otras manos locales y de las procedentes de su taller.¹⁸⁴

En nuestro caso, y respecto de la atribución de los retratos de la taca, si bien no hemos encontrado documentación del monasterio que nos permita confirmar la atribución de dichas obras al pintor noruego, es notorio que estos retratos exhiben una clara diferencia con los que se ubicaban en las caras exteriores de las batientes que representan a dos monjas legas o novicias. Enfatizamos en este punto pues la hipótesis de Altamira sostiene que los cuatro retratos existentes en la taca tal como la conocemos son producto de la mano del pardo Francisco Xavier del Sacramento –hijo de esclavos del Monasterio de San José y de oficio dorador y pintor– cuya firma puede leerse junto a la fecha de 1768 en la cornisa que separa el cuerpo inferior del superior de la taca.¹⁸⁵ Según el autor, dicho pintor habría copiado los originales deteriorados (supuestamente perdidos) de Juan Bautista Daniel y compuesto los que vemos en la actualidad. Sin embargo y si tenemos en cuenta la diferente factura existente entre los retratos de las novicias –que se encontraban en las caras exteriores de la taca– y los interiores de Teresa de Jesús y de Catalina de Cristo previamente descritos (Fig. 2.6.a y 2.6.b), nuestro planteo tiende a coincidir con la propuesta de Schenone, quien afirma que estos últimos serían obras originales del pintor noruego. De ser así, ambos retratos pueden ser datadas como pertenecientes al período comprendido entre 1628, fundación del Monasterio,

¹⁸³ Al momento se han identificado cuatro obras firmadas por Juan Bautista Daniel de las cuales una, titulada “Virgen del Rosario con santos dominicos” se encuentra en el vecino Monasterio de Santa Catalina de Córdoba y las restantes forman parte de colecciones particulares. Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...*; Jáuregui, “La intimidad con...”. Asimismo, entre las obras atribuidas a la autoría de Daniel destaca por su calidad un retablo portátil en forma de baldaquino que posee los rostros de María y Jesús acompañada de santos y querubines y la “muerte de san José”, ambos en el Museo Histórico Provincial Marqués de Sobremonte, Córdoba. Schenone, “Pintura” en *Historia General del...*

¹⁸⁴ Schenone, “Pintura” en *Historia General del...*

¹⁸⁵ Lamentablemente sobre este pintor no existe mayor documentación que nos provea de datos sobre sus trabajos ni otras obras realizadas. Existe no obstante alguna documentación procedente del Monasterio de San José que señala su oficio y su labor como dorador en las inmediaciones del monasterio, donde pudo haber tenido su taller. AAC, Legajo 8, Monasterio de Santa Teresa.

y 1654 fecha de fallecimiento de Daniel; mientras que los retratos exteriores serían producto de los repintes de Francisco Xavier del Sacramento y datables de 1768.

A través del recorrido realizado por una serie de retratos de la familia Tejeda hemos visto cómo se compusieron diversas estrategias en imágenes para garantizar su reconocimiento como fundadores y personajes destacados acorde a su virtud. De este modo, si con el retrato de Juan de Tejeda hemos visto las cualidades ejemplares de un fundador, con las pinturas de Leonor pudimos observar algunas estrategias por las cuales la monja compuso su identidad de modo ambivalente al nutrirse tanto de su prestigio social como de las cualidades sagradas de la santa fundadora o de la Virgen de las cuales fue sucesivamente investida. En contraposición, Magdalena adoptó el nombre y las cualidades del retrato hagiográfico el cual fue dispuesto en *pendant* con el de su compañera —o bien de santa Teresa y su compañera de fundaciones— en un espacio donde pudiera ser resguardado de la mirada común y cuya agencia sólo podía ser develada durante el despliegue del culto, es decir cuando la taca era abierta en los momentos de misa y confesión.

El contrapunto del virtuosismo y cuasi-santidad compuesta en imágenes por la familia Tejeda quizás pueda tomarse evidente al analizar los beneficios que el patrón reservaba para sí y sus descendientes al momento de la dotación conventual. El contraste entre la evidente distinción y cualidad virtuosa del donante frente a la escasa referencia a las contraprestaciones obtenidas debe ser comprendido a la luz de lo que Bourdieu denominó el tabú de la explicitación de la economía de la ofrenda y por la cual el autor deja manifiesto la incapacidad de instituciones religiosas y de agentes a éstas vinculadas de explicitar los medios materiales, sociales y monetarios que garantizaran que la fundación se convirtiera en una empresa sustentable y beneficiosa para sus donantes.¹⁸⁶ Así Juan de Tejeda dejó establecido en el documento fundacional del monasterio que

Es condición que las dichas mis dos hijas o cualquiera de ellas que entrase monja y profesase en el dicho monasterio han de ser fundadoras de la dicha fundación perpetuamente y se les han de guardar las preeminencias gracias y prerrogativas que a todas las demás fundadoras de otras provincias del peru.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997).

¹⁸⁷ AAC, Legajo 59, Monasterio de Santa Teresa, expte. sobre la fundación del monasterio, f. 9.

Así, mediante la fundación de este monasterio, Juan de Tejeda pretendía que María Magdalena y su hermana Alejandra, y por extensión su núcleo familiar, tuvieran el mismo reconocimiento y beneficio real que los demás monasterios del Virreinato del Perú que, como ya ha demostrado Burns para el caso del Cusco, ostentaban grandes riquezas y prestigio social.¹⁸⁸ Asimismo asentaba que “es condición que las dichas mis dos hijas fundadoras de este dicho monasterio cualquiera de ellas que profesase ha de ser prelada perpetuamente mientras viviese, sucediendo la una a la otra”.¹⁸⁹ Como vimos antes, este beneficio también había sido reservado para sí misma por Leonor de Tejeda y el cual tiene directa conexión con las decisiones que se tomaran en torno de la vida cotidiana así como de la administración económica del monasterio. Este punto, como veremos más adelante la prelatura era una puerta de contacto con el exterior que le permitía a las monjas acceder a una serie de beneficios y ocupar un lugar jerárquico por el cual su clausura sería cotidianamente permeada con los agentes y asuntos de la vida en el siglo.

3. El ingreso al monasterio y el intercambio de bienes de prestigio

Hasta el momento nos hemos centrado en analizar de qué modo las imágenes resultaron ser un medio eficaz para justificar la fundación de los monasterios femeninos de San José y Santa Catalina a manos de los hermanos Tejeda en la ciudad de Córdoba. Asimismo hemos visto cuáles eran los mecanismos utilizados para promover la distinción de sus patronos, donantes y fundadores de modo tal que se pudieran exaltar sus virtudes y su condición socio-económica. Nos interesa ahora, iniciar un recorrido sobre los diversos pasos que una ingresante debía cumplir hasta acceder a convertirse en una monja y especialmente los modos en que se compusieron las dotes de ingreso frente a la escasez de dinero. Estos aspectos serán analizados con el objeto de poner de relieve cómo en cada una de estas etapas diversos intercambios de objetos valiosos por sus cualidades materiales y simbólicas estuvieron involucrados con el proceso de traspaso de una joven hacia la vida religiosa.

Como ya han señalado oportunamente Lavrin y Fraschina el tránsito hacia la vida religiosa comenzaba cuando la novicia iniciaba un camino de formación espiritual que

¹⁸⁸ Burns, *Hábitos coloniales: los conventos...*

¹⁸⁹ AAC, Legajo 59, Monasterio de Santa Teresa, expte. sobre la fundación del monasterio, f. 9.

tendría por objeto último su rechazo a la vida en el siglo, su alejamiento de las pasiones mundanas y por tanto, su matrimonio místico con Cristo.¹⁹⁰ Con el objeto de recordar este traspaso entre la vida mundana y religiosa, un retrato de grupo potosino titulado *Las novicias* retrata el momento en el cual dos jóvenes son presentadas por sus padres al monasterio y son bendecidas en la iglesia monástica por el capellán del convento, en presencia de un religioso y una monja (Fig. 2.8). En esta escena se encuentran codificados los gestos y actitudes de los personajes: mientras los padres alientan a sus hijas hacia la vía espiritual –materializada en el altar– las niñas parecieran aferrarse con candidez a sus padres, ricamente ataviados con vestimentas que denotan su condición social. Esta relación entre el afecto familiar y el desapego material busca representar un rito de traspaso por el cual las niñas se convertirán en *Sponsa Christi*, tal como lo preludian las cuentas de flores que penden sobre sus cabezas. Veamos entonces cómo se desarrollaba en la práctica este traspaso de la vida mundana a la espiritual y cuáles eran algunos de los requisitos que la ingresante y su familia debían cumplir.

Con el ingreso al monasterio se iniciaba la educación espiritual de la joven –que debía tener una edad mínima de entre quince y diecisiete años– durante un año de noviciado en el que aprendía la lectura edificante, el canto y las labores manuales bajo la enseñanza de una maestra. Cumplido el plazo, la joven podía solicitar licencia al obispo para profesar la religión y tomar el hábito. Una vez examinada la conciencia de la aspirante y concedida la licencia, la novicia realizaba un testamento por el cual rechazaba a la posesión o herencia de bienes; pues si bien las monjas no podían tener propiedades personales sí podían administrarlas en función del sustento de la comunidad.¹⁹¹ Entre otros argumentos, la posesión personal de propiedades y rentas fue sorteado con la justificación de que las monjas tenían prohibida la posesión de bienes personales pero no así su administración en favor de la

¹⁹⁰ Lavrin, *Las esposas de Cristo...*; Fraschina, *Mujeres consagradas en...*

¹⁹¹ Los diversos momentos precedentes a la profesión religiosa, así como las instancias que la pretendiente debía cumplir fueron analizados en detalle por Fraschina, asimismo la autora realiza un análisis cuantitativo de los legados por herencia de las monjas a los monasterios de Buenos Aires. Fraschina, "Requisitos para el ingreso al convento" en *Mujeres consagradas en...*

supervivencia de la comunidad, como veremos más adelante éste no dejó de ser un punto controvertido.¹⁹²

Una vez entregado el testamento, la familia de la futura profesante se ofrecía a pagar, para el caso de los monasterios femeninos dominicos en nuestra región, una dote canónica – cuyo monto variaba según si fuera profesante de velo negro o blanco– y piso o celda.¹⁹³ El monto de la dote resultaba de vital importancia pues ésta era una suma de dinero que los monasterios dominicos invirtieron como capital a censo redimible para su sustento mediante el interés percibido.¹⁹⁴ Es precisamente sobre el pago de la dote que queremos referirnos brevemente para dar cuenta de los modos en que se desplegó una economía monetaria entre los monasterios, las ingresantes y sus familias, a la vez que en ciertos casos estos pagos implicaron un intercambio no monetario que incluyeron una diversidad de bienes materiales, simbólicos e inmateriales que fueron ofrecidos al monasterio como forma de pago. Nos interesa, puntualmente, indagar cómo la composición de dote para el ingreso al monasterio estuvo sellada en numerosos casos por una práctica de intercambio que habilitó la transgresión a la regla mediante la entrega de bienes heterogéneos, o bien, de estrategias particulares. Este hecho resulta un indicador de las diversas prácticas de reciprocidad que, cotidianamente, se habrían establecido al interior de los monasterios dominicos de Córdoba y Buenos Aires.

¹⁹² Este hecho, como ya ha señalado Burns, encierra una contradicción respecto del voto de pobreza profesado por las monjas, la administración de propiedades y la cesión de dinero a censo contra las acusaciones de usura. Burns, *Hábitos coloniales: los conventos...*

¹⁹³ Fraschina indica para el caso de Buenos Aires que las monjas de velo blanco debían aportar una suma de 500 pesos más 30 pesos para el piso, mientras que el monto de la dote para el velo negro ascendía a 1500 pesos más 300 de piso o celda. El pago de piso o celda era una suma de dinero que se entregaba en concepto de los gastos en alimento, vestimenta y composición de la celda de la monja que debía abonarse por única vez al momento de su ingreso al monasterio. A Partir de 1758 las dotes de las monjas catalinas ascendió al valor de 2000 pesos. AMSCS, Cajón 2, carpeta 1, 1758, f. 28. Por otro lado, los monasterios de Santa Teresa de Córdoba y de Nuestra Señora del Pilar de Buenos Aires no cobraban dote y en su lugar, la familia de la profesante se ofrecía, sin obligación, a entregar el pago de una limosna que muchas veces emulaba el monto de una dote y comprendía gastos equivalentes al de piso y celda de las monjas dominicas. Fraschina, *Mujeres consagradas en...*

¹⁹⁴ El interés consistía en el 5% anual sobre el valor del capital total invertido y por la seguridad de cuyo pago se hipotecaba una propiedad inmueble o joyas. La inversión a censo era habitual entre los conventos dominicos. El modo por el cual se desarrolló esta práctica crediticia tuvo especial cuidado de no componer una usura monetaria. Los fundamentos de esta actividad y las argumentaciones en torno de este tema han sido desarrollados por Burns, *Hábitos coloniales en...* y para nuestra región por Nieva Ocampo, “Crisis económica e identidad...” entre otros.

Según se estableció en las reglas de constitución de estos monasterios de Santa Catalina, "Las dotes de las monjas deben pagarse en plata sin permitirse su asignación en bienes establecidos suyos".¹⁹⁵ Es decir, las dotes canónicas sólo podían ser recibidas en dinero metálico. Sin embargo, esto no siempre fue así debido a la frecuente imposibilidad de acceder al monto de la dote, por lo cual el pago de dinero se compensó con la adquisición de un préstamo a censo redimible o con la cesión de diversos bienes de prestigio por el valor faltante. Veamos entonces con algunos ejemplos, cuáles fueron los medios empleados para que las familias pudieran acceder al pago de la dote mediante compensaciones materiales, es decir por la entrega de una multiplicidad de bienes que habrían sido considerados como equivalentes a dicho valor.

Por ejemplo, en 1772 don José Gómez solicitó licencia al obispado para pagar la dote de velo blanco de su hija al Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires con "alhajas que equivalgan [a] los quinientos pesos y aun excedan" su valor.¹⁹⁶ Como declarara el padre de la ingresante, ofreció estos bienes de alta estima por no poseer casa sobre la que pudiera afincar un censo redimible. Asimismo en 1733 don Nicolás Pinto entregó un terreno como parte del pago de la dote de su hija para el ingreso al monasterio de Santa Catalina de Córdoba.¹⁹⁷ Más habituales fueron los pagos de dotes a censo o bien mixtos, es decir, una parte entregada en dinero y el resto por la toma de una obligación a censo redimible con el mismo monasterio.¹⁹⁸ En algunos casos, frente a la imposibilidad de acceder al dinero necesario o a una rebaja en el pago de la dote, las aspirantes se volcaron hacia la solicitud de limosnas, previa licencia del obispo.¹⁹⁹ Estos, y muchos otros casos exhiben las dificultades de las

¹⁹⁵ AMSCS, Cajón 2, carpeta 1, "Deseando asegurar las dotes de las religiosas de este conv.^{to}", 1751, f. 32.

¹⁹⁶ La licencia fue concedida el 29/02/1772 y tiempo después la monja tomó sus votos de profesión religiosa. AMSCS, f. 27 y ss. Asimismo, doña Juana Gaete se dispuso a aumentar su dote canónica para el Monasterio de Santa Catalina de Siena de Buenos Aires por un monto de 266 pesos 4 reales con "Un aderezo de diamantes que le ha dado D.^o Francisco Rodríguez de Vidal su padrino y Una cajita de plata sobredorada y un par de hebillas de plata que le regalo su hermano el D.^o José Antonio de la Palma" Archivo General de la Nación (en adelante AGN), 6-9-2 f. 5.

¹⁹⁷ AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, Rollo 7, caja 13, Documentación Histórica 1611-1890, Leg. 133 "Dinero entregado en parte de dote de una religiosa siendo hija de D.^o Nicolás Pinto", 1833, ff. 6685 a 6701.

¹⁹⁸ Como por ejemplo lo hiciera en 1840 el Sr. Norberto Zapala con la entrega de seiscientos pesos en dinero y ochocientos que reconoció a censo en el plazo de cuatro años por pago de la dote de su hija Cesarea Navarro para monja de velo negro en el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, "Libro de entrada de capitales, censos, dotes y ventas 1816-1863", 1840, s/f.

¹⁹⁹ En diversos casos, las limosnas fueron concedidas por laicos vinculados a las monjas profesantes o bien por autoridades civiles locales Baste señalar por ejemplo que 1737 y 1738 se recibieron por el pago de dote de dos

familias para solventar el pago de la dote que consumara el ingreso al monasterio de sus hijas. No obstante, las monjas y su entorno desarrollaron una serie de negociaciones con los monasterios y el obispado para garantizar el acceso a la vida espiritual.

Más interesante aún desde nuestra perspectiva, resultan por ejemplo los casos de aquellas monjas que buscaron sortear otro tipo de impedimentos, como la legitimidad o la limpieza de sangre, mediante la entrega o el intercambio de algún bien para poder acceder a un beneficio, en este caso profesar con velo negro en el Monasterio de Santa Catalina. La llamada legitimidad de nacimiento y limpieza de sangre fueron requisitos que generaron conflictos asiduos entre las monjas y las ingresantes. Sin estas condiciones la monja no podía acceder al velo negro y sólo podían destinarse a las labores manuales que requerían mayor trabajo bajo la toma de hábito con velo blanco.²⁰⁰ Si bien Fraschina señala que estas distinciones no habían sido incluidas en las reglas de las órdenes femeninas, es recién desde fines del siglo XVII que en la práctica se convirtieron en una exigencia para el acceso al velo negro en los monasterios dominicos, hecho que señala la explícita intención de reproducir una estratificación social.²⁰¹

monjas de velo negro dinero de diversos benefactores y una finca. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, "Libro de entrada de capitales, censos, dotes y ventas 1816-1863", Profesión de doña Carmen Ocampos y doña Dominga Berrotarán, 1837 y 1838, s/f. Son también numerosos los casos de monjas que solicitaron limosna para pagar su dote y en ciertos casos fueron pagadas por autoridades civiles. Por ejemplo en 1813, el cabildo de Buenos Aires accedió al pago de la dote de María de la Cruz Ribiera para su monjío; o bien en 1833 el Gobierno de Buenos Aires concedió la limosna necesaria para que Dolores Brito pudiera ingresar al Monasterio de Santa Catalina AGN, sala X, Culto 4-7-3, 1813; AGN, sala X, Culto 4-9-3, 1833. Asimismo, existen una serie de irregularidades en las cuentas del Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba que pareciera demostrar que el monasterio con cierta asiduidad accedió a rebajar el valor de las dotes pues, son numerosos los casos en los que se indica el pago de la dote por un monto inferior en las primeras décadas del siglo XIX, periodo de honda inestabilidad económica. Por ejemplo, el 29/09/1849 Tomás Malbrau entregó la cantidad de 1225 pesos en dinero por la dote de su hija Catalina Rosa del Corazón de Jesús Malbrán para velo negro; el 23/10/1849 Roque Ferreyra entregó la cantidad de 895 pesos por la dote de Gumesinda Ramallo para velo negro. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, "Libro de entrada de capitales, censos, dotes y ventas 1816-1863".

²⁰⁰ La legitimidad de nacimiento implicó que la profesante fuera nacida bajo matrimonio, caso contrario sería considerada como hija natural, adulterina, bastarda, incestuosa, etc. Por el otro lado, la limpieza de sangre era una exigencia vinculada a la demostración de la ascendencia española de la profesante, sin mezcla de sangre africana o indígena. Este requisito tenía su asidero en la consideración de una estructura de castas que segregaba a la sociedad según su raza y estamento social. Algunos casos respecto de este tema en los monasterios de Buenos Aires fueron señalados por Fraschina, *Mujeres consagradas en...* 74-79.

²⁰¹ En documento del 27 de agosto de 1751 se asienta que "ninguna que no sea hija de lejítimo matrimonio y conocida realmente por tal pueda en ningún tiempo ser recibida en este convento por religiosa de velo negro...y que tampoco pueda entrar ninguna a criarse ni educarse aunque sea con el designio de tomar el habito cumpliendo la edad por ser opuesto a lo ordenado en dichas constituciones" AMSCS, Buenos Aires, cajón 2, carpeta 1, 1751, f. 32.

Pero volvamos a nuestro caso: la estrategia desplegada para sortear el impedimento de acceso al velo negro por ilegitimidad de nacimiento fue protagonizado por María Mercedes de Garfias cuando en 1753 presentó una solicitud al obispo para profesar. En su carta la novicia informó que pretendía acceder al velo negro pero, según ella misma declaró, no gozaba de la legitimidad necesaria para ello, por lo cual se había resignado a recibir el blanco.²⁰² Sin embargo, la aspirante relató que al notar la priora que tenía

algunos principios de enseñanza de tocar el clave y de música, me exorto como tambien el dicho mi padre para que prosiguiese en el siglo instruyéndome mas y mas en el ejercicio de laud y música porque de esa manera podría ser útil al convento por no haber religiosa que entendiese en esto y asi lo he hecho con bastantes cursos que le han costado a mi padre.²⁰³

Así, María Mercedes dio cuenta al obispo de estar formada en el arte musical y disponerse a ofrecer sus dotes al monasterio. Sumado a lo cual, afirmó conocer que el oficio de clavicordista era exclusivo de las monjas de velo negro y solicitó entonces, a sabiendas del esfuerzo físico que incluían las labores de una monja de velo blanco, se le permitiese profesar con el primero. La estrategia de la pretendiente y su padre consistió en suplir la falta de legitimidad con su habilidad y conocimiento musical por la cual pudiera acceder al beneficio de gozar el velo negro –reservado para aquellas mujeres que, con la legitimidad y limpieza de sangre correspondiente, dedicaran su vida a la práctica contemplativa–. De este modo, la habilidad parecía brindar los beneficios que el propio dinero no podía pagar pues en 1755 María de las Mercedes tomó sus votos de profesión como monja de velo negro una vez que su padre pagó su dote de mil quinientos pesos en ceso redimible. Este caso nos pone frente a la creatividad desplegada por las ingresantes y su círculo familiar a la hora de sellar un intercambio no monetario que, a modo de pago, resultara conveniente tanto para el convento como para las monjas. Desde nuestra perspectiva, el permiso concedido a María de las Mercedes para profesar con velo negro evidencia la asiduidad de la práctica de intercambio

²⁰² Un antecedente en la admisión al velo negro en un caso de ilegitimidad fue protagonizado por María Ignacia Aois. El obispado excusaba el impedimento natural de la monja “por hallarnos bien informados de la calidad y circunstancia de sus padres naturales y de su verdadera vocación, virtud y bien ejemplo y otras cosas justas”. AMSCS, Licencia para profesar, 1752 f. 30. Fraschina señala que la monja profesó con velo negro en 1753, Fraschina *Mujeres consagradas en...* 308.

²⁰³ AGN, sala IX, Clero 11-8-2, 1753.

aún con bienes difíciles de cuantificar en una escala de valores que, por ejemplo, sopesara la legitimidad con la habilidad.²⁰⁴

Lo señalado hasta aquí, exhibe en parte las diversas estrategias agenciadas por las ingresantes para acceder a la composición de su dote y especialmente a las formas que podían desplegarse para pagar por su ingreso cuando el dinero metálico no resultara suficiente. Pareciera que a pesar de la explícita mención respecto de que la dote canónica sólo fuera pagada en pesos, más bien sucedió algo equivalente a las dotes matrimoniales. En los casos que hemos analizado, las aspirantes y su familia compusieron su dote mediante la entrega de bienes materiales de especial estima como joyas, propiedades, censos redimibles, limosnas o bien habilidades. Estas últimas también fueron útiles para que, por ejemplo, María Mercedes de Garfias pudiera elevar su jerarquía al interior del monasterio. Esto nos introduce en un segundo aspecto relativo a las formas en que se establecieron relaciones de distinción con motivo de la profesión de ciertas jóvenes mediante la entrega e intercambio de ciertos objetos que, en tanto bienes de prestigio, fueron empleados para sellar estos posicionamientos.

Estas estrategias de distinción se tornan bastante evidentes cuando observamos que algunas ingresantes legaron a los monasterios una serie de bienes que excedían los estrictamente necesarios en relación con el pago de su dote. Por ejemplo, y si consideramos que las aspirantes a monjas capuchinas y carmelitas no deberían pagar dote, resulta interesante notar que muchas de ellas entregaron limosnas en dinero o en especias — inmuebles, bienes o esclavos— en favor del monasterio que equivalían al valor de la dote de Santa Catalina y que daban cuenta de su posición social.²⁰⁵ Asimismo, con motivo de ser

²⁰⁴ Fraschina ha mencionado como sor María Teresa Aguiar y sor Pascuala Guerra del Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires en 1783 y 1785 vieron reducido el monto de su dote en 500 pesos por tocar instrumentos como el órgano o el clave durante el rezo divino. Por otra parte, sor Teresa de la Asunción Mena no tuvo que aportar la dote por haberse ofrecido su padre a ser síndico del Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires por el tiempo que el rédito de su trabajo fuese equivalente al pago de la dote. Fraschina, *Mujeres consagradas en...* 85.

²⁰⁵ Fraschina señala que en los primeros diez años del monasterio de Capuchinas de Buenos Aires, nueve novicias aportaron una suma de entre 500 y 2000 pesos en calidad de limosna pero que la historiadora intuye podría haber sido entregada por obligación más que voluntariamente. Fraschina, *Mujeres consagradas en...* 87. Asimismo, son frecuentes los casos de limosnas cedidas al monasterio por padres de las ingresantes, por ejemplo, Manuel Antonio Rosales entregó cien pesos para el monasterio del Pilar de Buenos Aires, donde se encontraban dos de sus hijas, así como en 1791 don Eugenio Lerdo de Tejada legó al mismo monasterio una diversidad de bienes entre los que se incluyeron ricas telas, libros de devoción —como las conocidas vidas de santo Domingo, san Francisco de Borja, san Francisco de Paula, la azucena de Quito, o la vida de santa Teresa—

admitida por las madres del consejo del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba para su profesión en 1620 Francisca Núñez ofreció poner mil pesos a censo en el convento junto con entregar, entre otras cosas:

un ornamento para este monasterio, de frontal, casulla y dalmáticas, capa de coro, de damasco de Castilla, carmesí blanco, con sus flecos y pasamano de oro, hecho y acabado y forrado en tafetan... tres sillas nuevas, una alfombra grande... para el altar de este monasterio, dos candeleros de plata y una corona grande de plata, bien acabada para la imagen de este Monasterio; todo lo cual pide se cumpla alcanzando la herencia de su padre...²⁰⁶

Sumado al escrito anterior, los bienes llevados por Sor Ignacia Catalina de San José al Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires en 1744 sean quizás uno de los pocos testimonios documentales subsistentes de la composición del ajuar de una profesante en el Río de la Plata, entre los cuales los bienes de lujo, las imágenes y los objetos de devoción no fueron extraños. Así, Ignacia Cárdenas, con motivo de su profesión religiosa, ingresó al monasterio dominico maderas para componer muebles, utensilios de uso cotidiano, comida y géneros importados junto con algunos objetos de prestigio y devoción entre los que se incluían una imagen de Cristo, dos láminas, un rosario engarzado en piedras, zapatos para el

junto a una serie de ornamentos de altar –cornucopias, espejos de cristal– e imágenes pintadas sobre lienzo y cristal. AGN, sala IX, Sucesiones 7784, 1821. AMNSPZ, Carta de la abadesa certificando haber recibido donación por el albacea Eugenio Lerdo de Tejada, 13-10-1791. A estas donaciones por familiares directos se sumaron muchas otras en dinero o en especies por diversos benefactores y allegados al monasterio entre los que se encontraron en el libro de cuentas limosnas entregadas por diversos vecinos reconocidos de la sociedad colonial tales como Fermín de Pessoa, Melchor García Tagle, Francisco Antonio de Argumosa y Ceballos, entre otros. Todos estos casos se suman a la habitual solicitud de limosnas por la campaña de Buenos Aires. Para el caso del Monasterio del Pilar, la recolección de limosnas era desarrollada por un limosnero que, mediante autorización del obispado recorría dicha región con una imagen de un Niño Jesús. Sin embargo, la limosna no siempre era cobrada en dinero, sino que también podía recolectarse en trigo o en otras especies que luego serían enajenadas por el monasterio AGN, sala IX, Justicia 31-4-7, expte. 468 obrado con motivo de la solicitud de la Madre sor Clara para que se ponga en libertad a su limosnero Manuel Silva, 1785 AGN, sala IX, Justicia 31-5-8, expte. 801, 1788 y expte. 794, 1791. El tema de la recolección de limosna ha sido estudiado por María Elena Barral para la campaña de Buenos Aires. María Elena Barral, “Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, 18, (segundo semestre 1998): 7-35.

²⁰⁶ Expediente de profesión de Francisca Núñez, 1620, f. 475 Citado en: Ponza y Arancibia, *Tercer centenario de la...* 124.

día de su monjío, así como un par de anteojos para obsequiar a su maestra.²⁰⁷ Evidentemente todos los bienes entregados por la profesante serían un indicador de su voluntad por evidenciar su posición social y de preservar estos signos de distinción y reconocimiento al interior del monasterio mediante una serie de bienes que compusieran su prestigio. En este sentido, estos documentos constituyen un aporte insoslayable para comprender cómo los monasterios femeninos se abastecieron con objetos de alta estima para sus contemporáneos.

La entrega de bienes de prestigio al Monasterio femenino de Santa Catalina de Córdoba con motivo del pago de una dote también fue atestiguado en un retrato de grupo titulado *Santa Catalina recibe a tres religiosas* (Fig. I.1). Esta pintura devocional –por la representación de la santa a la que las tres hermanas profesantes se encomiendan– es el primer retrato de grupo de la elite cordobesa de la Gobernación del Tucumán. El lienzo, que aún se encuentra en la clausura del Monasterio de Santa Catalina de Sena, celebra la profesión de tres hijas del matrimonio Ceballos Neto-Sánchez Hidalgo que tuvo lugar a comienzos del siglo XVIII. Fue por entonces encargado a artistas cuzqueños por la familia de Don Enrique de Ceballos Neto y Estrada para obsequiarlo al monasterio en cuya clausura, según Jáuregui, habría funcionado como recordatorio del origen y el prestigio familiar de las monjas.²⁰⁸ El tema representado en el cuadro tiene por objeto presentar a todo el grupo familiar en el momento de profesión de las tres hermanas, metaforizado por el encuentro místico entre las jóvenes y la santa, del cual sus padres y sus dos hermanos son testigos.

Veamos más en detalle la narración que se desarrolla en el cuadro: domina la composición del lienzo la imagen central de santa Catalina de pie, sobre una nube, envuelta en un halo luminoso que establece una clara distinción entre el espacio sagrado y el profano. Este último se encuentra delimitado por una alfombra sobre la que se ubican, corpóreos, los miembros de la familia. A la derecha de la santa, lugar de los bienaventurados, se ubican las tres novicias en forma escalonada acorde al orden de su profesión: María Ignacia, Úrsula y María Concepción. A la izquierda de la santa se presentan como donantes los padres y hermanos de las novicias. La madre de las niñas, Sabina Sánchez Hidalgo, se postra de

²⁰⁷ AGN, Sucesiones 5337 “Cosas con las que monja Cárdenas entra al convento”, 1744, f. 354. Este documento ha sido citado por Fraschina para evidenciar como el ajuar aportado por Cárdenas superó ampliamente el valor de los 1500 que debía aportarse por pago de su dote. Fraschina, *Mujeres consagradas en...*91.

²⁰⁸ La menor de las tres hermanas profesó en 1703 por lo cual debemos suponer la ejecución de este retrato con posterioridad a dicha fecha. Jáuregui, “La intimidad con...”, 268.

rodillas en actitud orante en su carácter de madre educadora de las futuras religiosas.²⁰⁹ A su lado, el padre de las profesantes extiende sus manos con las palmas hacia arriba como signo de entrega de sus bienes más preciados a la santa: tres de sus hijas. Por debajo de ellos se ubican, en consonancia con el orden superior, María Catalina de Ceballos y Francisco de Ceballos, hermanos de las novicias. Ambos, de rodillas, repiten el gesto de entrega del padre, pero esta vez sus manos están colmadas de bienes materiales que representan la riqueza familiar y el pago de la dote: pendientes de oro y piedras preciosas, collares de perlas, paños finos, cuatro pesos fuertes y unas monedas macuquinas son ofrecidos a la santa por la familia de las tres hermanas. Mientras la primera de ellas sólo dirige su atención, con su mirada y sus brazos extendidos, hacia la santa, las dos hermanas menores realizan con sus manos un gesto de rechazo a los bienes materiales decididas a morir en el siglo y emprender un camino de perfección espiritual.

En este retrato grupal cobran relevancia todos los miembros de la familia Ceballos Neto: a los pies de cada uno de se lee una cartela que tiene por objeto completar la caracterización del retratado acorde a su pertenencia económica, social o moral.²¹⁰ En tanto estas inclusiones tienen por objeto reforzar el sentido de los gestos representados en los retratados, se hace manifiesta la irreductibilidad entre texto e imagen.²¹¹ La identificación como un personaje distinguido de Enrique Ceballos Neto se representa mediante la cruz de la orden de Santiago en su capa, indicador de su rango y pureza de sangre, caracterización que se completa cuando conocemos que el mismo nació en Vargas, fue maestro de Campo General, gobernador de Córdoba de Tucumán entre 1697 y 1703 y por tanto, perteneció a la

²⁰⁹ Doña Sabina Sánchez Hidalgo entregó una dote matrimonial por un valor que ascendió a la suma de 17.150 pesos. La misma se compuso de doce mil pesos en metálico seguido de una negrita llamada Petrona, telas y vestimenta —cuatro vestidos, una pollera—, dos alfombras, joyas —entre las que se contaba una sortija de oro, otra de granates y una medalla, otra sortija con una piedra azul, otra de un topacio, una cruz “de familia”, otra de cristal, una gargantilla, unos sarcillos de perlas y cristal, un cabestrillo de oro, una hebilla de plata, entre otras— y demás utensilios de uso cotidiano de platería. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, Rollo 4 Documentación histórica, caja 1, 1643-1730 carpeta 7, “Dote de D.^a Sabina Sánchez Hidalgo”, 1672, ff. 1731-1738.

²¹⁰ Jáuregui, “La intimidad con...”.

²¹¹ Marin explica que existe una irreductibilidad e intrincación entre texto e imagen en tanto son dos formas de representación que se exceden una a la otra. Así, el cuadro tiene el poder de mostrar lo que la palabra no es capaz de enunciar mientras que ésta deja a la imagen ajena a la lógica de la reproducción del sentido del discurso. Louis Marin, “Poder, representación, imagen”, *Prismas, revista de historia intelectual*, 13 (2009): 135-153.

clase poderosa de ricos terratenientes, encomenderos, funcionarios y militares que podían sustentar el pago de la dote de tres de sus hijas.²¹²

Por otra parte, y en un plano que lo describe como un padre amoroso, la cartela que lo identifica junto a su esposa recita:

Dichoso Enrique y Sabina
Que tales frutos sazonan
Pues privándose el gozarlos
A Catalina los donan.

Estas frases expresan, junto a los gestos y posturas, la ofrenda realizada por ambos padres al Monasterio de Santa Catalina, personificado en la santa. Aquí se identifica metafóricamente a las jóvenes como ricos frutos que, en una prosa barroca, los padres se privan de disfrutar por su entrega. Nótese a su vez, cómo esta privación implica un sacrificio que el matrimonio asume con templanza acorde a su virtud.

La siguiente cartela identifica a los hermanos de las jóvenes profesantes: Catalina y Francisco. El joven colegial se encuentra ataviado con la vestimenta jesuita, posteriormente fue doctor en teología. Catalina, al igual que su madre, no posee elementos que identifiquen un rango en la esfera civil o religiosa. Sin embargo ambas mujeres poseen atributos que reafirman su condición social: ricas vestimentas con paños finos, joyas de oro y piedras preciosas que contrastan con las vestimentas despojadas de las tres profesantes. Mientras tres hermanas eligen el camino espiritual, Catalina continúa su vida en el siglo. Así, en las hijas de la familia Ceballos Neto podemos encontrar los dos únicos destinos posibles para una mujer: la profesión religiosa o bien, la perduración de la familia mediante el acceso a un matrimonio digno.

Sola Catalina queda
Con el colegial su hermano
Porque tan buena semilla
También propague lo humano

Mientras sus cuatro hermanos eligieron la vía espiritual fue el destino de Catalina prolongar su estirpe.²¹³ Nuevamente, la reproducción familiar adopta la forma metafórica de

²¹² La genealogía de este grupo familiar puede consultarse en Prudencio Bustos Argañaraz y Eduardo G.S: Gould, "Los Ceballos Neto y Estrada: Una familia de nobles montañeses en América" *Primeras Jornadas de Genealogía y Heráldica del Mercosur* (Córdoba: Centro de Estudios Genealógicos de Córdoba, 2000).

la vegetación: Catalina, considerada una mujer joven y fértil, es una buena semilla que dará origen a muchos frutos. Años después, contrajo matrimonio con Francisco de Argumosa y Ceballos quien fue maestre de campo y gobernador de Santa Cruz de la Sierra.²¹⁴ Las hijas de este provechoso matrimonio siguieron el mismo destino que aquí es representado por las hermanas de Catalina y que analizaremos en las páginas siguientes.

Para cada una de las profesantes el artista cuzqueño destinó una cartela que reitera el camino ascendente de las jóvenes hacia la santa:

Ygnacia²¹⁵, como primera
Rompiendo dificultades
Ollando mundo y riquezas
Solo busca las verdades

En la pintura Ignacia se acerca, inclinando la cabeza con gesto piadoso, a santa Catalina que está a punto de tomarla de las manos. Como hermana mayor, pareciera haber afrontado un arduo camino hasta que sus padres accedieran a su destino como intermediara pues, procedente de una familia acomodada, ha superado riquezas y pasiones materiales para dedicar su vida a la contemplación de "las verdades". Del mismo modo, su hermana Úrsula,²¹⁶

que la segunda
Siguiendo el mismo Norte
Con un amor sin segundo
Se acerca para la corte

Aquí se reafirma el verso anterior pues Úrsula sigue el mismo camino que su hermana, hacia quien extiende su mano derecha; pero al mismo tiempo, con la palma de su mano izquierda pareciera rechazar los bienes materiales ofrecidos por sus hermanos. María

²¹³ Un caso similar ha sido señalado por Frascina respecto de las dificultades vividas por la familia de la Palma para ubicar a sus hijas en el sector social al que aspiraban o pertenecían. Consecuentemente, resultó ser habitual el ingreso de varias hermanas a los monasterios y reservar así la posibilidad de contraer matrimonio con una dote considerable a sólo una de las hermanas. Frascina, *Mujeres consagradas en...* 89.

²¹⁴ Francisco de Argumosa ocupó el cargo de gobernador entre 1724 y 1744 y sólo regresó a Córdoba del Tucumán durante el año de 1730.

²¹⁵ Profesó el 30 de mayo de 1694 cambiando su nombre a María Ignacia de Jesús. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, Libro de Profesiones.

²¹⁶ Profesó el 16 de junio de 1696, bajo el nombre de Úrsula de la Trinidad. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, Libro de Profesiones.

de la Concepción²¹⁷ repite el gesto de rechazo de Úrsula con ambas manos, renunciando a la vida en el siglo, a los bienes y placeres terrenales, así como al contacto con su familia. Las tres hermanas expresan mediante sus gestos y los versos que las acompañan el camino religioso que inician al aceptar los preceptos de la orden: el rechazo a los bienes materiales aquí presentados –joyas, ricas vestimentas, paños y dinero– y el alejamiento del mundo para acceder a la contemplación divina, emulando a la santa fundadora de la rama femenina de la orden.

Como hemos visto hasta aquí la conmemoración de la profesión de las tres hermanas fue el motivo para el encargo de esta pintura. Junto con ella, el grupo familiar retratado gozaría del prestigio que un retrato de estas características podía ofrecer. La pintura debe datarse con posterioridad al 1700, cuando profesó la menor de las tres hermanas.²¹⁸ Desde entonces, entre la familia y el Monasterio de Santa Catalina de Siena se selló una relación de contraprestaciones provocada por el estado de derecho, si retomamos las palabras de Mauss, es decir, por la garantía de que las tres hijas de la pareja Ceballos Neto serían intermediarias de la familia con Dios.²¹⁹ Pero el reconocimiento fue mutuo: Enrique Ceballos Neto –miembro de la orden de Santiago, encomendero, maestre general, y por aquellos años gobernador de Córdoba del Tucumán– reconoció el carácter destacado del Monasterio de Santa Catalina confiándole la vida de sus hijas, mientras el monasterio, en manos de la santa, se congració al recibir a estas servidoras. De este modo la pintura, por su discurso permanente en imágenes, opera como un recordatorio de los vínculos de la familia con la esfera política –encarnada en la figura paterna–, el clero, –por la colegiatura de su hijo Francisco–, y con el Monasterio de Santa Catalina –mediante la profesión de las tres hermanas–. Con esta pintura la familia Ceballos Neto propuso una imagen de sí misma que

²¹⁷ Lamentablemente esta cartela está perdida imposibilitando su lectura. María de la Concepción otorgó su testamento el 23 de marzo de 1700 y profesó el 30 de abril del mismo año en el Monasterio de Santa Catalina de Siena. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, Libro de Profesiones.

²¹⁸ Existe asimismo una pintura titulada “Lactación de Santa Catalina” que integra la serie de la Vida de Santa Catalina de Siena procedente del mismo monasterio que guarda ciertas semejanzas formales y compositivas con el cuadro en cuestión. Tanto una como otra obra exhiben sendas recurrencias y reiteraciones en los modos de representar a las monjas y la santa que nos habilitaría a pensar en la procedencia de esta serie así como del retrato en cuestión de un mismo taller cuzqueño. (Fig. 2.9)

²¹⁹ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. (Buenos Aires, Katz, 2009): 83.

no sólo representara su pertenencia social sino también su estirpe al interior del convento.²²⁰ Este objetivo se comprueba también a partir del cuidado que puso Enrique de Ceballos Neto en la preparación de las celdas de sus tres hijas: éstas contaban con una sala, un aposento y una capilla, puertas ventanas con cerraduras y un corredor “para que tuviesen sus ministerios con devoción... y que puedan disponer de ella”.²²¹

Tras lo analizado en la pintura, no sorprende encontrar que a las hermanas Ceballos Neto y a sus dos sobrinas –hijas de Catalina Ceballos Neto y Francisco de Argumosa y Ceballos– les auguraba un papel protagónico al interior del monasterio en lo que respecta a los oficios y funciones a ellas asignadas.²²² Además del hecho de contar con dos criadas –una india y una parda libre–, completaba el prestigio del núcleo familiar el hecho de que Úrsula de la Trinidad tuviera a su cargo a tres niñas educandas que serían instruidas en la doctrina cristiana: María Ignacia de Argumosa, Clara de Argumosa y Josepha Debía.²²³

²²⁰ Algo similar sucedió con el lienzo que retrata a la madre María Theresa del Carmen junto a su tío, Don Juan de Molina Navarrete y Cabrera, colegial de Montserrat. Ambos personajes son retratados a los pies de santa Teresa como indicador de su devoción. Sin embargo, la presencia del retrato al interior del Monasterio de Santa Catalina pareciera inscribirse en una tradición pictórica que tuvo por objeto dar cuenta de los vínculos familiares de la monja con el exterior y más específicamente con las jerarquías del siglo (Fig. 2.10).

²²¹ La composición de celda por Enrique Ceballos Neto no debe considerarse como un caso aislado. Fue en 1702 y con motivo de la profesión en el Monasterio de San José de dos hermanas –Antonia y Juana de Zamudio y Salazar–, que su padre, Juan de Zamudio, caballero de la orden de Santiago y gobernador de Tucumán, solicitó licencia al obispado para que se le permitiera entrar a la clausura del monasterio para componer sus celdas. Asimismo ambas monjas pidieron se le permitiera a su madre y a su tía ingresar al convento para conocerlo y permanecer un día entero junto a ellas. AAC Leg. 8. Monasterio de Santa Teresa, expte. 4 “Solicitud de permiso para el arreglo de celdas”, 1702; AAC Leg. 8. Monasterio de Santa Teresa, expte. 7 “Auto del obispo para la recepción de Juana Inés de Samudio”, 1733. Estos aspectos relativos al arreglo o composición de la celda junto al permiso para el ingreso de laicos al monasterio guardan en sí mismos las características propias de la distinción acorde a la posición social de las ingresantes, tal como sucedió con la profesión de soror Gabriela de la Encarnación al Monasterio de Santa Catalina de Córdoba. A esta religiosa le hizo edificar su padre “una capilla, alajada y colgada de cuadros de la advocación de Santa Rosa de Santa María y un cuarto alto, sobre dicha capilla” y por lo cual Altamira menciona que posiblemente al ingreso de esta monja se deba la serie de pinturas de la vida de santa Rosa de Lima, aún existente en el monasterio. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (en adelante AHPC), Escribanía 1, 1723, leg. 249, expte. 3 Cfr. Ponza y Arancibia, *Tercer centenario de la...* 248; Altamira, *Córdoba, sus pintores...* del mismo modo, Nieva Ocampo señala que la serie de Santa Catalina tampoco se debió a una compra del monasterio sino a una adquisición de la misma especie. Nieva, “Crisis económica...”, 442.

²²² Así, hacia 1737 Úrsula de la Trinidad ocupó el oficio de Depositaria –considerado mayor junto a los de Madre Superiora y Procuradora–, por el cual tenía a su cuidado una de las tres llaves de la caja del Depósito, donde se resguardaba el capital líquido para la compra de bienes de consumo interno. AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, Tomo 1, “Declaraciones de oficios”, 1737 y “Tabla de los oficios de este convento de mi madre Santa Catalina de Siena al 12 de octubre de 1737”.

²²³ Si bien las reglas prohibían que al interior del monasterio hubiera niñas educandas y que estuvieran al cuidado de las monjas, esta pareció ser una práctica habitualmente contravenida en el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba. El ingreso de las niñas educandas al monasterio tenía por objeto brindarles una educación de calidad acorde a la composición de una mujer virtuosa, tema que profundizaremos en el próximo capítulo.

En el marco de esta instrucción, la mencionada pintura devocional en la que las tres hermanas Ceballos Neto se encomendaban a Santa Catalina debe haber obrado como *exemplum* del modelo religioso a seguir por las jóvenes ingresantes. La legitimidad y estatus de las tres hermanas retratadas parece haber sido transferida tiempo después a sus dos sobrinas –María Ignacia y Clara de Argumosa– desde el momento en que profesaran en el monasterio. Es justamente a causa del reconocimiento hacia esta familia que en 1738 la priora Gertrudis de Jesús escribió al obispo para solicitar una licencia que eximiera del pago del piso y celda a ambas hermanas de la familia Argumosa, pues

Es ocasión de mostrarnos agradecidas y para corresponder tantos beneficios como tiene recibidos toda esta comunidad pedimos a V.S. II^{ma} con la sumisión y rendimiento debido nos de licencia para que entren en este monasterio d^a María Ignacia y d^a Clara sin el cargo de pagar piso por lo mucho que debe este monasterio a sus padres y abuelos y por ir su padre a tierras tan remotas.²²⁴

En respuesta, el obispo José Antonio de Ceballos concedió la licencia para que dichas hermanas entraran al convento sin el cargo de pagar piso en reconocimiento del carácter caritativo del grupo familiar. Así, se sellaba una relación de reciprocidad entre el monasterio y la familia, mediante la intercesión del clero secular.²²⁵ Cuatro años después, en 1742, ambas jóvenes profesaron en el Monasterio con los nombres de sor María Ignacia de Jesús y sor Clara del Sacramento durante el priorato de su tía María Concepción, la menor de las hermanas retratadas.²²⁶ Será entonces objeto de las próximas páginas analizar los modos en que el accionar de las “hermanas Argumosas”²²⁷ conjugó los aprendizajes de una vida

AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, Tomo 1, “Razón de Hermanas españolas que hay en el convento de Santa Catalina de Córdoba”, 1737. Por otro lado, como demostraron tanto Burns para los conventos cuzqueños y Braccio para el Rfo de la Plata, la vida en comunidad y la exigencia de celdas individuales no era cumplida en la práctica. Burns, *Hábitos coloniales en...*; Braccio, “Un inaudito atrevimiento...”.

²²⁴ AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, Correspondencia con el obispo, 1738, f.76

²²⁵ Otro elemento que pudo contribuir a la distinción de las ingresantes es el hecho de que ambas hermanas tenían a su servicio a dos mulatas. AAC, Legajo 9, Licencia para que entren y salgan mulatas, 1738, f. 78

²²⁶ Ambas hermanas Argumosas profesaron el 14 de octubre de 1742. AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 2, Libro de Profesiones, 1742. La madre María de la Concepción fue elegida priora en 1740 y cuatro años después ocupó el oficio de maestra de novicias. Arancibia, *Alabar, bendecir, predicar...*; AAC, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Microfilm, rollo 1, 1744, s/f.

²²⁷ Así es como frecuentemente son referidas en las fuentes monásticas. Este aspecto podría resultar un indicador de la voluntad de distinguir en las correspondencias entre la priora y el obispo a estas monjas del resto de las conversas, consecuencia de su prestigio familiar y de las deferencias que tendrían con ellas. En este sentido, consideramos que su mención como “las Argumosas” o “las Argomosas” constituyen un rasgo de

destinada a la formación espiritual, sin perder de vista el beneficio que los vínculos sociales pudieran brindarles.

Lo señalado hasta aquí exhibe los modos en que diversas familias buscaron afianzar su pertenencia al orden establecido y garantizar el acceso de sus hijas a la profesión religiosa y con ella a su conversión como intermediarias entre Dios y los hombres. En esta pugna por conseguir los medios suficientes para el ingreso a la vida religiosa hemos visto cómo los objetos de prestigio participaron de sucesivas estrategias tendientes a componer el pago de una dote y perdurar la distinción social de las monjas al interior del Monasterio de Santa Catalina de Sena de Córdoba. Al momento hemos analizado los modos en que un retrato grupal sirvió para garantizar la distinción social de la primera generación de la familia Ceballos Neto al interior del monasterio. A continuación veremos cuáles fueron los modos en que la práctica cotidiana y las redes interpersonales iniciadas por las hermanas Argumosas determinaron ciertas prácticas de intercambio en el monasterio que no fue sencillo erradicar a pesar de que contravinieran las reglas de la orden en lo que respecta al contacto con el exterior.

4. La vida cotidiana en el monasterio: entre la oración y la distinción

4.a. La administración de propiedades y los intercambios por reciprocidad

Veamos entonces, cómo a medida que avanzamos en la segunda mitad del siglo XVIII los intercambios de propiedades y las estrategias de distinción parecen tornarse tanto más evidentes y cotidianas como contrapuestas a los postulados monásticos. El caso que desarrollaremos a continuación comienza en 1776 cuando el obispo de Córdoba Juan Manuel de Moscoso y Peralta ordenó a su provisor que realizara una visita para corroborar el cumplimiento de la vida en comunidad, los votos de castidad, pobreza y obediencia en los monasterios femeninos de San José y Santa Catalina de Córdoba.²²⁸ En respuesta, y una vez

distinción y de alusión a su vida mundana frente a la uniformidad con la que se menciona a otras conversas. AAC, legajo 9. Monasterio de Santa Catalina.

²²⁸ Designado obispo del Tucumán en 1771, Moscoso permaneció alejado de la diócesis entre 1774 y 1778 por la celebración del Concilio de Charcas. Debido a su ausencia, la visita a los monasterios recayó desde 1775 en Joseph Domingo de Frías quien había sido nombrado provisor y vicario general desde 1773. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224. Un trabajo que resulta interesante sobre los modos de inquirir y componer la verdad a partir de la visita episcopal realizada en 1776 al Monasterio de

finalizada la visita, José Domingo de Frías, provisor de la diócesis del Tucumán, manifestó al obispo que entre diversas irregularidades –como la compra de licores, diversiones introducidas al convento o el faltante al secreto del Capítulo–, se destacaron por su gravedad los intercambios protagonizados por la madre priora María Ignacia de Jesús, su hermana la madre Clara del Sacramento y el deán Antonio González Pavón.²²⁹

Según lo indicó Frías, “ha habido alguna correspondencia con el deán Pavón indirectamente, contradiciendo a la prohibición, en que la más comprendida parece la Madre Priora”.²³⁰ Los intercambios de cartas sin autorización eran considerados culpa grave a los votos de pobreza de la Regla de Santo Domingo,²³¹ sin embargo, el punto más problemático de este intercambio en lo referido a las monjas eran los bienes que Ignacia había cedido al deán. En su informe, el provisor comentó al obispo que

Atribuyo esos regalos y correspondencias a que dicho señor vive en su casa; y se la han cedido las dos hermanas Argumosas sin interés alguno, por obligación de gratitud a los beneficios que ha hecho a su convento.²³²

Por el extracto anterior se evidencia como, en una relación de reciprocidad, estas hermanas habían cedido una propiedad inmueble al deán Pavón, hecho que implicó una grave contravención a los postulados monásticos. Como señalamos antes, al testar las monjas podían legar sus propiedades a algún otro familiar o al monasterio y con la propiedad adquirida, este podía disponer su renta o bien, su enajenación –previa licencia del obispo–

San José ha sido analizado por Cohen Imach. “Decir verdad. Pesquisa secreta en un convento femenino (siglo XVIII)” *Acta literaria*, 28 (2003):19-32.

²²⁹ Si bien en el ánimo del provisor Frías estaba corregir la irregularidad manifestada, éste confesó al obispo haber tenido especial cuidado en este punto y no publicarlo en el auto de visita. Para noticiar a la priora de la necesaria corrección en este aspecto, decidió enviar una correspondencia privada por la cual sugiriera la inmediata enmienda de este hecho, que tanto afectaba a la administración de las rentas del monasterio. AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Tomo 1. “Visita a los Monasterios de Santa Teresa y Santa Catalina”, 1776, f. 7 v.

²³⁰ AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina de Siena, Tomo 1. “Visita a los Monasterios de Santa Teresa y Santa Catalina”, 1776, f. 2 v.

²³¹ *Regla y Constituciones de las monjas de la orden de Santo Domingo* (Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión, 1863), 149. En el caso del intercambio con el deán Pavón, este punto fue especialmente sensible pues el deán tenía prohibido por manda del obispo Moscoso establecer contacto con las monjas de ambos monasterios femeninos cordobeses. El origen de esta decisión tomada por Moscoso se remonta a 1774 cuando el deán había sido nombrado vicario de ambos monasterios y con motivo de la visita que realizó al Monasterio de San José se desató un profundo enfrentamiento entre ambos así como con el provisor Frías. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224. Este pleito ha sido señalado oportunamente por Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia Argentina*, (Buenos Aires: Don Bosco, 1968), t. VI, 510.

²³² AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, “Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina”, carta de 23 de abril de 1776, s/f.

para el sustento de la comunidad.²³³ Tanto en uno como en otro caso, el dinero ingresado debía ser especialmente consignado en un libro de cuentas, el cual se exhibiría ante el obispo durante las visitas que realizara a los monasterios y que en este caso estaba ausente.

Para llegar a esta conclusión Frías había procedido a interrogar a las 29 monjas del monasterio. Las principales preguntas indagaban sobre si se respetaba la vida en comunidad, si las monjas tenían cosa propia así como si mantenían contacto con el exterior.²³⁴ De los diversos interrogatorios nos gustaría resaltar brevemente la respuesta dada por soror Beatriz de San Pedro Nolasco. La monja sabía que las acciones desplegadas por la priora y su hermana eran una contravención a lo indicado por el abad Illana en su auto de visita precedente pero justificó esta entrega como una contraprestación porque “[Pavón] (...) está continuamente mandando cuanto cae a sus manos y por eso también del convento tal que vez le mandan algún platito cuando lo dan a la comunidad”.²³⁵

Este intercambio protagonizado entre la madre priora y el deán Pavón puede ser entendido, según afirma Mauss, como estratégicamente voluntario, pero en realidad forma parte de una de las habituales prácticas de reciprocidad por la cual los bienes y los objetos fueron entregados y devueltos por obligación.²³⁶ En este caso, si bien desconocemos cuáles habrían sido concretamente los beneficios concedidos previamente por el deán, sabemos que la cesión de la casa, así como la entrega de comida se enmarcarían en una retribución. Es

²³³ Por ejemplo, en 1747 el Monasterio de San José de Córdoba obtuvo licencia para vender unas casas que fueron de don Francisco Vilches. AAC, Legajo 8, Monasterio de San José, expte. 11. Así como el Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires en 1815 vendió a Villanueva un terreno que había recibido por herencia de la monja Josefa Tacornal. AMSCS, escritura de venta, 25/10/1815, s/f. Más interesante resulta la cuantiosa herencia que el Monasterio de San José recibió tras la muerte de los herederos de Bartolomé Olmedo y por el cual el convento se convirtió en propietario de un antiguo patronato laico fundado sobre una capellanía y una capilla nombrada viceparroquia (1740) en la Estancia de Santa Cruz ubicada en el Valle de Nono. AAC, Legajo 59 Monasterio de San José y AAC, Legajo 9, “Auto de Visita al Monasterio de Santa Teresa”, 1776.

²³⁴ Este interrogatorio consistía en diez preguntas respecto del orden que el Convento debía conservar: 1) sobre el cumplimiento de las constituciones, 2) sobre el respeto por la Clausura, 3) sobre la asistencia a los actos de Comunidad (Coro, sala de labores, refectorio, etc.), 4) sobre las rentas y propiedades personales de las monjas, 5) si reciben o dan algo sin Licencia de la Prelada, 6) sobre la asistencia de las religiosas enfermas; 7) si trabajan en la sala de labor para el común; 8) si se abren los locutorios en tiempo de oficios; 9) si se gastan las rentas en cosas superfluas; 10) si se cumple con la obediencia. AAC; Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina de Siena, “Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina”, 1776.

²³⁵ Sumado a ello, otros testimonios corroboraron dicha información respecto de los intercambios realizados con el exterior: la celadora Sor María Rosa de Jesús dijo que “en cuanto a lo que les mandaron de no tratar con el señor deán Pavón sabe que tratan por segunda dando recado a una persona de afuera para que se lo den, preguntadas quienes son esas respondió que la padre priora y su hermana la madre Clara y la soror Norberta y aun envían algunos regalitos a persona de afuera para que lo pasen al señor deán”. AAC, Legajo 9, Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776, f. 16 v.

²³⁶ Mauss, *Ensayo sobre el don...* 70.

decir que, su accionar caritativo “obligaba” a las monjas a corresponderle con otro de igual magnitud, aunque esto implicara desobedecer a la regla de su profesión:

Ninguna religiosa puede tener cosa propia (...) poseer en particular bienes muebles, ni raíces, ni rentas (...) [para] que de ningún modo se oponga al estado de pobreza que profesaron.²³⁷

Es precisamente sobre este punto que queremos detenernos pues la casa entregada por las hermanas Argumosas al deán Pavón no era un bien más entre los inmuebles que el monasterio gozaba sino que era una propiedad que ellas mismas habían legado a la comunidad religiosa como parte de la herencia de su padre, Francisco Antonio de Argumosa. Se trató de “una casa en la calle de La Merced, que regularmente es conocida por el Palacio como una tienda que forma esquina a la plaza [y] cuatro tiendas que siguen de la puerta de la d^{cha} casa del palacio hacia La Merced”.²³⁸ En consecuencia, y tras percibir la falta de dinero por rentas de las propiedades cedidas a Pavón, el provisor solicitó que se enmendaran las falencias en la administración y se llevase correctamente la contabilidad en los libros con el objeto de evitar

el desorden con que se ha procedido (...) habiéndose inferido grave perjuicio a los intereses de la comunidad (...) sin omitir apunte alguno respectivo a alquileres (...) por haberse reparado que (...) en la cuenta general que ha presentado la madre priora se hecho menos del que debía corresponder al de la casa que llaman el Palacio cuyos alquileres no se pueden remitir por ninguna causa ni pretexto.²³⁹

De este modo, el provisor insistió en la imposibilidad de que una situación como la anterior volviera a repetirse a consideración de la gravedad del acontecimiento y bajo pena de excomunió mayor y de suspensión de prelación y oficios de las hermanas.²⁴⁰ A partir de entonces, el provisor y el obispo indicaron que todos los gastos, ordinarios y extraordinarios

²³⁷ *Regla y Constituciones de...*

²³⁸ AAC, Legajo 9, Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776

²³⁹ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, caja 2, documentación histórica 1706-1806, doc. 33. Fragmento del auto del provisor José de Frías donde mandó que se le den cuentas cada seis meses de entrada y salida, 1776, f. 2191.

²⁴⁰ Sin embargo, Clara Argumosa fue elegida Priora en 1779. Diez años después de protagonizado el incidente María Ignacia volvió a ser elegida priora por el consejo de madres de santa catalina. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 2, caja 1, escrituras 1606-1787. Arancibia, *Alabar, bendecir, predicar...*

debían ser notificados al igual que los ingresos que debieron pasar, asimismo, por el control del síndico.

El caso precedente, si bien no evidencia una directa relación con imágenes ni objetos de culto, expresa claramente el establecimiento de redes de pertenencia y hasta donde podían llegar los intercambios por reciprocidad entre el interior y el exterior del monasterio. Por otro lado, este caso pone en evidencia las habituales tensiones respecto de la superposición existente entre la administración de la propiedad monástica con la particular. A sabiendas que se trataba de una antigua propiedad familiar —y que una de las Argumosas gozaba del oficio de Priora—, las hermanas sintieron que gozaban de la suficiente libertad como para disponer de la cesión de esta propiedad a Pavón y así congraciarse con su antiguo visitador.²⁴¹ Es en este intersticio entre la propiedad monástica y la antigua propiedad privada que las Argumosas habrían conservado el sentido de pertenencia con los bienes del siglo que sus tías parecieron rechazar en el cuadro *Santa Catalina recibe a tres religiosas* y desplegaron estrategias de reconocimiento y distinción al interior del monasterio.

Estas incongruencias entre la administración de la propiedad privada y monástica pueden verse con cierta claridad cuando la misma Ignacia declaró que

[en el monasterio] no hai propiedad alguna y que lo que se les concede [a las monjas] es necesario para la vida ni tienen cosa sin licencia... que algunas religiosas tienen renta particular, pero que se pone en manos de la prelada y se gasta en el convento, o en ellas mismas si lo han menester.²⁴²

Las contradicciones estaban a la vista... a pesar de los postulados de la regla, las rentas particulares de las monjas se empleaban tanto para fines monásticos como personales.²⁴³ Baste para ello señalar cómo en 1693 con motivo de la decisión de una monja

²⁴¹ El carácter de benefactor de Pavón mencionado por las monjas en sus testimonios resulta un tanto sorprendente cuando se lo compara con lo manifestado por las monjas de San José respecto de su rigurosidad en el acatamiento de las reglas y en la disciplina de las religiosas. En el auto de visita realizado por Pavón en dicho monasterio en 1774 —y posteriormente suprimido y dejado sin efecto por el obispo Moscoso— el deán destacó el insistente cumplimiento de la regla y los ejercicios de penitencia física de las monjas junto con la estricta imposibilidad de que poseyeran bienes o de mantener conversaciones con el exterior. Es quizás a sabiendas del riguroso carácter de Pavón que las Argumosas habrían buscado un medio de congraciarse con el deán para que sus días en la clausura no corrieran los padecimientos que las monjas carmelitas insistentemente manifestaron al obispo Moscoso. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224.

²⁴² AAC, Leg. 9 “Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina”, 1776.

²⁴³ Como hemos explicado más arriba, previo a la profesión, las novicias debían realizar su testamento a partir del cual rechazaron su herencia y legaron sus propiedades a familiares o al monasterio. Sin embargo, Nieva Ocampo señala que a pesar de la pobreza profesada las monjas podían acceder a conservar alguna renta sobre

de aplicar una renta personal para fundar una capellanía por misas del Santísimo Sacramento, las madres del consejo del Monasterio de Santa Catalina solicitaron a dicha monja – poseedora del capital– que se los prestara para dorar el retablo mayor recientemente adquirido para el fomento del culto de su iglesia.²⁴⁴ Será entonces en esta frontera entre la combinación de lo individual y lo grupal y de la superposición entre una lógica que tuvo partes variables de economía espiritual y reciprocidad donde veremos cómo se desplegaran una serie de intercambios –de ideas o de bienes prestigiosos– entre estas mujeres y su entorno y que fueron tan habituales como conflictivos.²⁴⁵

Al reparar en los intercambios de aquello que era considerado propiedad para la sociedad colonial, es preciso señalar que en esta misma categoría fueron incluidas ciertas personas denigradas de su condición humana y tratados como posesiones materiales acorde al prestigio de sus poseedores y donantes, práctica a la que los monasterios femeninos no fueron ajenos.²⁴⁶ Nos referimos especialmente a la esclavitud, considerada como un bien

un inmueble de su propiedad o poner una suma de capital a censo para asegurar su sustento particular mediante la obtención de una licencia, no obstante esto contraviniera sus reglas y constituciones. Nieva Ocampo, "Crisis económica...". Con motivo de la visita al Monasterio de Santa Catalina, Cathalina de san Laruel reconoció que en el monasterio nueve religiosas tenían rentas particulares entre las que se incluyó con una de trescientos pesos de principal. Asimismo, Francisca del Corazón de María declaró que María Mercedes tenía treinta pesos de renta y su hermana Sor Anselma ciento cincuenta; la priora Ignacia Argumosa y su hermana también tenían una renta aunque ésta no sabía la cantidad... así como sor María Josefa del Corazón de Jesús declaró tener 400 pesos a renta. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Biblioteca Elma K. Strabou, Sección Estudios Americanistas, Fondo Cabrera (En adelante UNC, SEA, F. Cabrera), doc. 1159, 1776.

²⁴⁴ A cambio del préstamo personal, las monjas del consejo se obligaron a pagar los ingresos anuales del capellán del capital que anualmente ingresara de las rentas monásticas, por lo cual la monja accedió a ceder su dinero. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 4, Documentación histórica, caja 1, 1643-1730, 1693, s/f. Asimismo, existen numerosos casos que demuestran que con frecuencia las monjas del Monasterio de Santa Catalina administraron sus rentas personales para el beneficio del culto de su iglesia de un modo homólogo al que lo hicieran los laicos en favor de alguna devoción particular. Por ejemplo en 1746 la madre Gertrudis de Jesús instituyó, por la venta de una esclava, un capital de ochocientos pesos a censo para que su rédito se aplicara al culto y adorno de la fiesta de santa Catalina, así como previamente había instituido una capellanía para misas del aguinaldo del niño Jesús; asimismo en 1797 la madre Catalina de san Laruel fundó una capellanía por misas a devoción de la Virgen de los dolores en su altar de la iglesia monástica. AAC, Monasterio de Santa Catalina, rollo 6, caja 11, Documentación histórica 1758-1858, Leg. 79, 1746, s/f; AAC, Monasterio de Santa Catalina, rollo 6, caja 11, Documentación histórica 1758-1858, Leg. 83, 1797, s/f.

²⁴⁵ El Monasterio de Santa Catalina de Siena de la ciudad de Córdoba enfrentó en 1796 un extenso litigio por la propiedad de las tierras y la capilla de Inti Guasi erigida en viceparroquia, actual provincia de San Luis. La misma estaba abastecida de todas las imágenes y objetos necesarios para el culto como lo atestigua el inventario realizado con motivo del pleito sucesorio. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, expte. 59, 1796.

²⁴⁶ Las monjas podían obtener rentas personales del ingreso por el alquiler de una propiedad, por los réditos de un capital puesto a censo, o bien por el producto del trabajo de un esclavo bajo su propiedad, como lo declaró María Ignacia de Jesús al momento de testar previa su profesión como monja de velo negro en el Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires en 1749. Allí la monja afirmó que era su voluntad que su esclavo, llamado

factible de ser enajenado y administrado al igual que cualquier otra propiedad mueble o inmueble. En este sentido, los esclavos, criados e indígenas en condición de encomienda fueron protagonistas de sucesivos intercambios, donaciones y pleitos desatados entre los monasterios y agentes laicos y religiosos de la sociedad colonial.²⁴⁷ Sumado a ello, la posesión de esta clase de bienes fue leída al interior del monasterio como un signo de distinción y prestigio de sus poseedoras que el visitador intentó enmendar.²⁴⁸ Baste para ello señalar cómo, con motivo de la donación de una esclava al Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires en 1790, la monja Josefa Tocornal declaró que “dispongan de esta criada a su arbitrio como de alaja propia del convento”.²⁴⁹

A lo largo de este apartado hemos presentado algunas de las redes interpersonales establecidas entre el interior y el exterior del monasterio, redes que tuvieron por objeto afianzar lazos de pertenencia mediante el intercambio de bienes inmuebles y esclavos. Si bien estas propiedades escapan a nuestro objeto de estudio resultan pertinentes en tanto exhiben los modos en que una serie de estrategias y lazos fueron desplegadas por las monjas con cotidianeidad. Estas, y otras prácticas de intercambio, establecidas en el marco de

Leandro, quedara en poder de su padre para que “con su trabajo me mantenga (...) y después de mi fallecimiento venga a este convento a quien hago donación de él para que sirva de sacristán”. AMSCS, Testamento de María Ignacia de Jesús, 21-10-1749. De este modo, las monjas reconocieron la necesaria presencia de criadas, mulatas y esclavas para su sustento en la clausura. En este sentido, en uno de los habituales pedidos de entrada y salidas de mulatas y criadas la priora Gertrudis de Jesús dejó constancia al obispo Ceballos en 1743 que su permiso era “necesario para los negocios de este monasterio que son muchos”. AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, Correspondencia con el obispo, 1743, s/f. Debido a la posibilidad de albergar en su interior a hombres y mujeres procedentes de diversos estratos y cuyas actividades distaban mucho de la vida contemplativa, los monasterios han sido asimilados a micro-ciudades dentro del espacio urbano. Burns, *Hábitos coloniales en...*; Lavrin, *Las esposas de Cristo...*

²⁴⁷ Con motivo de testar al momento de su profesión, las monjas frecuentemente legaban al monasterio criados o esclavos que procedían de su propiedad familiar y que estarían casi completamente a su servicio. Por ejemplo en 1790 María Magdalena de Cristo donó al Monasterio de Santa Catalina una mulata llamada Rosalia. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 4, ff. 2023 a 2041. Asimismo, los esclavos fueron objeto de relaciones de contraprestación entre el monasterio y otros agentes. Baste para ello señalar cómo en 1737 el entonces deán solicitó al Monasterio de Santa Catalina de Córdoba le devolviese una parda que había prestado al convento para el servicio de una monja; o bien cómo Juan Bautista Isassi solicitó se le entregara una esclava nombrada María Antonia junto con otros objetos de plata tras 1752. AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, f. 36 y AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 4, caja 2, Documentación histórica 1706-1806 carpeta 12 a 31. Del mismo modo, el capitán y encomendero Bartolomé Olmedo reclamó la devolución de una india que había cedido al Monasterio de San José para volver a encomendarla. AAC, Legajo 59, Monasterio de Santa Teresa, 1720.

²⁴⁸ Entre las disposiciones asentadas en el auto de visita de 1776 en el Monasterio de Santa Catalina, el obispado buscó regular la presencia y distribución de los esclavos al servicio de las monjas. Así el provisor Domingo Frías y el obispo Moscoso mandaron que cada monja no pudiera tener más de dos criadas. AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁴⁹ AMSCS, “Licencia para recibir en la clausura a una criada parda”, 1790.

relaciones de contraprestación tendieron a reproducir dinámicas de la vida del siglo en tanto su posesión y administración fueron modos de garantizar el prestigio y de acceder a beneficios materiales al interior de la clausura. En este sentido, las prácticas cotidianas de intercambio que aquí analizamos tuvieron por objeto echar luz sobre aquellos aspectos monásticos que vincularon a dichas instituciones en una homologación con la sociedad que les dio origen.

4.b. Quebrantar la clausura y obsequiar a los confesores

En los apartados anteriores hemos visto como a partir del intercambio de bienes materiales e inmateriales –como joyas, propiedades o habilidades– las jóvenes y su familia pudieron pagar la dote canónica; así como también, los intercambios con el exterior resultaron ser un modo por el cual estrechar redes de pertenencia y reciprocidad. En este apartado nos centraremos en analizar cómo los intercambios de objetos –algunos de mayor valor que otros– fueron eficaces para estrechar vínculos entre las monjas y sus confesores. Abordaremos entonces, una serie de casos cuyo testimonio podemos reponer a partir de los relatos en primera persona de las monjas de los monasterios de San José y de Santa Catalina con motivo de la ya mencionada visita episcopal realizada en 1776. Será a partir de sus propios testimonios que las monjas refieren a sus intercambios como una falta grave a la vida de clausura profesada. En este sentido, las acusaciones cruzadas de las monjas deben ser entendidas en el marco de una serie de tensiones y afinidades establecidas al interior del monasterio

Comencemos entonces por referirnos a la relación entre las monjas y sus confesores. Al momento de profesar, y con una licencia previa del obispo, las monjas debían realizar la elección de su confesor, cuya función consistió en administrar el sacramento de la penitencia y recomendar ejercicios espirituales y de devoción.²⁵⁰ Es quizás debido al establecimiento de

²⁵⁰ Al Monasterio de Santa Catalina asistían los padres dominicos, franciscanos y Jesuitas, pero tras su expulsión en 1767, este lugar fue ocupado por los confesores de las órdenes restantes. El cambio drástico que algunas de las monjas sintieron en torno de las prácticas propuestas por sus nuevos confesores conllevó a una serie de pleitos y enfrentamientos entre aquellas conversas que previamente habían optado por los padres jesuitas. Baste señalar como María Rosa de Jesús, celadora del Monasterio de Santa Catalina, afirmó que los confesores “causan disenciones en la comunidad de los dos conventos de Santo Domingo y San Francisco, aconsejando a sus penitentas que no deben dar culto sino a los santos de la orden y reprobando el que se cante

un vínculo afectivo con el confesor que, como se menciona en la visita de 1776 al Monasterio de Santa Catalina, las monjas bajo el priorato de Ignacia Argumosa les habrían realizado de manera frecuente una serie de obsequios. Aparentemente estos intercambios eran mayoritariamente realizados por aquellas monjas que poseyeran una renta con la que adquirir los objetos que serían obsequiados y por lo cual dicha distinción generó un profundo malestar entre las monjas que llevó a un enfrentamiento intra-muros.

En el interrogatorio realizado por el provisor Domingo José de Frías con motivo de la visita realizada a los monasterios de Santa Catalina de Sena y San José, soror Hilaria del Sacramento reconoció “algunos excesos en trabajar algunas religiosas para mantener a los confesores, especialmente de las dos religiones de San Francisco y Santo Domingo”.²⁵¹ La mención al trabajo de las religiosas, como ya hemos mencionado, estaba vinculado a que algunas monjas, especialmente las procedentes de familias con mayor poder adquisitivo, reservaban para sí la posibilidad de administrar rentas y bienes personales que utilizaban “para suplir sus necesidades y para agrandar o recibir”, hecho que faltó al cumplimiento de la vida común y que generó una diferenciación al interior del monasterio.²⁵² Al respecto Nieva Ocampo señala que una de las formas por las cuales las monjas garantizaban su sustento acorde a su nivel socio-económico consistió en no renunciar a una parte de su herencia sobre la cual pudieran obtener una renta.²⁵³ Sumado a ello, podemos suponer que la insistencia de las monjas para “agrandar” a sus confesores, así como a otras personas del exterior, era uno de los medios por los cuales pudieran garantizar la perduración de su nivel de vida acorde a las costumbres en el siglo, así como la obtención de ciertos beneficios vedados a la clausura. El malestar respecto de la posesión de rentas por algunas monjas frente a otras que vivieron sólo

misa a San Ignacio según temen de costumbre”. AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776. Al respecto debemos mencionar el extendido entramado de redes existente entre monjas y jesuitas por vínculos familiares. Baste para ello señalar que al interior de los monasterios cordobeses habían profesado monjas emparentadas con Diego León Villafañe, Pedro Ardús, Clemente Baigorri, entre otros. Entre ellas, Ana de la Concepción Baigorri perteneció al grupo de catalinas cordobesas que fundó el homónimo monasterio de Buenos Aires en 1745 y donde fue priora en 1751 y 1760; María Josefa del Corazón Ardu fue lega en el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba y puso dinero a censo en el monasterio con cuyos réditos pudiera pagar la dote de su sobrina María Antonia Gertrudis de la Encarnación que profesó en 1810 (hija del jesuita expulso); María Bárbara de San Miguel Villafañe también desempeñó el cargo de priora en 1804. Arancibia y Ponza, *Alabar, bendecir y predicar...*

²⁵¹ AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁵² AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁵³ Nieva Ocampo, “Crisis económica e...”, 440.

con los bienes del común puede ser ejemplificado en la opinión de sor María Norberta del Sacramento quien reconoció el desorden existente al interior del monasterio

en las dadas y correspondencias contra la vida común y que esto es en las mas religiosas y hay personas que nada hacen para el convento sino para estos gastos y siendo así que en sus casas se pueden mantener con su trabajo personal, si este lo empearan para el convento no se quejaran de que no lo hay.²⁵⁴

El malestar entre las monjas se tornó evidente cuando la declarante reconoció que algunas religiosas gastaron mucho dinero en obsequios, por lo cual supuso que éstas eran “propietarias porque no cree que la madre priora les de licencia para esos gastos”.²⁵⁵ Ahora bien, si las monjas eran propietarias y disponían de renta sin consultar a la priora su administración para la comunidad, evidentemente al interior del monasterio el voto de pobreza profesado y el rechazo a los bienes del siglo pareciera no haberse cumplido. Esto explicaría cómo aquellas “superposiciones” entre la propiedad monástica y la privada que mencionamos para el caso de las Argumosas parecieran haber sido un medio de encubrimiento de las segundas por las primeras.

Como hemos dicho antes, estos intercambios tuvieron la particularidad de estar atravesados por una buena cuota de cotidianeidad y apego emocional. Las numerosas contravenciones establecidas por las monjas nos ponen frente a un escenario donde lo reglamentado pocas veces encontró asidero para lograr imponerse a la estrechez de los lazos sociales afianzados por las religiosas en la práctica. Los testimonios enfatizan asimismo en los frecuentes obsequios en comida o en bebidas espirituosas que algunas monjas entregaron a sus confesores.²⁵⁶ Junto con estos bienes de consumo cotidiano, otros objetos de prestigio

²⁵⁴ AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁵⁵ AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁵⁶ Por ejemplo soror María Rosa de Jesús, celadora del Monasterio de Santa Catalina, afirmó que “es mucho lo que gastan en ellos [los confesores] de regalos en comidas y cuanto se les ofrece siendo sus penitentas como sus criadas para servirlos en todo, faltando a sí mismas y a suplir sus necesidades”. Esta práctica pareciera haber sido extensiva a ambos monasterios, pues en el vecino convento de San José, María Josefa del Santísimo Sacramento declaró que por el turno era frecuente que entrasen empanadas. Asimismo, otros objetos eran obsequiados como contrapartida al consejo espiritual: soror Isidora de San Joseph declaró que “(...) compra una religiosa el medio real de Aguardiente todos los días para su confesor”. El problema acá adquiere otro matiz pues el consumo de licores estaba reservado como un remedio para aliviar el dolor corporal de las enfermas en caso de extrema necesidad. Por otro lado, el hecho de que una monja enviara a su criada a diario a comprar bebidas espirituosas no era acorde al ejemplo que debía brindar dicha comunidad. El conflicto en torno a este tema parece haberse presentado varias veces en la historia del Monasterio de Santa Catalina ya que Frías

entre los que se encontraron objetos de culto y devoción útiles para las celebraciones religiosas fueron asimismo cedidos e intercambiados sin impedimentos entre las monjas y sus confesores como un modo de establecer un vínculo empático que, a la vez, diera cuenta del carácter virtuoso de las monjas.²⁵⁷

Veamos por ejemplo cómo los datos brindados por María Rosa de Jesús en el auto de visita de 1776 son claros indicadores de la participación conjunta entre monjas y confesores en materia devocional y más específicamente en la circulación acotada que entre ellos se estableció de objetos de culto y devoción. Sin dar nombres de las responsables que la impacientaban, la celadora reconoció que ciertas monjas “hacen flores y guardan en el monasterio cosas de la fiesta de San Francisco”.²⁵⁸ Labor que, como veremos en el capítulo siguiente, estuvo estrechamente vinculada a la construcción del carácter virtuoso de las monjas como un aspecto conciliador entre la vida activa y contemplativa. Un documento de 1798 nos permite aseverar que la acusación realizada por la celadora apuntó directamente contra las prácticas de intercambio que habían sido encabezadas por las hermanas Argumosas y algunos religiosos de la orden seráfica.

El hecho que había tenido lugar al menos desde 1776 fue esclarecido en 1798, cuando el Síndico procurador del Convento de San Francisco de Córdoba se propuso retirar una serie de “Alhajas y muebles de Nuestra Señora de la Concepción que se guardaban en el Monasterio de Santa Catalina” y que, según se declara en el documento, habían estado al cuidado de las finadas María Ignacia y María Clara Argumosa.²⁵⁹ Entre una diversidad de muebles y ornamentos propicios para las celebraciones religiosas –un arco con andas, una docena de camaretas (o nichos)– y alhajas útiles para exaltar la debida veneración de las imágenes –coronas de plata, un par de sarcillos de oro, un escudo, medallas, sortijas, etc.–, el

informó al obispo Moscoso que las monjas “rompieron un auto de visita que les mando para que observen el Illmo señor Abad Illana que les prohibía la introducción de licores al interior del convento” y agregaba en que en estos comportamientos “tienen grande parte sus mismos confesores, que las influyen”. AAC, Leg. 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776. AAC, Leg. 9 Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina, carta de 16 de abril de 1776; AAC, Legajo. 9. Auto de visita al Monasterio de Santa Teresa, 1776.

²⁵⁷ Como veremos en el próximo capítulo, es factible suponer que, entre estos objetos, aquellos que fueron producto del trabajo manual de las monjas habrían formado parte de estos y otros intercambios. Pues, el uso de estos objetos propiciaba la elevación espiritual, acompañando los ejercicios y prácticas devocionales cotidianas promovidas por los confesores.

²⁵⁸ AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁵⁹ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 6, caja 8 Documentación histórica: Estados de cuentas de síndicos 1759-1869, expte. 2, 1798, ff. 5489 a 5507.

síndico mencionó además la presencia de cuatro esculturas del Niño Jesús –imágenes de especial devoción monástica y franciscana– junto con prendas litúrgicas y de vestir para la Virgen de la Concepción. Sumado a estos, entre los bienes pertenecientes a la orden se registró una diversidad ornamentos y flores de tela elaboradas para decorar las imágenes en los días de procesión: “Dos docenas de palmas, cuatro ramos redondos de andas, veintisiete docenas de flores de plata, cuatro docenas y dos ramitos de colores [...] y dos cajas con flores”²⁶⁰ que posiblemente dichas monjas hubieran realizado y que corresponden, como será analizado en el próximo capítulo, a las labores manuales que las monjas habitualmente obsequiaran a sus benefactores o a aquellos allegados, como sus confesores, con cuyos cultos quisieran contribuir.

Efectivamente, como había señalado la celadora María Rosa de Jesús, las hermanas Argumosas colaboraron asiduamente en las fiestas de sus confesores de la orden franciscana pues la celadora apuntó que “todo lo que es del convento destinado para el culto se maltrata en ir a sus festividades de dichos conventos y causa pesar a las religiosas”.²⁶¹ Es decir que la práctica de reciprocidad establecida entre las Argumosas y sus confesores incluyó tanto guardar ornamentos, imágenes y alhajas del Convento de San Francisco así como participar activamente en el ornato de la Virgen de la Concepción para sus celebraciones mediante la elaboración de prendas de vestir para la imagen, flores y ramos para las andas.

El caso anterior nos permite comprender cómo una heterogeneidad de objetos de culto fueron preservados, compuestos y movilizados entre el Monasterio de Santa Catalina y el Convento de San Francisco con motivo de sellar una relación de reciprocidad. Esta colaboración de las hermanas Argumosas con los franciscanos para dotar a su iglesia del debido decoro con motivo de sus celebraciones resulta interesante para comprender cómo una serie de objetos fueron vivenciados, adquiridos e intercambiados acorde a las necesidades y los vínculos establecidos entre ambos espacios religiosos y más específicamente entre dos monjas y sus confesores. Desde nuestra perspectiva, percibir estos entramados constituye un aspecto relevante pues aporta un indicio respecto de los diversos

²⁶⁰ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 6, caja 8 Documentación histórica: Estados de cuentas de síndicos 1759-1869, expte. 2, 1798, ff. 5489 a 5507.

²⁶¹ AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

movimientos y por tanto sentidos que un objeto fue susceptible de adquirir a lo largo de su vida.²⁶²

Es con motivo de estos intercambios, y consecuentemente de las sucesivas entradas y salidas de una heterogeneidad de objetos —que incluyeron comida, objetos de devoción, imágenes de culto para promover celebraciones, entre otras— que algunas monjas señalaron el perjuicio que generaron estas prácticas, pues frecuentemente quebrantaron la clausura. Son, en este sentido, reiteradas las menciones a la falta del debido silencio en la clausura así como al ingreso y salida de personal para acarrear diversos objetos e imágenes de culto. Así, por ejemplo Ana Ignacia de Jesús, sacristana del Monasterio de San José, declaró que “a la clausura entran peones algunas veces que no hai necesidad, como para sacar el cajón de ornamentos para poner el pesebre (...) como también para sacar a la Santa M.^e para la fiesta, el arco y otras cosas”.²⁶³ Este testimonio se complementa con lo afirmado por soror María Luisa del Espíritu Santo respecto del Monasterio de Santa Catalina donde “se quebranta la clausura porque entran sin mayor necesidad los criados (...) [así como] las religiosas van tambien por esa puerta”.²⁶⁴ Estas reiteradas menciones no hacen más que confirmar las habituales permeabilidades que atravesaron los muros de la clausura en Hispanoamérica que numerosas veces han sido señaladas por la historiografía. En este sentido, nuestro aporte consiste en evidenciar cómo en estos contactos y permeabilidades participaron una diversidad de bienes entre los cuales, acorde a su eficacia y valoración simbólica, se incluyen los objetos de culto y devoción.

²⁶² Por otro lado, lo referido por la celadora respecto de los excesos en el gasto y el mal empleo de útiles para las celebraciones parece haber sido algo bastante común, pues reclamos similares fueron realizados por las monjas del Monasterio de San José. Allí, la aplicación de rentas monásticas para las fiestas fue objeto de pleitos y enfrentamientos entre las monjas que señalaron la demasia del coste de fuegos de artificio y pólvora para los festejos de santa Teresa. AAC, Leg 9. Auto de visita al Monasterio de Santa Teresa, 1776. En un auto precedente de 1754 este problema pareció ya estar presente en el Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires pues el deán mandó corregir una serie de irregularidades que no sólo correspondían al exceso con el gasto, sino más bien al uso indebido de imágenes, objetos en las celebraciones: “en las paredes de esta iglesia ni en las principal del altar mayor...se cuelguen cuadros, laminas ni que se pongan colgaduras para las funciones de las profesiones de las religiosas ni funciones de la gloriosa santa catalina o santos que en esta dicha iglesia se celebren ni que en las dispensas dias de las referidas funciones y festividades se hagan juegos artificiales algunos... ni que para las mismas funciones y festividades las vísperas por la noche se abran las puertas de la iglesia”. AMSCS “Razón de la providencia dada en 26 de marzo de 1754 por el Sr. Francisco de los Ríos Gutierrez dean de la Cathedral...”, 1754, f. 10.

²⁶³ AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Teresa, 1776.

²⁶⁴ AAC, Legajo 9. Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

Como consecuencia de estos testimonios, tras la visita encomendada por el obispo Moscoso y realizada por el provisor y vicario Frías al Monasterio de Santa Catalina en 1776 estos resolvieron

en cuanto a los regalos y dadas al confesor: ordenamos y mandamos que ninguna religiosa mantenga cocina ni frecuente estos servicios con ningún pretexto o motivo (...) cuidando solamente de si, y del adelantamiento del monasterio en todo lo que le sea factible...no pudiendo por ningún título, causa, o pretexto valerse de lo que [su trabajo o renta] les produce para las dichas correspondencias y regalos.²⁶⁵

Mediante lo manifestado y ordenado por el obispo tras la visita del vicario al Monasterio de Santa Catalina, vemos un explícito interés en el cumplimiento de los preceptos de pobreza y clausura que rechazó todo contacto de las monjas con el exterior, ya sea por sí mismas, por intermedio de criados o por el intercambio de objetos. Así, las acciones del obispo Moscoso y el vicario por él enviado buscaban devolver las prácticas de las monjas hacia la contemplación.

Sin embargo, una vez finalizado el priorato de Ignacia de Jesús después de 1776, éste fue continuado en 1779 por su hermana Clara. Así, las Argumosas integraron el consejo de madres de Santa Catalina, encargado de las decisiones monásticas. Es decir que, a pesar de los inconvenientes protagonizados –y especialmente el vinculado a la entrega de una propiedad al deán Pavón–, estas hermanas mantuvieron su liderazgo al interior del monasterio. Así, no obstante lo provisto por el provisor Frías y el obispo Moscoso en el auto de visita de 1776 respecto de que se suprimieran las dádivas a los confesores, estos parecen no haber tenido mucho efecto, pues en 1783 con motivo de una nueva visita se repitió con insistencia la prohibición afirmada en el auto precedente sobre “que ninguna religiosa pueda hacer ningún regalo a personas parientes o amigos que halla de llevárselo a sus casas por medio de las mandaderas o criadas. Se permite únicamente hable en el locutorio, puedan dar alguna cosa de poca importancia, previa licencia de la M. Priora”.²⁶⁶

²⁶⁵ AAC, Legajo 9. Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁶⁶ La rigurosidad del auto agregaba que “Tercero: Ademas si a dichas sirvientas seglares se es enviase de fuera algún regalillo, se les entregará o se devolverá a la persona que los hubiere enviado, segun crea convenir la M. Priora. A las dichas sirvientas les esta prohibido hacer ningún regalillo a ninguna de las religiosas y a estas el recibirlos”. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, Libro 1 de visitas canónicas, 1783.

De este modo, las Argumosas parecen haber hecho caso omiso a lo dictaminado pues, como vimos con el caso de las franciscanos, mantuvieron sus redes y contactos hasta su muerte.²⁶⁷ En este sentido, la efectividad desplegada por el retrato familiar para representar el prestigio social y el virtuosismo del grupo habría sido transferida hacia sus descendientes y logrado imponerse sobre las flaquezas mundanas de las Argumosas. Así, este retrato grupal, en tanto signo distintivo y legitimador, recordaba una y otra vez al interior del monasterio la distinción de "las Argumosas" y su apego a las cualidades familiares.²⁶⁸ Producto de sus influencias, más que mediadoras entre los hombres y la divinidad, las Argumosas y sus confesores habrían sido agentes de mediación entre reductos de religiosidad femenina y masculina que pugnaron por su identificación y pertenencia a un estatus establecido. Para ello, bienes, imágenes y objetos devocionales resultaron ser eficaces para que dichas monjas conservaran su liderazgo y pertenencia al orden establecido.

4.c. Pleitos por bienes de lujo: los objetos de plata y la disputa por su propiedad

No resulta sorprendente afirmar que para la sociedad colonial, las alhajas, entre las que se incluían joyas y piedras preciosas, así como los objetos elaborados en plata, ya sean utilitarios o litúrgicos, fueron bienes especialmente valorados acorde a su materialidad. Numerosos autores han señalado la importancia de estos objetos en tanto constituyeron formas de acumulación de capital que fueron enajenados en el marco de relaciones comerciales o bien intercambiados por un beneficio que pudiera resultar equivalente y compensatorio.²⁶⁹ Para nuestra perspectiva, y con motivo de avanzar sobre los modos en que

²⁶⁷ Arancibia señala que la muerte de las hermanas debe haber acontecido entre 1792-1795. Arancibia, *Alabar, bendecir y predicar...*

²⁶⁸ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (Madrid: Taurus, 1988), 170.

²⁶⁹ En esta línea se inscribe por ejemplo las rifas de alhajas organizadas por el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar para obtener fondos para la recomposición de su iglesia. Los documentos monásticos indican que ya en 1751 las capuchinas habían realizado la rifa de un mate de plata por la que obtuvieron ciento cincuenta pesos. Del mismo modo, y a falta de un comprador que pudiera pagar la suma solicitada, en 1793 el síndico del monasterio Isidro de Lorea pidió permiso al cabildo para rifar un aderezo de diamantes que previamente dicho monasterio había recibido en donación. El aderezo consistía en "un collar de diamantes rosa de distintas piedras... unas manillas o pulzones [pulseras] de la misma calidad de piedras... una espiocha de diamantes rosa... una sortija de diamantes brillantes de dos círculos y una piedra mayor en el medio... otra [sortija] de tres piedras" cuya suma ascendió a mil ochocientos pesos.²⁶⁹ Este caso nos permite comprender cómo la habitual estrategia desplegada por las monjas de enajenar aquellos bienes que recibieran en limosna o donación no siempre resultó tan sencilla y por lo cual decidieron volcarse a la obtención de dinero a través de una actividad

los monasterios femeninos, en su carácter de instituciones religiosas y crediticias, poseyeron e intercambiaron este tipo de objetos es preciso señalar que allí estos bienes habrían condensado una doble acepción en torno a su valoración. Por un lado, como resultará evidente se trató de objetos que gozaron de una estima en términos económicos y materiales; aspecto que fue exacerbado en un contexto de clausura y de supuesta pobreza a partir de los votos profesados.²⁷⁰ Por el otro lado, en muchos casos estos objetos fueron dotados de cualidades simbólicas que exacerbaban su valor y por lo cual protagonizaron sucesivos pleitos por su posesión que involucraron tanto a las monjas al interior de la clausura como a agentes laicos y religiosos.

Los casos que nos proponemos analizar involucran obras ausentes en la actualidad que, consecuencia de su riqueza material y del deterioro económico atravesado por los monasterios entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, muchos de estos objetos de platería no hayan llegado hasta nosotros. Así, una heterogeneidad de alhajas y bienes de plata que habían sido resguardados en el depósito de los monasterios —procedentes de los pagos de dotes o tomados como garantía de los censos, o bien, aquellos utensilios que las monjas guardaban en sus celdas y que les fueron sustraídos— habrían sido algunos de los objetos que corrieron esta suerte por recomendación del obispado.²⁷¹

de ocio que les permitiera alcanzar dicha suma de dinero. Consciente de su transgresión, ya que las constituciones de Santa Clara prohíben todo tipo de juego de azar, enajenación, usufructo o posesiones aun cuando este fuera a beneficio de una obra pía, el síndico citó como antecedente al cabildo porteño las concesiones dadas en Lima por diversos virreyes, así como otras otorgadas previamente en la ciudad de Buenos Aires. Consecuentemente, el fiscal concedió licencia para que el aderezo se rifara por un valor que no excediera la tasación oficial. Por otro lado, la intervención del síndico y del cabildo secular nos permite precisar las dinámicas sociales por las cuales este monasterio interactuó con autoridades civiles para obtener licencias que avalaran una transgresión de las reglas constitucionales frente a la necesidad de obtener beneficios y adquirir una suma de dinero que garantizara su subsistencia. AGN, sala IX, Tribunal civil 41-8-1, expte. 19, 1793.

²⁷⁰ En este sentido, no sorprende encontrar entre los testimonios monásticos del auto de visita de 1776 realizada al Monasterio de Santa Catalina, que algunas monjas acusaran a sus compañeras de usar y preservar al interior de sus celdas ciertos objetos de plata, como bombillas, platos, fuentes, y diversos utensilios de uso cotidiano. AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

²⁷¹ Ya en 1776 el visitador mandó que se retirasen todas “las cosas de plata que tengan a su uso las religiosas particulares y se disponga de ellas en su utilidad”, destinándolos a la propiedad del común y preservadas en el arca de depósito monástico. La decisión del provisor surgía como consecuencia de testimonios como los brindados por Catalina Rosa de san Joaquín, monja de velo blanco que apuntó que algunas monjas poseían objetos de plata en sus celdas. Así, entre las disposiciones de 1776 del visitador Domingo José de Frías a los Monasterios de Santa Catalina y de San José estaba la propuesta de vender una serie de objetos de plata, frente al reconocimiento de que “en una arca tienen bastantes piezas de plata labrada sin necesario uso a beneficio del monasterio, y que vendida puede producir algunos réditos puesta a censo, o suplir su producto las urgencias en que al presente se halla, mandamos que sin reserva de alguna se vendan para el dicho fin, y solo serán separables las que hayan tenido destinadas para el adorno de los altares y sean de este peculiar ministerio”.

Es en el marco de estas necesidades económicas que se inscribe la acusación de la que en 1785 fue objeto Clara Argumosa por el Sargento mayor Don José Prudencio Xigena Santisteban, regidor propietario y mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Córdoba. Dicho mayordomo instó a la monja y, por extensión, al Monasterio de Santa Catalina a la devolución de dos candeleros de plata y la suma de trescientos setenta y cuatro pesos y un real pendientes de su cobro desde 1733. Según declarara el mayordomo dichos bienes estaban en posesión del Monasterio de Santa Catalina desde entonces como consecuencia de que la madre de Clara, Catalina Ceballos Neto y Estrada, los había cedido al monasterio durante su mayordomía en dicha cofradía.²⁷² En consecuencia, el actual mayordomo solicitó a sor Clara del Sacramento –en carácter de heredera de Francisco y Catalina Argumosa– que devolviera el dinero y los candeleros que sus padres habían sustraído y depositado en el monasterio.²⁷³

En defensa de Clara Argumosa, Bernarda de la Trinidad, por entonces priora del monasterio, elaboró una carta cuyo argumento principal recaló sobre el carácter virtuoso de la familia Argumosa para desacreditar la acusación del mayordomo. En sus palabras

Poseyendo ambos [Francisco y Catalina] tantos bienes que en solo obras
pías distribuyeron crecidas sumas, como es público y notorio, lo que por

AAC, Leg 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776; Family Search, Archivos eclesiásticos, Convento de Santa Teresa, 1796-1872, 365 (en línea). Sumado a ello, los libros de cuentas del Monasterio de Santa Catalina exhiben con asiduidad entre fines del s. XVIII y el primer tercio del XIX la venta de alhajas y objetos de plata. Estos ingresos de dinero coexisten en los asientos contables junto con la venta de esclavos y de labores de mano, tema que será especialmente analizado en el próximo capítulo. AAC, Monasterio de Santa Catalina, MICROFILM, rollo 1, Libro de cuentas generales 1816-1860.

²⁷² La notificación señalaba como deudores a los fallecidos Don Francisco Argumosa y Ceballos y a su esposa Catalina de Ceballos Neto y Estrada quienes habían sido mayordomos a cargo de la administración de la reconocida cofradía. El matrimonio Argumosa estaba conformado por dos de los personajes más respetables de la élite cordobesa y que ocuparon cargos de notoriedad como la gobernación y mayordomía de la Cofradía del Santísimo Sacramento. Este era uno de los espacios de pertenencia e identidad de mayor reconocimiento para la élite local. Martínez de Sánchez afirma que a partir de mediados del siglo XVIII el mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral gozaba de grandes beneficios y responsabilidades pues, cuidaba del adorno de la iglesia, los altares, la plaza de los alcaldes y participaba en la organización de las procesiones del Corpus. Por ello, en torno de 1730 Catalina de Ceballos Neto gozó de la distinción del cargo de mayordoma en ausencia de su esposo, sumado al de su linaje –hija del ex-gobernador de Córdoba, hermana de dos monjas de Santa Catalina, de un teólogo jesuita y madre de dos novicias– tal como se la representa en el lienzo *Santa Catalina recibe a tres religiosas*. Ana María Martínez de Sánchez, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán* (Córdoba: EDUCC, 2006).

²⁷³ El mayordomo entendía que Catalina, en su carácter de ex-mayordoma, habría entregado el dinero y bienes en torno de 1740 a la entonces “Priora del Monasterio de Santa Catalina [María de la Concepción] hermana de la finada [Catalina] y en donde se hallaban sus dos hijas religiosas novicias [Clara e Ignacia Argumosa]” AAC, Legajo 13, Cofradías Varias, expte. 3. “Sobre reclamo de la cantidad de \$364 l r correspondiente a la Cofradía del S.^{no} Sacramento establecida en la Cathedral de Córdoba”, 1785.

sí solo bastaba para persuadirnos de que antes de morir cubrieron aquel depósito si lo hubo, como que ni es presumible que impondiesen tantas sumas en obras pías, sin descargar primero sus conciencias de tan escrupulosa renta.²⁷⁴

Este caso exhibe cómo, acorde a la economía espiritual, las acusaciones sobre malversaciones económicas parecían no tener asidero si se trataba de personas distinguidas y virtuosas, como lo fuera el matrimonio Argumosa. Por otro lado, el hecho de que el monasterio retuviera en su clausura objetos pertenecientes a otras instituciones —como ya lo hemos visto en relación con las dos hermanas Argumosas y los bienes de la orden franciscana— parece haber sido una práctica frecuente que permitió al monasterio acumular bienes de prestigio que potencialmente fueran enajenados.

Veamos a continuación de qué modo se desarrollaron algunas otras estrategias de intercambio que dotaron a dicho monasterio de adquirir ciertos objetos de culto de alto valor económico, tal y como lo fuera una custodia de plata. En las próximas páginas analizaremos el caso protagonizado por este monasterio, el de San José y distintas órdenes religiosas de Buenos Aires respecto de los pleitos desencadenados en torno de la adquisición de una custodia para comprender las formas por las cuales una diversidad de objetos fue sucesivamente puesta en movimiento por vías que excedieron las prácticas comerciales y que estuvieron estrictamente relacionadas con los beneficios adquiridos a partir de un entramado de redes personales.

El caso que nos proponemos desarrollar aquí nos permitirá dar cuenta de cómo ciertos agentes laicos, vinculados a dichas instituciones, participaron como mediadores a la hora de intervenir en las relaciones que se establecieron entre dichas órdenes y un platero italiano de especial reconocimiento en el Río de la Plata. Nuestro caso tendrá como punto de partida una pugna por la adquisición de una custodia de plata elaborada en Buenos Aires a comienzos del siglo XIX por el orfebre José de Boqui.

²⁷⁴ AAC, Legajo 13, Cofradías Varias, expte. 3. “Sobre reclamo de la cantidad de \$364 l r correspondiente a la Cofradía del S.^{mo} Sacramento establecida en la Cathedral de Córdoba”, 1785. En su testamento de 1756 Francisco de Argumosa dejó un quinto de su capital en mandas pías para la fiesta de la Concepción en la iglesia de San Francisco, la infraoctava del Corpus en la catedral y el Dulce Nombre de María en la iglesia de la Compañía de Jesús y dos mil pesos para que se pusieran a rédito para ayudar a la manutención del Santuario de Nuestra señora de la Asunción, del que era patrón. Martínez de Sánchez, *Cofradías y obras...* 205, 230.

Como ya han mencionado Ribera y Schenone, José de Boqui nació en Parma, luego residió en Barcelona donde labró algunas custodias y dejó empeñadas en Madrid dos para solventar los gastos de su viaje a Buenos Aires alrededor de 1796. Tal como señalan estos historiadores del arte, la actuación de Boqui y su inserción en el mercado porteño se centró entre los años de 1796 y 1810, cuando pasó a residir en Perú.²⁷⁵ Durante su estadía en la ciudad de Buenos Aires Boqui trabajó diversos objetos, entre los cuales labró al menos tres custodias en simultáneo durante 1805. Las noticias sobre la elaboración de estos ostensorios, y especialmente sobre la adquisición de una de ellas en favor del Monasterio de San José, quedó ampliamente documentada en el intercambio epistolar desplegado por Ambrosio Funes –benefactor de las carmelitas, personaje destacado del cabildo cordobés, devoto jesuita y dominico y ex síndico del Monasterio de Santa Catalina– y Antonio Letamendi –mercader porteño vinculado al tráfico de mulas–. Es a través de la voz del comerciante de Buenos Aires que repondremos entonces las diversas acciones desplegadas para la adquisición de dicha custodia encargada por las monjas carmelitas de Córdoba.²⁷⁶

Nuestra historia comienza en 1803 cuando Funes, como representante de las monjas de San José comentó a Letamendi la necesidad de adquirir una custodia para ornar su iglesia monástica. En respuesta, Letamendi sugirió solicitar la obra al

famoso italiano D. José Boqui, cuyo gusto y trabajo ha lucido y puede hacer época en Europa: he visto obras tuyas que me han dejado pasmado, (...) mejor no pueden trabajar en ninguna parte. Lo que hay que hacer es pagar bien su trabajo respecto de los demás plateros y orives, pero creo que cuando se trata de semejantes alhajas no debe repararse en quinientos pesos más o menos si se consigue satisfacción.²⁷⁷

²⁷⁵ Una mención especial, que no será objeto de este trabajo, refieren las afirmaciones de Ribera sobre la participación de Boqui como agente confidencial de San Martín durante la campaña del Perú, así como una serie de disputas en torno de la venta de una custodia en el mismo país. Adolfo Luis Ribera, "La platería en el Río de la Plata", *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 7 (1954): 19-162; "El Platero José Boqui. (El hallazgo de una valiosa pieza del legendario orfebre colonial)", *Correo de Arte*, II, 5 (mayo 1978): 49-52. Adolfo Luis Ribera y Héctor Schenone, *Platería sudamericana de los siglos XVII-XX* (Baviera: Hirmer, 1981).

²⁷⁶ Sobre este intercambio epistolar ha trabajado Lida en relación a la construcción de la figura política de Ambrosio Funes. Miranda Lida, "Las devociones religiosas y la familia Funes. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba, 1767-1810". *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad*, (2004): 191-213.

²⁷⁷ Las cartas que Antonio Letamendi escribió a Ambrosio Funes, y que actualmente se encuentran preservadas en dominio privado, fueron transcritas por Enrique Martínez Paz, *Papeles de don Ambrosio Funes* (Córdoba: S/e, 1918), 101.

Tras estos halagos, Funes aceptó encargar la custodia para la iglesia del Monasterio de San José al orfebre José de Boqui. Junto a la capacidad técnica del artífice, Letamendi advirtió a Funes que, en materia de culto, no debían escatimarse costos pues un ostensorio exhibía la hostia consagrada que era la sangre y el cuerpo de Cristo, y por tanto se merecía una orfebrería preciosa. En este sentido, a medida que avanzó el proceso de elaboración de esta y otras custodias, veremos como el artista desplegó una creciente atención en el preciosismo de la orfebrería mediante la atención al detalle y el gusto por los materiales nobles. Veamos entonces cómo estos dos aspectos —el valor económico y el valor simbólico— fueron entrando en una creciente contradicción.

Respecto del valor económico, y la disposición de las monjas para no escatimar en costos, Letamendi mandó consultar a las monjas carmelitas acerca de dos opciones ofrecidas por el platero: adquirir una custodia que Boqui había comenzado a realizar en Madrid cuyo valor ascendía a seis mil pesos; o bien, si preferían una custodia que comenzó a trabajar en Buenos Aires y que sería idéntica a otra encargada por la iglesia de la Merced de Buenos Aires que, por ya haber realizado el orfebre el diseño y los moldes de bronce, reduciría su costo a cuatro mil pesos.²⁷⁸ Aparentemente, las monjas habrían optado por la segunda opción pues su valor resultaba más asequible. Pero por otro lado, es preciso señalar cómo por lo manifestado por Boqui, el uso de moldes para la elaboración de la custodia era parte de un medio técnico para agilizar su trabajo y reducir el alto costo de las piezas de platería.

Cuatro meses después, Letamendi ofreció enviar a las monjas carmelitas de Córdoba la custodia que había sido encargada por los mercedarios de Buenos Aires pues, por diferencias con el patrón del convento, Boqui desistió del acuerdo con los regulares y propuso que las carmelitas “se hagan cargo de su obra y si les acomodase su constructa, gusto y precio, mediará para que se quede con ella”.²⁷⁹ Es decir que si la pieza que había sido iniciada para los mercedarios era del agrado de las monjas, el platero se comprometería a entregarla al cabo de ocho meses para que fuera dispuesta en la iglesia monástica de San José. No obstante, su adquisición ya no resultaría tan rentable porque, consecuencia del rechazo de los redentores de cautivos, los costos de los moldes de bronce correrían por

²⁷⁸ Ribera y Schenone mencionan el uso de moldes de bronce para labrar la custodia como una clara referencia a los procedimientos técnicos empleados por Boqui. Sobre este y otros aspectos técnicos nos detendremos más adelante. Ribera y Schenone, *Platería sudamericana de...* 72.

²⁷⁹ Martínez Paz, *Papeles de don...* 114.

cuenta de las monjas y se trataría de una pieza única, por lo cual, el valor de esta custodia también ascendería a seis mil pesos.

Si bien las cartas que Funes escribió a Letamendi no han sido encontradas, posiblemente la custodia haya resultado del agrado de las monjas carmelitas, pues un mes después el mercader porteño informó que había visto el armado de la peana. A lo largo de los dos años siguientes, Letamendi informó a las monjas mediante carta a Funes sobre la demora en la elaboración de la custodia, consecuencia del recelo de Boqui en la exclusividad de su construcción y majestuosidad. En 1805 Letamendi escribió a Funes

Ya no sé qué decir a v.m. de la custodia, fijar el tiempo de su conclusión es poner en riesgo la verdad y decir que está atrasada es faltar a ella (...) solo don José Boqui es quien la trabaja, que cada día le aumenta algún símbolo o jeroglífico que le parece precioso (...) no es posible ni que el mismo artífice diga con seguridad que estará concluida en seis meses.²⁸⁰

Evidentemente Boqui supo que la ornamentación jugaba un papel central en la magnificencia de la custodia, como forma comunicante para manifestar la presencia de Dios. De este modo, la correlación entre el aspecto simbólico y material de la pieza sería uno de los medios principales para garantizar el éxito de su obra y la atracción de la feligresía. En este sentido, la competencia entre las órdenes por adquirir un objeto litúrgico digno de promover la distinción de sus iglesias no tardó en aparecer. Junto con recibir noticias de las ansias de las monjas carmelitas por adquirir prontamente la custodia, Letamendi contó a Funes que “andan varias comunidades tras de ella”,²⁸¹ especialmente los mercedarios y los dominicos. Para satisfacer la demanda de estas órdenes, Boqui continuó su trabajo de dos custodias que había comenzado en España. El objetivo del artista italiano fue concluir estas dos custodias españolas al mismo tiempo que la iniciada en Buenos Aires, con el objeto de que fueran exhibidas las tres juntas para su magnificencia frente al público. Este aspecto señalaría la clara intención de Boqui de consolidarse en el Río de la Plata como un reconocido artista frente a la escasez de orfebres en la región que pudieran competir con la calidad de su trabajo.

²⁸⁰ Martínez Paz, *Papeles de don...* 146.

²⁸¹ Martínez Paz, *Papeles de don...* 154.

A pesar de la insistencia de Letamendi por la conclusión de la custodia para las carmelitas, Boqui argumentó desde el aspecto técnico que “trabajando las tres juntas le saldrán más baratas, por los dorados que se unen y otras gurrumias”.²⁸² En contraposición al trabajo artesanal de la orfebrería, el artista propuso abaratar los costos y reducir el tiempo de elaboración mediante la producción en serie. Al igual que con el empleo de los moldes de bronce, Boqui presentó otros recursos que dieron cuenta de su técnica seriada que, según Ribera “determinaría un marcado descenso del nivel artístico” frente a la elaboración artesanal.²⁸³ Si bien es cierto que este tipo de producción reduciría tiempos y costos, debemos suponer que en parte Boqui los combinó con el trabajo artesanal, motivo por el cual se habría prolongado la conclusión de las custodias así como sus precios aumentaron notablemente.²⁸⁴

Noticiado Funes del notable incremento en el valor de la custodia para el Monasterio de San José, Letamendi sugirió como tercera opción comprar una custodia grande de la iglesia de Santo Domingo que sería reemplazada por la nueva de Boqui. Para convencer a las monjas, el mercader describió a la custodia dominica como una “Alhaja” dotada de: “radiaciones brillantes de cristal de roca, buena echura para de arrimo y tendrá la altura de vara y cuarta (...) espejuelos que parecen piedras, bajorrelieves y cuatro angelitos de bulto con otros tantos atributos la hacen de una vista asombrosa”.²⁸⁵ Los dominicos, necesitados de dinero para pagar la nueva custodia de Boqui traída desde España y una de menor tamaño realizada en Buenos Aires, ofrecieron vender su antiguo ostensorio a cuatro mil quinientos pesos fuertes frente a los más de nueve mil que por entonces exigió Boqui a las carmelitas.²⁸⁶ Preocupado por los vaivenes del caso, Letamendi advirtió a Funes sobre la pugna con los padres mercedarios por la adquisición de la custodia dominica. La tensión podía percibirse en el aire.

²⁸² Martínez Paz, *Papeles de don...* 157.

²⁸³ Ribera, “El platero José...”, 51.

²⁸⁴ Boqui informó a Letamendi que de las custodias venidas de España, la más grande —de una vara de alto y de veinte pulgadas de vuelo en la radiación— estaría finalizada en seis u ocho meses y su valor no bajaría de nueve mil pesos, mientras que la comenzada en Buenos Aires y del encargo de las monjas carmelitas —de tres varas y un cuarto—, subiría a más valor.

²⁸⁵ Martínez Paz, *Papeles de don...* 163-167.

²⁸⁶ Un inventario del libro de cuentas de los padres dominicos señala que en 1807 los mismos compraron dos custodias a Boqui, una por valor de nueve mil y otra por dos mil pesos. Archivo del Convento de Santo Domingo, Caja 178, Libro de Cuentas, “Inventar.^o de los Bienes de este Conv.^{to} de Pred.^s...” 1807, s/f.

A sabiendas de la extensa demora, de los incrementos en el valor y de la competencia en la adquisición de las custodias de Boqui, el mercader porteño transmitió las diversas propuestas del artista a la vez que buscó alternativas para que las monjas pudieran adquirir la tan ansiada custodia. En este sentido, Letamendi, como intermediario con Boqui, y Funes, con las monjas de San José, habrían buscado negociar para que sus destinatarias pudieran acceder a un objeto litúrgico de alto valor simbólico dotado de los mejores materiales como “cristal de roca” y “espejuelos que parecen piedras” porque en estos objetos litúrgicos confluyeron las riquezas materiales y simbólicas máspreciadas.

No obstante, las monjas rechazaron adquirir la custodia de los dominicos “por tratarse de cosa usada”. Frente a este hecho, Letamendi argumentó que “El uso de las custodias no se debe reputar como el de otras alhajas que decaen de su mérito, pues que cualquiera que la maneje ha de ser con cuidado y reverencia”.²⁸⁷ A diferencia de las monjas de San José, el mediador reconoció la importancia del valor simbólico de la custodia y por ello entendió que estas imágenes no deberían ser valoradas desde una perspectiva material pues, precisamente, su principal función consistió en la evocación de lo sagrado. En este sentido para Letamendi, los materiales preciosos sólo eran un medio para acceder a la contemplación divina y no una finalidad de exhibiciones mundanas.²⁸⁸

Frente a los sucesivos rechazos de las monjas del Monasterio de San José a las custodias de Boqui –por su creciente valor económico– y a la custodia dominica –por su desmerecido valor simbólico–, Letamendi concluyó la relación comercial al afirmar que “encarguen pues las monjas a España o al Janeiro y verán el chasco que se pegan como les ha sucedido a otros. Yo ya no correré nunca con semejante comisión por la imposibilidad de acertar”.²⁸⁹ Posiblemente, el rechazo de la custodia dominica haya desatado un conflicto de intereses: Letamendi tenía una especial relación con los dominicos pues era cófrade terciario y sabía que los dominicos necesitaban vender las viejas custodias para pagar las dos custodias españolas que habían encargado a Boqui.²⁹⁰ Por todo ello, Letamendi respondió a

²⁸⁷ Martínez Paz, *Papeles de don...* 167.

²⁸⁸ Para el tema de la presentificación de lo sagrado en relicarios y sus cualidades taumátúrgicas se pueden consultar los trabajos de Belting y Schmitt en relación a la materialidad de los relicarios. Hans Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la Era del Arte* (Madrid: Akal, 2009); Jean Claude Schmitt, “L’historien et les images” en *Le corps des images* (Paris: Gallimard, 2002).

²⁸⁹ Martínez Paz, *Papeles de don...* 167.

²⁹⁰ Lida, “Las devociones religiosas...”.

Funes que “enterado (...) que ya no quieren las RRMM teresas que se dé más pasos sobre la compra de la custodia que antes tanto anhelaban he dicho al Reverendo Padre Prior que trate de su enajenación por otro lado”.²⁹¹ Es decir que, al ver que, con su rechazo, las monjas podrían afectar la adquisición de las dos custodias españolas encargadas por los dominicos, Letamendi resolvió concluir su mediación.²⁹²

El intercambio epistolar entre Ambrosio Funes y Antonio Letamendi nos permite entrever el complejo panorama de las redes de intercambio establecidas a comienzos del siglo XIX entre las órdenes regulares y agentes laicos de las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. Más específicamente, en estas redes intervinieron una diversidad de agentes – mercaderes, representantes de las órdenes religiosas y el propio artista– que disputaron por su prestigio mediante la posesión de una serie de custodias. La complejidad del vínculo y de los intercambios hasta aquí abordados resulta representativo de una competencia entre órdenes regulares con el objeto de dotar a sus iglesias de una decencia que exaltara sus cultos por encima de los demás espacios religiosos urbanos. Asimismo, la valoración simbólica agenciada en torno a las custodias elaboradas por el orfebre italiano José de Boqui se tradujo en una fuerte demanda acorde a la escasez de artistas locales de tal prestigio. Sin embargo, y como veremos a continuación, el intercambio de custodias no había concluido.

En las cuentas iniciadas en 1808 por el Monasterio de Santa Catalina de Siena, Ambrosio Funes declaró deber y pagar dos obligaciones principales de tres mil y trescientos pesos respectivamente. A continuación, en el mismo documento se aclaró que “esta obligación aparece redimida por el precio de una custodia que dicho sensuario dio al

²⁹¹ Martínez Paz, *Papeles de don...* 167.

²⁹² Ribera y Schenone afirman que finalmente estas dos custodias españolas elaboradas por Boqui fueron adquiridas por los dominicos, junto a una aureola para la imagen de un santo. Se trató de –una custodia pequeña de tres cuartos de vara ofrecida por Boqui en dos mil pesos junto a otra grande de una vara y tres cuartos de nueve mil pesos–. Por su parte Torre Revello afirma que de las dos custodias destinadas a la Orden de Santo Domingo, la más pequeña fue exhibida en la iglesia de la orden, mientras que la custodia más grande fue incautada por las tropas británicas en la ocupación del templo en 1807. Respecto de la custodia elaborada íntegramente en Buenos Aires –cuyo valor ascendía a doce mil pesos– Ribera afirma que el orfebre pudo haberla llevado al Perú para su adquisición en la catedral de Trujillo (1954:35), mientras que posteriormente, Ribera y Schenone suponen que fue enviada al Monasterio de San José de Córdoba. Ribera, “La Platería en...”; Ribera y Schenone, *Platería sudamericana de...* 73; José Torre Revello, “El gremio de plateros en las Indias occidentales” en *Instituto de Investigaciones Históricas*, LXI, 1932: 5-32.

monasterio”.²⁹³ Efectivamente, una extensa descripción en otro documento confirmaba que Ambrosio Funes entregó al Monasterio de Santa Catalina

una custodia de plata que tiene dos círculos de oro (...) rodeados de diamantes por una y otra parte, en lo interior de ella muchos topacios y piedras finas de diversos colores, que la circundan, desde donde empieza la radiación que es de cinco órdenes y en la parte superior tiene una cruz de proporcionado tamaño, también de piedras finas y topacios. La radiación está colocada sobre una caña o balaustre de plata en que se ve un serafín y sobre él una espiga de trigo y unos racimos de uvas de oro y más abajo unos sobre puentes de bronce dorados.²⁹⁴

De un modo similar a como aconteciera con las dotes canónicas o los pagos de censos, Ambrosio Funes dio por clausurada su deuda con la entrega de la custodia de Boqui al Monasterio de Santa Catalina.²⁹⁵ Consecuencia de la escasez de piezas artísticas de calidad y la competencia entre órdenes religiosas, la posesión de una custodia que contuviera alhajas y objetos preciosos habría sido un medio por el cual las monjas pudieron exhibir el prestigio de su templo frente a otros espacios religiosos de la ciudad de Córdoba con los que competía y principalmente frente al Monasterio de San José.²⁹⁶

²⁹³ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, Leg. 63 “Sobre la venta de una custodia (aparece el detalle de la misma) a dn. Ambrosio Funes. Custodia que fue hecha por don Jose Bochi italiano”, 1808, ff. 5156-5160.

²⁹⁴ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, Leg. 63 “Sobre la venta de una custodia (aparece el detalle de la misma) a dn. Ambrosio Funes. Custodia que fue hecha por don Jose Bochi italiano”, 1808, ff. 5156-5160.

²⁹⁵ Baste recordar como por ejemplo el hijo del difunto Juan José Vélez, vecino de la ciudad de Córdoba, propuso cancelar la deuda de su finado padre por un monto que ascendió a mil pesos con tres arcones, una cruz verde de plata, cinco lienzos con sus marcos entre los que se incluía una imagen de la Virgen; dos pinturas sobre tabla de santa Teresa y san José agonizante; el inventario también incluyó esculturas entre las que se mencionaron un cajón de pesebre, una imagen del Niño Jesús, dos imágenes de bulto de la Virgen –una de la Concepción y otra trigueña con cuerpo de cartón–, y una serie de imágenes de cristo como siguen: “un santo cristo de cartón, un santo cristo de la columna, [otro] de yeso, otro en cruz de palo largo...con sus planchitas de plata y un santo cristo de plata chico”. Asimismo el deudor ofreció libros de sermones, ejercicios espirituales y teología moral que pudieran resultar de interés para la biblioteca del Monasterio de Santa Catalina. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, Rollo 5 Caja 4 documentación histórica 1613- 1767, s/f, f. 371.

²⁹⁶ En relación a la exhibición social del prestigio, debemos recordar que uno de los aspectos más importantes del culto al Santísimo Sacramento lo constituía la procesión del Corpus Christi, donde la comunidad local transportaba y exhibía el cuerpo de Cristo en una custodia. En la ciudad de Córdoba, esta procesión –organizada por el mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento– comenzaba en la catedral para luego pasar por los altares interiores de las iglesias de los monasterios de Santa Catalina de Siena y San José que exhibían sus custodias. A continuación, la procesión atravesaba cuatro altares exteriores, uno de los cuales se encontraba en la bocacalle de la casa del “señor Argumosa”, de cuya familia hemos hablado más arriba. Martínez de Sánchez, *Cofradías y obras...* 100.

A través de la discusión desplegada entre las monjas de San José y Letamendi podemos observar cómo se estableció una doble valoración en torno de estas custodias vinculada tanto a su condición simbólica, económica y material. Para las monjas de San José no sólo era preciso adquirir una custodia que no fuera muy costosa, acorde a la pobreza del monasterio, así como también debía ser nueva para dar cuenta del prestigio que esta pudiera acarrear. Por otro lado, las monjas del Monasterio de Santa Catalina también reconocieron que los metales nobles eran metáfora de lo divino y trascendente –toda vez que evidenciaba el valor material de la pieza–. En este sentido, la pericia desplegada por las monjas catalinas en la descripción de los materiales preciosos de la custodia estaría relacionado no sólo con la exhibición de las virtudes evocadas por sus materiales, sino también con el valor económico de la pieza.

Por otro lado, y en relación a la producción de nuestro artista, el documento agregaba que “dicha custodia la hizo el excelente artífice italiano Don Joseph Bochi, como lo dice un letrado que se ve cerca de la peana”.²⁹⁷ La custodia estaba acompañada de una urna de madera para guardarla y de una pieza suelta que permitía colocar la Custodia en su pie “para conducirla más fácilmente”,²⁹⁸ es decir, que posiblemente se tratara de algún tipo de elemento sujetador que el artista elaboró para que la custodia pudiera ser conducida en procesiones sin que sufriera deterioros. Según Ribera y Schenone la orfebrería de Boqui se caracterizó por introducir nuevos procedimientos mecánicos que tensionarían la relación entre la espontaneidad de la artesanía y las técnicas seriadas.²⁹⁹ Como ya hemos señalado previamente, el hecho de utilizar moldes de bronce e introducir elementos para optimizar la funcionalidad de la custodia en procesiones serían algunos de los procedimientos mecánicos que permitieron reconocer en Boqui un artista novedoso.

Asimismo, la innovación en materia técnica pareciera ser una constante en la obra de Boqui: la custodia elaborada íntegramente en Buenos Aires –y que según Ribera podría encontrarse en la catedral de Trujillo– poseía una leyenda que mostraba cómo desarmarla

²⁹⁷ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, Leg. 63 “Sobre la venta de una custodia (aparece el detalle de la misma) a dn. Ambrosio Funes. Custodia que fue hecha por don Jose Bochi italiano”, 1808, ff. 5156-5160.

²⁹⁸ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, Leg. 63 “Sobre la venta de...”, 1808, ff. 5156-5160.

²⁹⁹ Ribera y Schenone, *Plateria sudamericana de...* 72.

“Un cajoncito en la peana/ encierra la explicación/ que te enseña a desarmarme/ leyendo con atención”.³⁰⁰ Hábil con el metal y con la pluma, pareciera ser que a Boqui le gustaba dejar mensajes en sus obras para deleitar a sus observadores. Del mismo modo, la aureola firmada por Boqui en 1799³⁰¹ (Fig. 2.11) posee una inscripción en la parte inferior de la pieza: “Si me quieres desarmar/ piénsalo para no errar” (Fig. 2.11.a).³⁰² Así, Boqui noticiaba a sus compradores que la aureola estaba formada por varios elementos que podían desmontarse en su totalidad, en un claro gesto que exhibía un despliegue de maestría técnica, así como señalaba lo novedoso de la pieza.

Esta aureola está constituida por numerosos rayos dispuestos sobre una estructura metálica que presenta su novedoso aspecto tridimensional frente a las habituales aureolas y potencias de platería sudamericana del período que conservaron un aspecto bidimensional.³⁰³ Más específicamente, 117 rayos conforman la obra, cada uno de ellos tiene grabado en su perfil un número que se corresponde con el número inscripto en la base de la aureola para indicar dónde debe ser colocado en caso de que su poseedor, advertencia mediante, decidiera desarmarla. Junto a esta frase, el orfebre incluyó un pentagrama musical, la representación de una moneda española y la cruz flordelisada que afirma mediante la representación del escudo de la orden dominica, la posesión de la obra por dicho convento de predicadores de Buenos Aires.

Mediante la incisión de estas frases y símbolos a modo de pistas Boqui se habría presentado no sólo como un artista innovador sino también como un conocedor de las capacidades técnicas del material.³⁰⁴ En este sentido, las piezas guardan un secreto, casi como si de un conjuro se tratara, que sólo puede ser revelado a quien, consciente del ingenio del artista y prestando la debida atención, sea capaz de desentrañar los saberes que Boqui nos

³⁰⁰ Ribera “La platería en...”.

³⁰¹ José de Boqui. *Aureola*. Bronce y plata en su color, fundidos, forjados, cincelados y sobredorados, plomo. Buenos Aires, 1799. Colección Héctor Schenone, Centro de Investigación en Arte, Materia y Cultura (IIAC-UNTREF). Hasta el momento, esta aureola sería una de las pocas obras identificadas del artista que llegó hasta nosotros. El Prof. Schenone supone que esta pieza formó parte de los encargos que Santo Domingo realizó al orfebre, pues en su parte inferior se exhibe el sello de la orden. Ribera y Schenone, *Platería sudamericana en...*, Gabriela Siracusano y Gustavo Tudisco, Héctor Schenone. *Elecciones y selecciones de un maestro: un programa intelectual* [Catálogo] (Buenos Aires: Museo Isaac Fernández Blanco, 2009).

³⁰² Ribera y Schenone, *Platería sudamericana de...72-73*; Siracusano y Tudisco, *Héctor Schenone. Elecciones...* 22.

³⁰³ Ribera, “La platería en...”, 52.

³⁰⁴ Siracusano y Tudisco, *Héctor Schenone. Elecciones...* 22.

legó en sus obras. Consciente de la calidad de sus piezas y de su éxito, el platero italiano inventó una serie de procedimientos que permitían expandir las funciones de sus obras: reutilización de moldes para abaratar costos, producción seriada para acortar el tiempo de elaboración, custodias que fueran fácilmente transportables en procesiones, desarmables para ser vendidas a regiones lejanas, y aureolas desmontables para preservar su materialidad y protegerlas de infortunios. En Boqui se unía el saber artesanal con la innovación técnica.

Por lo dicho hasta aquí, es notorio y factible suponer que al instalarse en Buenos Aires, Boqui habría sido rápidamente notado por las órdenes religiosas: ávidos por promover los cultos de sus iglesias conventuales frente a la de sus competidores, estas órdenes habrían pugnado por adquirir piezas que se destacaban por su innovación, materialidad y valor simbólico. A sabiendas de lo anterior, Funes y Letamendi confiaron en que no faltarían espacios religiosos en Córdoba que, con idénticas necesidades, reconocieran las cualidades de las piezas de Boqui. Lo cierto es que según refieren los documentos, en 1813 el Monasterio de Santa Catalina compró a Funes una custodia al mismo precio al que él la había adquirido de “dicho Bochi, por medio de don Francisco Antonio Letamendi”.³⁰⁵ Es decir que Funes compró una custodia de aproximadamente una vara de alto a cuatro mil pesos –de la cual no habíamos tenido noticias en la correspondencia de Letamendi– y que ambos mediadores acordaron vender al Monasterio de Santa Catalina.

Como hemos explicado más arriba, en la sociedad colonial los límites entre la economía material y las relaciones de reciprocidad no fueron precisos. Así, Funes entregó al Monasterio de Santa Catalina la custodia –adquirida a Boqui en cuatro mil pesos– junto con una campana a cambio de redimir su deuda de tres mil pesos.³⁰⁶ Por su parte, el monasterio obtuvo un saldo a su favor de mil pesos que utilizó, a su vez, para satisfacer una deuda que había contraído con la Cofradía del Santísimo Sacramento.³⁰⁷ De este modo, las redes del monasterio continuaban su entramado de intercambios materializados en favores, beneficios y retribuciones con diversos agentes sociales y religiosos. Así, la adquisición de esta custodia

³⁰⁵ AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, Leg. 63 “Sobre la venta de...”, 1808, ff. 5156-5160.

³⁰⁶ Guillermo Nieva Ocampo, “Modernidad y sociedad barroca: la revolución independista en Córdoba del Tucumán y el Monasterio de Santa Catalina”. *Hispania Sacra*, LXVI, 134 (2014): 630.

³⁰⁷ Al respecto, una anotación del síndico García Posse indica que en 1817 el monasterio pagó mil ciento cincuenta pesos a dicha Cofradía en razón de principales y réditos adeudados. AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 5, caja 6, Leg. 63 “Sobre la venta de...”, 1808, ff. 5156-5160.

habría propiciado la distinción de las monjas dominicas que, si bien tampoco estuvieron dispuestas a pagar la suma solicitada por el artista, aceptaron intercambiar favores, deudas, mercancías y beneficios con Ambrosio Funes para adquirir tan valiosa alhaja. En este sentido, y acorde a las prácticas de reciprocidad, el ex síndico del monasterio fue hábil para reconocer las necesidades de las monjas toda vez que pudo negociar e intercambiar beneficios para ambos.

A lo largo de este apartado tuvimos por finalidad presentar una serie de objetos de plata que junto a su materialidad compartieron una alta valoración en términos económicos y simbólicos. En este sentido hemos analizado cómo las cualidades simbólicas asignadas a ciertos objetos fueron eficaces para promover el reconocimiento y la distinción entre las monjas al interior del monasterio, así como en el caso de bienes simbólicos de alta estima, como el caso de las custodias, pudimos observar los modos en que su posesión inició una competencia entre órdenes que fue seguida de la exhibición del objeto para exteriorizar el prestigio del Monasterio de Santa Catalina.

5. Acerca de los contactos con el exterior o de “espíritus celosos y de costumbres irreprehensibles”

A lo largo de este capítulo hemos trazado una serie de biografías interconectadas: la vida de un monasterio, la de sus integrantes y la de las imágenes y objetos que participaron en la construcción de su prestigio fueron nodos temáticos que se entretujieron e interpelaron mutuamente. En el recorrido que propusimos a lo largo de estas páginas buscamos componer sucintamente una biografía de los monasterios femeninos de Córdoba y Buenos Aires que reparara en sus actividades vitales –su fundación, la profesión religiosa, las actividades cotidianas y la dotación de los espacios de culto–, para exhibir cómo en cada una de ellas las prácticas de intercambio estuvieron presentes. En este sentido, todos estos espacios de reclusión femenina compartieron como parte de su cotidianeidad la horadación de los postulados de sus reglas constitucionales en favor de intercambios y relaciones de reciprocidad que, crecientemente, tendieron a reproducir estructuras jerárquicas y núcleos

familiares al interior del monasterio a la vez que forjara sólidos vínculos con el exterior y permeara los muros de la clausura.

Así, en el primer apartado de este capítulo hemos visto cómo la fundación de los monasterios femeninos con frecuencia estuvo vinculada a la construcción del prestigio de los patrocinadores y fundadores. De un modo similar al que hemos analizado en el primer capítulo con respecto de los patronatos laicos, en la creación de un monasterio femenino también participaron estrategias de distinción y de reconocimiento social. Ya sea para promover el éxito de los monasterios, exhibir el prestigio de sus fundadores o dar cuenta del carácter virtuoso de la nueva empresa, los relatos y las imágenes fueron manifestaciones tan eficaces como ineludibles de la prestancia de dichos espacios y los agentes a ellos relacionados. En este sentido, hemos visto cómo un grupo de retratos se compuso con el objeto de destacar las cualidades morales de los fundadores del Monasterio de Santa Catalina y de San José de Córdoba, toda vez que acontecimientos y relatos milagrosos enfatizaran su condición.

Con el objeto de avanzar en el desarrollo de la vida de un monasterio y de los intercambios que lo atravesaron en las distintas instancias de su biografía, hemos analizado de qué modo el ingreso de las novicias estuvo permeado por dichas prácticas mediante la composición de una dote a partir de objetos de prestigio. Más especialmente, hemos estudiado cómo estas dotes atravesaron una serie de irregularidades que versaron desde su composición en especias, como el pago con bienes materiales, esclavos o inmuebles, hasta la reducción en su pago o la obtención de limosnas para poder acceder a la vida religiosa. Estos diversos episodios nos introdujeron lenta pero sucesivamente en la comprensión de los modos en que la religiosidad se imbricó con la economía y las prácticas cotidianas desarrolladas al interior del monasterio.

Estos entramados de relaciones sociales entre el interior y el exterior del monasterio, y más precisamente la forma en que se compuso una economía espiritual permeada por prácticas de reciprocidad, fueron analizados en el cuarto apartado del presente capítulo. Este tuvo por objeto hacer casi una disección de la vida cotidiana al interior del monasterio a partir de un caso testigo narrado desde la mirada de un visitador del obispado y que tuvo en

el ojo de la tormenta a las dinámicas sociales protagonizadas por dos monjas, las hermanas Argumosas, que con sus prácticas sucesivamente habrían quebrantado la clausura conventual.

Allí nos propusimos analizar una heterogeneidad de prácticas comunes a los monasterios de Córdoba y Buenos Aires que habitualmente exhibieron una transgresión de las reglas constitucionales mediante prácticas de intercambio y administraciones de rentas personales. Fue entonces, en el marco de este problema que un universo de bienes heterogéneos funcionó como moneda de cambio en relaciones interpersonales que podríamos caracterizar como un "toma y daca". En este sentido, las propiedades inmuebles, los esclavos, los alimentos, los objetos de devoción y hasta las imágenes de culto entraron en una dinámica de contraprestación que tuvo partes variables de piedad y beneficio personal.

Si bien estos intercambios fueron analizados a la luz de relaciones de reciprocidad establecidas entre las monjas y sus confesores, hemos intentado demostrar cómo estas prácticas frecuentemente formaron parte de una dinámica mayor que podríamos caracterizar como un modo de concebir la economía intra-muros. Nos referimos, más específicamente a una administración económica de la propiedad monástica que frecuentemente se superpuso y entro en contradicción con el patrimonio personal de las monjas. Los vaivenes sobre este complejo aspecto —del que sin dudas resta mucho por analizar— fueron caracterizados en torno de la propiedad de rentas que las monjas administraron para agradar así como de la posesión de objetos de platería, ya sean utensilios cotidianos como objetos de culto y liturgia. Estas disputas, y especialmente los conflictos sobre la propiedad monástica y particular de las monjas, han sido analizadas con el objeto de poner de relieve los modos en que un mismo objeto fue susceptible de adquirir múltiples valoraciones económicas, simbólicas y materiales. Asimismo, el pleito protagonizado entre distintas órdenes regulares por la adquisición de una custodia permitió evidenciar cómo se establecieron una serie de redes interpersonales con el objeto de la obtención de un beneficio específico para cada uno de los agentes intervinientes: el prestigio del culto, el rédito económico y el reconocimiento social.

Por lo dicho hasta aquí el presente capítulo tuvo por objeto demostrar cómo las imágenes y objetos de culto estuvieron atravesados por prácticas cotidianas que frecuentemente transgredieron las reglas monásticas con el objeto de afianzar un contacto con el exterior. En todas estas actividades, los bienes que silenciosa pero constantemente

intervinieron como protagonistas fueron los objetos de prestigio, entre los que se contaron numerosos objetos de culto y devoción. De este modo, se estableció una identificación entre las monjas y determinados objetos toda vez que fueran propicios para dar cuenta de su condición social.

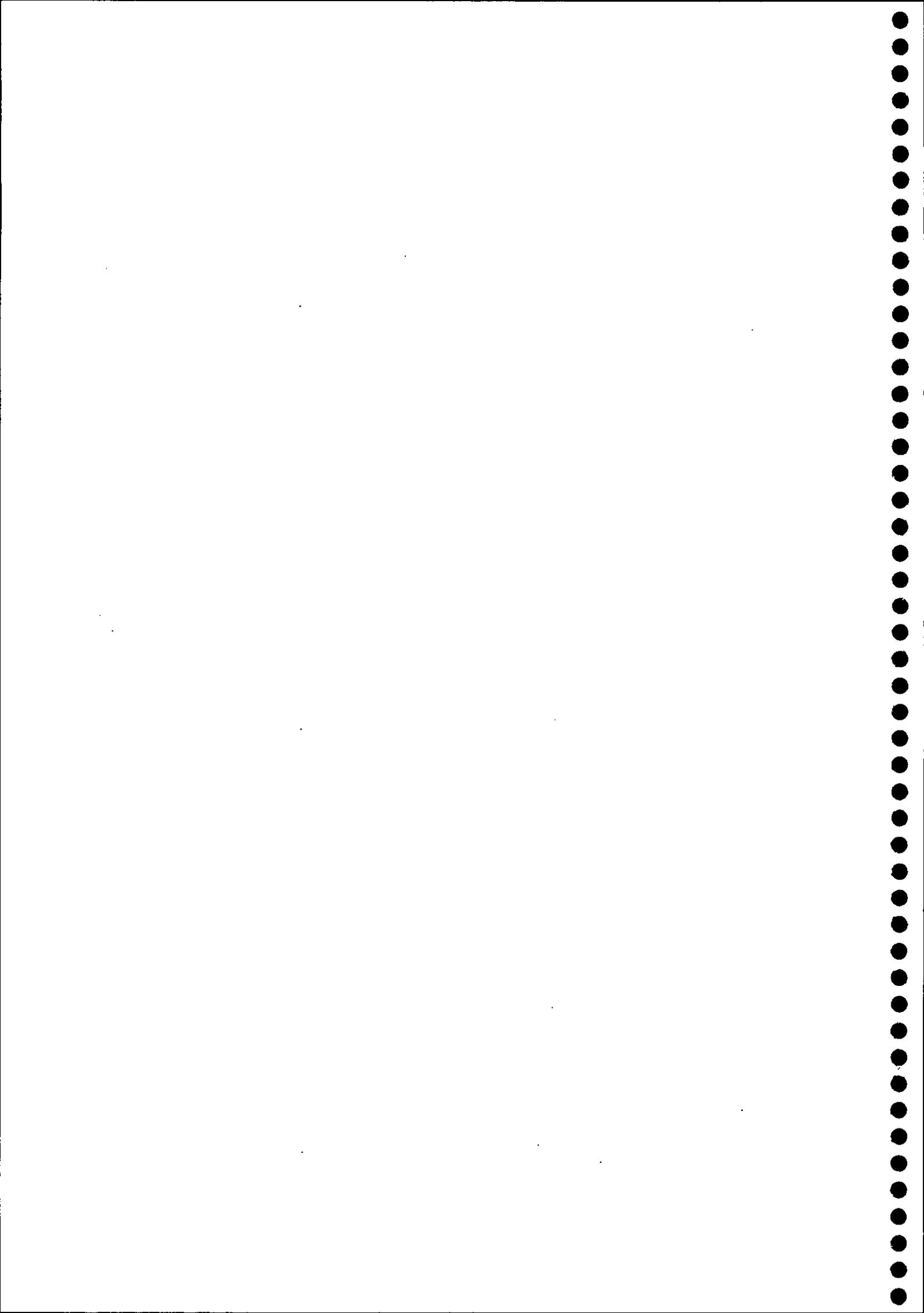
En este contexto, las duras palabras redactadas por el visitador José Domingo Frías, con motivo de su visita al Monasterio de Santa Catalina, describió el carácter de las madres del consejo como “espíritus celosos y de costumbres irreprehensibles”. Evidentemente las decisiones del visitador no fueron vistas con buenos ojos al interior del monasterio pues las monjas argumentaron “que las obligo a mas de lo que ellas en su profesión se obligaron.”³⁰⁸

El reclamo de las monjas exhibe que las contravenciones en torno del intercambio de objetos de culto y el consecuente quebrantamiento de la clausura resultaron ser prácticas más cotidianas de lo que hasta el momento la historiografía se preocupó por señalar. Por lo dicho hasta aquí consideramos que la habitual presencia de las dinámicas de reciprocidad en los monasterios fue no sólo una forma de subsistencia sino un modo de tender lazos con el exterior que garantizara el reconocimiento social del monasterio. Este último aspecto, si consideramos las razones en que se asentaba la obra pía, resultaba tan vital como el anterior.

³⁰⁸ AAC, Leg. 9 Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

CAPÍTULO III

Los objetos devocionales elaborados en el monasterio: de la virtud
femenina al sustento económico



1. Objetos devocionales entre la ausencia y la supervivencia

“De Nuestra Señora se lee que, con su aguja y con la rueca, ganaba el sustento para si y para su hijo: cosía e hilaba la señora del mundo, amante de la pobreza, pues en todas maneras amaron mucho esta virtud y fuéronle perfectamente fieles hasta la muerte. Pero ¿iría ella misma pidiendo por las casas paño y otras cosas en que trabajar? Porque era necesario que se diese a conocer por la vecindad, so pena de no tener que hacer, porque los vecinos no se lo habían de adivinar”.³⁰⁹

Los escritos de san Buenaventura fueron uno de los tantos textos cristianos aleccionadores que circularon en América. En particular, abundaron sobre la figura de María como modelo del carácter virtuoso femenino que combatía el ocio e invitaba al perfeccionamiento espiritual de las monjas. Ya en el siglo XIII, el franciscano Buenaventura había recomendado a las religiosas exhibir su habilidad manual entre los vecinos para garantizar su sustento a emulación de la Virgen. La construcción discursiva de un carácter moral o ideal al que las monjas aspiraron fue una de las formas por las cuales los monasterios femeninos justificaron su presencia en las sociedades americanas: destinados a formar mujeres ejemplares que fueran intermediarias entre Dios y los hombres, el tiempo y las actividades cotidianas al interior del monasterio fueron revestidos por una pretendida emulación de la virtud de la Virgen y de las santas, en tanto modelos ejemplares femeninos.

A partir de la contrastación entre objetos devocionales supervivientes y fuentes documentales veremos cómo la práctica de la labor de manos fue pensada como una actividad orientada a la construcción del carácter virtuoso de las monjas así como al intercambio de objetos devocionales que garantizaron su sustento. Si en el capítulo previo pudimos observar los modos en que las relaciones interpersonales permearon los muros conventuales con prácticas de intercambio, aquí realizaremos un camino inverso. La propuesta consiste en sumergirnos en la vida contemplativa desarrollada al interior del

³⁰⁹ Juan de Fianza o san Buenaventura, *Meditaciones de la vida de Cristo*, (Madrid: s/d, 1893 [s. XIII]) cap. XII, 59.

monasterio desde una perspectiva que cruza aspectos de la historia cultural con la cultura material y la biografía de los objetos³¹⁰ para así mostrar cómo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y, especialmente, a comienzos del siglo XIX las labores manuales que tradicionalmente habían sido concebidas como un signo de habilidad y carácter moral fueron reconfiguradas con fines económicos. En este entramado, analizaremos la forma en que un grupo de objetos –conjuntos florales, fanales y relicarios– producidos cotidianamente en el marco de lecturas edificantes y labores manuales, albergaron en su iconografía y materialidad una serie de referencias simbólicas que aluden tanto a la composición del carácter virtuoso de la monja como al fomento de ciertas devociones que tuvieron particular presencia en el contexto monástico. Estos objetos, dotados de cualidades simbólicas y del prestigio inherente a sus creadoras lentamente fueron atravesando, de forma creciente, un proceso que los convertiría en protagonistas de cesiones e intercambios comerciales como consecuencia de las necesidades coyunturales que impactaron en la economía monástica en las primeras décadas del siglo XIX.

Como ya hemos señalado, en la segunda mitad del siglo XVIII la vida cotidiana de los monasterios femeninos estuvo atravesada por una heterogeneidad de prácticas que los vinculó con la vida secular. En ese contexto, las contravenciones a las reglas, el contacto con el exterior y el intercambio por reciprocidad de una diversidad de objetos de prestigio –entre los que se incluyeron imágenes de culto y objetos litúrgicos– dieron cuenta de una serie de relaciones de contraprestación que hemos identificado como propia de la economía espiritual sellada entre las monjas y diversos agentes de la sociedad colonial. Este juego de tensiones entre un mundo sagrado y uno profano fue justamente parte de los propósitos que, en materia religiosa, las reformas borbónicas buscaron corregir respecto de la vida monástica. Así, entre mediados del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX se implementaron una serie de transformaciones que tuvieron por objeto depurar ciertas prácticas en favor de otras estrictamente espirituales vinculadas a los ideales ilustrados, y que fueron seguidas de un

³¹⁰ Michel De Certeau, *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006); Louis Marin, “Poder, representación, imagen”, *Prismas, revista de historia intelectual*, 13 (2009): 135-153; Roger Chartier, *Escribir las Prácticas: Foucault, de Certeau, Marin* (Buenos Aires: Manantial, 1996); Arjun Appadurai ed., *The social life of things. Commodities in cultural perspective* (Cambridge: University Press, 1986); Bill Brown, “Thing theory”, *Critical Inquiry*, 28, 1 (Otoño 2001): 1-22.

fuerte cambio en su administración económica acorde a la vida en pobreza y comunidad profesada.³¹¹

De este modo el recorrido que proponemos iniciar en el presente capítulo versará sobre diversos temas que estuvieron estrechamente relacionados con el contexto de elaboración, uso e intercambio de estos objetos devocionales. En este sentido, este capítulo estará estructurado en dos grandes partes: la primera versará sobre el análisis visual, iconográfico y material de una serie de objetos de devoción elaborados en contexto monástico femenino para comprender sus dimensiones simbólicas a la vez que repararemos en aquellas tradiciones piadosas en la que se inscribió el uso y función de estos objetos con vías a comprender los modos por los cuales estas devociones se expandieron entre los espacios monásticos y domésticos. Por otro lado, la segunda parte de este capítulo tendrá por objeto comprender las diversas relaciones de intercambio, tales como obsequios y pleitos por su adquisición, así como las crecientes prácticas de enajenación en la que estos objetos intervinieron consecuencia de la crítica coyuntura económica que atravesaron los monasterios a fines del siglo XVIII. Así, vueltas de cara al trabajo manual, las monjas buscaron aumentar la producción de aquellos bienes factibles de ser enajenados y que las autoridades eclesiásticas habrían percibido como un alejamiento de sus funciones trascendentes. Con vías a alcanzar estos objetivos realizaremos un análisis de fuentes documentales entre la segunda mitad del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX, con vías a comprender los diversos intercambios en los que participaron objetos actualmente ausentes y de características análogas.

En cuanto a los objetos a analizar, debemos decir que, si bien no han llegado hasta nosotros los objetos devocionales elaborados por las monjas en el siglo XVIII, hemos identificado una diversidad de fanales, estandartes y ramos florales, relicarios y cuadros relicarios del siglo XIX elaborados en contexto monástico que nos permitirían responder a la pregunta sobre cómo habrían sido aquellos artefactos visuales actualmente ausentes, en tanto

³¹¹ Adelman ha señalado que, paradójicamente, muchos de los postulados de las reformas borbónicas tendientes a un mayor control y dominio de los territorios americanos recién pudieron concretarse con los primeros gobiernos independientes. Jeremy Adelman, "An Age of Imperial Revolutions", *The American Historical Review*, 113, 2 (2008): 319-340.

guardan ciertas permanencias y tradiciones en su composición y función.³¹² Consecuencia de lo precedero de su materialidad, del carácter artesanal de su producción, y posiblemente de una estética inescindible de las prácticas piadosas que les dieron sustento, estos objetos fueron sucesivamente desligados de los relatos de la historiografía virreinal. Más aún, es precisamente consecuencia de los materiales de uso cotidiano con los que fueron elaborados, el hecho de que muchos de ellos no hayan sobrevivido a los embates del tiempo y que hayan sido frecuentemente categorizados como artes menores, artesanías o artes aplicadas.³¹³ En las últimas décadas han sido numerosas las investigaciones que propusieron una revisión de estas categorías a la vez que pugnaron por una expansión de los límites y los objetos de estudio de la historia del arte colonial.³¹⁴ Podemos decir, entonces, que se trata de objetos supervivientes preservados en repositorios –como museos, monasterios, iglesias y colecciones particulares– que, contrastados con las fuentes documentales de los siglos XVIII y XIX, nos permitirán analizar sus características formales y materiales y, a la vez, comprender sus usos y funciones. Los objetos devocionales del siglo XIX que analizaremos en este capítulo son, por lo tanto, un testimonio superviviente de prácticas y percepciones pretéritas y superpuestas, cuyas funciones y sentidos polisémicos nos proponemos recomponer. Conscientes de la complejidad metodológica de esta propuesta, el presente

³¹² Junto con los objetos que presentaremos en este capítulo, las monjas elaboraron prendas litúrgicas y ornamentos para el culto como paliós, frontales, manteles, entre otros. Si bien la mención a estas prendas serán analizadas en función de las fuentes documentales, no serán parte de nuestras indagaciones desde una perspectiva material. Por el contrario, nuestro objetivo se centrará en el estudio de objetos e imágenes de devoción y no en su disposición para el culto. Algunos trabajos relevantes sobre arte textil litúrgico son: Cristina Sigüenza Pelarda, “Los ornamentos sagrados en La Rioja. El arte del bordado durante la edad moderna”, *Berceo*, 150 (2006): 189-230; Santiago Espada y Arabella León, “Arte textil barroco al servicio de las imágenes religiosas”, *Datatèxtil*, 37 (2017): 1-8.

³¹³ Estas clasificaciones son en parte una herencia de composiciones de valor procedentes de cánones estéticos académicos y que tendieron a generar una escisión entre las bellas artes y de apartar todo aquello que no entrara en dicha clasificación, ya sea por su forma, estilo, materialidad o anonimato.

³¹⁴ Desde los ya clásicos trabajos de Riegl y Semper hasta revisiones contemporáneas de Warburg y Didi-Huberman han coincidido en señalar las limitaciones de la historia del arte respecto de las categorías de análisis de sus objetos de estudio. Asimismo, y especialmente para el arte colonial, propuestas similares en torno al necesario abordaje de las obras de arte en términos contextuales por fuera de comparaciones peyorativas han sido señalados por Schenone y Siracusano, entre otros. Alois Riegl, *El arte industrial tardorromano* (Madrid: Visor, 1992 [1903]); Gottfried Semper, *Style in the technical and tectonic arts, or, practical aesthetics*, intr. de Harrys Francis Mallgrave; Harrys Francis Mallgrave y Michael Robinson trad. (Los Ángeles: Getty Publications, 2004); Georges Didi-Huberman, “Pour une anthropologie des singularités formelles. Remarques sur l’invention warburguienne”, *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 24, (1996):145-163; Héctor Schenone “Apuntes para una hipótesis sobre la pintura colonial sudamericana”, *Tarea*, 1 (2014): 91-99, Gabriela Siracusano, *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005).

capítulo buscará ofrecer algunas respuestas en torno a estos interrogantes mediante el estudio de dos percepciones que se intersectan: la vida social y las prácticas contemplativas.

Por último, es preciso señalar que las labores manuales, —el hilado, bordado y tejido— no fueron actividades exclusivas de los monasterios femeninos, sino más bien que éstos funcionaron como focos de irradiación de dichas prácticas. En el caso del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba hemos visto cómo las monjas convivieron e instruyeron a niñas educandas en la práctica de la lectura y escritura junto a las labores manuales.³¹⁵ Será frente a la creciente necesidad de hallar un espacio en el que educar a estas jóvenes —y al constante incumplimiento de las reglas respecto de la vida separada de monjas y niñas seglares al interior del monasterio— que, en el marco de las reformas borbónicas, surgieron los primeros colegios para niñas en el Virreinato del Río de la Plata. Consecuentemente estos espacios pudieron absorber la concurrencia de una cantidad de niñas que, entre fines del siglo XVIII y buena parte del siglo XIX, fueron instruidas en una educación que combinó un ideal ilustrado con la continuidad de ciertas enseñanzas monásticas tales como las labores manuales. A partir de entonces, el gusto por la elaboración de objetos devocionales se habría propagado aún más rápidamente entre los hogares.

2. Labores de mano y la construcción discursiva de los temperamentos virtuosos en la segunda mitad del siglo XVIII

Las reglas conventuales marcaron el ritmo de las actividades diarias.³¹⁶ Estas reglas proporcionaban los lineamientos básicos para la observancia religiosa: pautaban los horarios,

³¹⁵ En el Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires, por el contrario no habitaron mujeres seglares, ni se criaron ni educaron niñas. Alicia Fraschina, *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial* (Buenos Aires: Eudeba, 2010).

³¹⁶ Para el virreinato novohispano se pueden consultar los trabajos de Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016); Rosalva Loreto López, “Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas en la ciudad de Puebla (1765-1773)”, *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992* María Isabel Viforcós Marinas, Jesús Paniagua Pérez, coords., vol. 1 (1993): 201-216; Josefina Muriel, “Los conventos de monjas en la sociedad virreinal” en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, Miguel Fernández Félix coord. (México: INAH, 2003): 68-85; Alma Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión y muerte en Hispanoamérica virreinal* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA, 2008); Para el virreinato del Perú Kathryn Burns, *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco* (Lima: Quelca, Centro de Estudios Andinos, 2008); María Constanza Toquica Clavijo, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y*

oficios y oraciones cotidianas, a la vez que establecían las celebraciones del convento con el cometido de forjar el carácter espiritual al que las religiosas debían aspirar.³¹⁷ Cada momento del día era previsto y estaba organizado en actividades contemplativas y activas. Las primeras –consistentes en la oración, el canto en el coro, la lectura espiritual y los ejercicios piadosos– tenían por objeto la búsqueda del amor de Dios y la perfección en la vida religiosa; mientras que las segundas se proponían mantener el funcionamiento del monasterio mediante la asignación de oficios.³¹⁸ Sin embargo, y con el objeto de componer una visión edificante del convento, cada práctica era revestida de un sentido trascendente: momentos mundanos como la comida o las labores manuales eran atravesados por la espiritualidad, ya que el ritmo de estas actividades estaba pautado por el de una lectura edificante.³¹⁹

De todas las tareas diarias desplegadas por las monjas, nos interesa principalmente una: la de las labores manuales o las también llamadas de aguja. Sustentadas en una larga tradición, la construcción discursiva en torno a un ideal edificante de esta actividad estaba presente en las reglas monásticas y en las recomendaciones de los confesores.³²⁰ Al respecto, la Regla de Santa Clara justificaba la especialización en esta práctica “porque en esto huirán la ociosidad y excusaran parlerías y estarán más libres de tentaciones, y tendrán salud, y cumplirán con lo que la regla manda”.³²¹ Así la construcción de un imaginario femenino

XVIII (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008); mientras que para el Río de la Plata resultan de especial importancia los trabajos de Fraschina, *Mujeres consagradas en...*; Gabriela Braccio, “Para mejor servir a Dios: el oficio de ser monja” en *Historia de la vida privada en la Argentina. País Antiguo. De la colonia a 1870*, Fernando Devoto y Marta Madero comp. tomo I (Buenos Aires: Taurus, 1999), 225-249.

³¹⁷ Lavrin, *Las esposas de Cristo...* 133.

³¹⁸ Entre los oficios se encontraban aquellos destinados a controlar el contacto con el exterior, tales como el de las torneras, porterías y escuchas; el de la administración económica del monasterio, desarrollado por las procuradoras, depositarias, tesoreras, y madre priora, así como aquellos vinculados a la limpieza, aseo y alimento diario, llevados a cabo por la cocinera, ropera, hortelana, etc. Asimismo, los oficios que tenían por responsabilidad el cuidado de otras mujeres eran el de enfermera o el de maestra de novicias. Fraschina, *Mujeres consagradas en...*

³¹⁹ Fraschina, *Mujeres consagradas en...* 165.

³²⁰ Cfr. San Buenaventura, *Meditaciones de la vida...*; Antonio Núñez, S.J., *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día, para hacerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas. Instruidas con doce máximas substanciales para la vida regular y espiritual que deben seguir. Publicadas por el convento de la Encarnación* (México: viuda de Miguel Ribera Calderón, 1712), 136-140.

³²¹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas* (Buenos Aires, Tipografía del colegio Pío IX, 1904), Cap 11, 163. Del mismo modo, la Regla de Santo Domingo enfatizó en los inconvenientes de la vida ociosa y por tanto en lo necesario de las labores manuales como parte de las actividades diarias. “Comentarios de la constitución de las RR. MM. Dominicas” en *La Regla y Constituciones de las Monjas de la orden de Santo Domingo* (Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863), Cap. XXVIII “labor: inconvenientes del ocio, practica de este capitulo i tiempo de labor ordenado al monasterio de Santa Rosa”, 307-308.

caracterizado por su castidad y pulcritud se entroncaba con los relatos de las tareas desarrolladas por la Virgen y replicadas en numerosa literatura devocional así como en las hagiografías de mujeres santas con la pretensión de promover en las monjas la emulación de un carácter virtuoso.³²² En este sentido, las imágenes preservadas al interior de los monasterios de la *Virgen Niña hilando* o de *Santa Rosa de Lima bordando* constituían modelos ejemplares que debían ser imitados y por los cuales la vida activa se reconciliaba con la contemplativa (Figs. 2.2 y 3.1). Así, las monjas, al igual que lo hiciera santa Rosa, utilizaban sus propios trabajos manuales como soporte para ejercitar su oración mental y alejar su mente de pensamientos mundanos.³²³

En la práctica, la labor de manos estaba reservada a las monjas de velo negro y más especialmente a las religiosas más antiguas.³²⁴ Fuera de las horas del oficio divino estas monjas se congregaban en una sala de labor para hilar, bordar y tejer al menos en dos momentos del día.³²⁵ Al ritmo de las lecturas edificantes, estas tareas incluían desde el arreglo del hábito hasta la elaboración de prendas litúrgicas, vestimentas para las imágenes de culto y objetos devocionales. Así, la cotidianeidad de las labores femeninas estaba revestida de un sentido de trascendencia por el cual su práctica era incentivada recurrentemente en textos, imágenes y lecturas. Pero, ¿qué tipo de objetos devocionales fueron capaces de condensar tales cualidades?

³²² Rodríguez Nóbrega ha señalado cómo la vida cotidiana femenina transcurrió en período colonial entre la observación de imágenes ejemplares para la formación de su carácter. Entre ellas, la autora señala la especial recurrencia de las imágenes marianas así como de santas ejemplares. Janeth Rodríguez Nóbrega "El arte colonial y la mujer: la iconografía religiosa como paradigma de la conducta", *Tierra Firme*, 67, 17(1999): 371-386.

³²³ Mujica Pinilla recuerda, a su vez, que la piedad laica contrarreformista concibió las artes manuales, a la usanza medieval, como una forma de liturgia y oración —*laborare est orare*— que santa Rosa adoptó de modo tal que utilizó sus propios trabajos manuales como soporte para su oración mental. Ramón Mujica Pinilla. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2005).

³²⁴ Así lo indicó el deán Pavón en el auto de visita de 1774. Este auto fue posteriormente suprimido por el obispo Moscoso con motivo de su enfrentamiento y de haberlo apartado de la función en cuestión por considerar que su accionar había sido desmedido en su rigurosidad para con las monjas; por lo tanto sus disposiciones quedaron sin efecto. En el auto Pavón señaló respecto de las labores manuales "que siempre se procure nombrar para dichos oficios las religiosas más antiguas para que así queden desocupadas las más modernas y puedan ayudar a aquellas en las necesidades para su instrucción y trabajar más en la labor de manos con que socorrer la pobreza del monasterio". Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224, Auto de visita del deán Pavón al Monasterio de San José, 1774

³²⁵ *La Regla y Constituciones... 74-75, Regla de la Gloriosa Santa Clara...* 105-108. Lavrin apunta que en un convento dominico de Guadalajara las monjas dedicaron 3 horas previas al almuerzo y dos horas por la tarde a las labores manuales. Lavrin, *Las esposas de Cristo...*

Una anotación en un inventario de bienes de mediados del siglo XVIII nos permite ver de manera minuciosa cuáles fueron las diversas labores manuales realizadas por una monja dominica de Buenos Aires:

Lo que hizo la madre Ana María de la Concepción en su tiempo: Primeramente un ornamento de persiana blanca para el día de la Santa con su capa de coro, casulla, dalmáticas, collares, estolas y manípulos guarnecidos todo con sevillaneta de oro...otras dos capas de oro de damasco blanco... el ornamento de persiana blanca arriba dicho tiene su frontal de la misma... cuatro casullas de persiana blanca...todas con sus estolas y manípulos.³²⁶

El extracto anterior resulta un documento particularmente valioso en tanto contiene información sobre la procedencia de los objetos —elaborados en el marco de las labores manuales monásticas—, su posterior ubicación y uso —en la sacristía para el culto de la iglesia monástica— así como la identidad de su creadora.³²⁷ Esta breve mención exhibe cómo esta monja compuso una heterogeneidad de prendas litúrgicas de importante calidad: textiles propios del oficio religioso que incluyeron la vestimenta litúrgica y los ornamentos textiles que sirvieron para propiciar el culto y vestir imágenes de su iglesia monástica. Frente a la habitual y casi exclusiva mención en fuentes documentales de estas obras como “sala de labor”, “labor por costuras” o “labor de manos” y a la ausencia de un nombre propio responsable de su elaboración, este documento constituye una referencia muy particular en tanto brinda información muy precisa respecto de cuáles y cuántos eran los objetos elaborados por una monja a lo largo de su vida. Así, pareciera que con el asiento del listado de todas las labores realizadas por la monja se habrían homologado dos biografías, la de una

³²⁶ Archivo Monasterio de Santa Catalina de Siena, Buenos Aires (En adelante AMSCS), “Memoria y razón de los ornamentos y losa que pertenecen a la sacristía y tiene recibido de orden del Il.^{mo} Sr D.ⁿ Fray Joseph de Peralta Obispo de esta Diócesis que entregó a la Madre Ana de la Concepción y que fueron los mismos que dejó nuestro fundador D.ⁿ Dionisio Torres Briceño en 1745”, 1750.

³²⁷ En consonancia, Barbieri explica para el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba que las monjas se especializaron en la confección de vestimentas para las imágenes de los santos, paliás, entre otros. Estos objetos compartieron la técnica del bordado con hilos de oro y plata junto a apliques de pedrería, pasamanería y lentejuelas. Asimismo destaca el autor la variedad de puntos de bordado (libre, con realze, acolchado, enristado o en matriz) existentes en dichas obras como testimonio de la habilidad de sus manufactureras. No obstante el autor señala algunas pequeñas imágenes elaboradas por las monjas, no se aventura en el estudio de los fanales que hasta el día de hoy se preservan en su clausura. Sergio Barbieri, *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Iglesia y Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 2006).

mujer virtuosa y la de un universo de objetos destinados a promover el culto y la liturgia, pero asimismo, a destacar su carácter ejemplar en la iglesia monástica.

En este sentido, y con el objeto de visibilizar cuáles habrían sido los objetos elaborados por las monjas en el marco de las labores manuales, Montero Alarcón explica que entre las obras artísticas elaboradas en los conventos femeninos novohispanos son tradicionalmente famosas las flores de papel, los bordados con hilo de seda, oro y plata, los adornos elaborados con conchas marinas, las figuras de cera, las labores de aguja o la confección de platillos. Sin embargo es precisamente a causa de la falta de documentación precisa que estas obras han quedado registradas dentro del anonimato.³²⁸

Con el objeto de sortear el obstáculo que nos imponen las fuentes documentales y de reconstruir los modos en que se habrían desarrollado estas labores manuales al interior de los monasterios femeninos de Córdoba y Buenos Aires, consideramos preciso recordar algunos planteos de la historia cultural. Como oportunamente ha señalado Chartier, las prácticas constituyen aquellas dinámicas de acción “mediante las cuales los hombres y las mujeres de una época se apropian, a su manera, de los códigos y los lugares que les son impuestos, o bien, subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas”.³²⁹ En este sentido, las labores manuales son formas a través de las cuales las monjas hicieron de una práctica cotidiana una actividad creativa por la cual combinaron tradiciones asentadas en el imaginario monástico junto con algunas alteraciones en las normas establecidas, aun cuando puertas afuera la Ilustración buscara lenta pero firmemente imponer una nueva estética clasicista y depurada.³³⁰

En las páginas siguientes veremos cómo a través de dichas actividades, las monjas produjeron una serie de objetos devocionales muy particulares que no sólo garantizaron su

³²⁸ Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión...* 189.

³²⁹ Roger Chartier, *Escribir las prácticas...* 70.

³³⁰ Diversos autores han abordado los cambios en materia espiritual desplegados con la introducción de las ideas ilustradas y el advenimiento del período independiente. Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile: (1845-1885)* (Santiago: Fondo De Cultura Económica, 2008); Valentina Ayrolo, María Elena Barral y Roberto Di Stefano, *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX* (Buenos Aires: Biblos, 2012); Nancy Calvo, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, *Andes. Antropología e Historia*, 15 (2004): 151-180; Frascina, *Mujeres consagradas en...*, entre otros. Desde la historia del arte, los cambios en este período pueden observarse, entre otras cosas, con la introducción del neoclásico y el creciente abandono de las formas barrocas. Schenone, *Historia del Arte en la Argentina...*; Lía Munilla Lacasa *Celebrar y gobernar. Un estudio de las fiestas cívicas en Buenos Aires, 1810-1835* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013).

reconocimiento social como mujeres virtuosas sino que, llegados ciertos casos de necesidad, garantizaron el acceso a ciertos beneficios así como a su sustento económico.

Se trata de objetos que, debido a sus cualidades simbólicas, gozaron de un especial reconocimiento en el marco de prácticas piadosas al interior de los monasterios femeninos. Sumado a ello, y como parte de las manifestaciones de la piedad íntima e individual estos objetos fueron asiduamente intervenidos y manipulados mediante sucesivas apropiaciones. Nos referimos a objetos de devoción tales como los fanales del Niño Jesús y los cuadros relicarios compuestos por las monjas y que actualmente pueden encontrarse tanto en repositorios como colecciones privadas y museos, así como en monasterios e iglesias donde aún conservan intacto su agencia sagrada. (Figs. 3.2, 3.3 y 3.4).³³¹ La superposición de elementos iconográficos y materiales dotados de una carga simbólica que componen los fanales y cuadros relicarios, que analizaremos desde una perspectiva iconográfica, simbólica y material, atestiguan la presencia de un gusto en el que parece haberse buscado conciliar una tradición barroca –por la exaltación de la imagen mediante el empleo de materiales resplandecientes de alto y bajo costo–³³² con otra ilustrada que pugnó por el desarrollo de una

³³¹ En su investigación Siracusano ha demostrado la relevancia metodológica del estudio de la materialidad como una fuente histórico-cultural en paridad con las obras de arte y las fuentes documentales. Siracusano, *El poder de los colores...*; “Entre ciencia y devoción. Reflexiones teóricas e históricas sobre la conservación de imágenes devocionales” en *IV Congreso del GEIIC*, (Cáceres, noviembre de 2009), 241-248. Respecto de los repositorios, el Museo de Arte Religioso Juan de Tejada alberga una colección de fanales procedentes del Monasterio de San José, el Museo San Alberto asimismo posee fanales del antiguo Colegio de Niñas huérfanas y educandas que había sido fundado por el obispo en la ciudad de Córdoba. Asimismo el Museo estancia Jesuítica de Alta Gracia posee fanales procedentes del Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba, al igual que estos objetos pueden encontrarse en varias colecciones privadas en territorio nacional e hispanoamericano. Especialmente para el caso novohispano, las coronas floridas –empleadas por las monjas al momento de su profesión y muerte como símbolo de su casamiento místico– exhiben un recurrente empleo de las técnicas de hilado, cosido y bordado con materiales que recuerdan a los casos que aquí analizaremos.

³³² Antecedentes de esta práctica monástica han sido documentados en investigaciones que repararon en su técnica y en su restauración tanto en continente americano como europeo. Entre los más relevantes para nuestra perspectiva es preciso señalar aquellos trabajos que abordan la producción de relicarios –entre ellos, los enjoyados de esqueletos–, cuadros bordados, coronas de monjas y vestimenta de pequeñas imágenes devocionales del Niño Jesús en el contexto monástico con análogas técnicas y materiales a las de nuestro objeto de estudio. Los autores enfatizan en la reiterada presencia de estas producciones que denominan “arte bello” desarrollada por las monjas al interior de los monasterios femeninos en consonancia con un ideal barroco y tridentino que puede rastrearse asimismo en otras manifestaciones artísticas del período, como la joyería, la orfebrería, la herrería y el arte textil. Elisabeth y Erwin Schleich, *Frommer sin und Lieblichkeit. Vom zaiber der “Schönen Arbeiten” in Altbayern* (Satz: Passavia, 1973), 6-10. Por su parte Peña Marín indaga en la tradición de vestir imágenes del Niño Jesús en España e Italia. Ángel Peña Martín “Con las telas del corazón. Versos y oraciones para vestir simbólicamente a las imágenes en el Carmelo Teresiano”, *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017), 141-157.

piEDAD íntima y privada por la cual estos objetos se expandieron entre los claustros y los hogares.

En las próximas páginas presentaremos una propuesta de indagación para recomponer sentidos de fanales del Niño Jesús y cuadros relicarios elaborados por las monjas que reparen en una serie de temas en torno a la elaboración, usos y funciones de estos objetos. En este sentido, combinaremos tanto el análisis iconográfico y material con la tradición en la que se insertan estas devociones para componer el carácter simbólico y relacional entre estos objetos y las monjas que los crearon.

2.a. Evocar la virtud femenina. Los fanales del Niño Jesús

Las imágenes de bulto del Niño Jesús gozaron de una habitual y extendida presencia en las clausuras hispanoamericanas. Estas esculturas adquirieron un sentido especial en la medida en que resultaron eficaces para activar una y otra vez un momento trascendente en la historia cristiana: la encarnación de Jesús representada en su natalicio.

En dichas clausuras existen, a grandes rasgos, dos tipos de conjuntos en los que el Niño Jesús era representado: por un lado los nacimientos o belenes y por el otro los conjuntos de fanales que nos proponemos analizar. Como ha afirmado Schenone, las imágenes que representan al niño exento tuvieron especial desarrollo en España a partir del siglo XV y en las colonias americanas entre los siglos XVII y XVIII.³³³ Así, con el correr de los siglos XVII y XVIII los reposos exentos del Niño Jesús fueron ubicados en nichos de vidrio donde pudieran ser preservados y, con la posterior introducción de las cúpulas de cristal, dispuestos en complejos fanales donde estas esculturas eran ornadas por una heterogeneidad de pequeños elementos. Los fanales o cúpulas de cristal eran empleados, acorde a una tradición

³³³ Diversos historiadores del arte han señalado que la devoción al Niño Jesús tuvo su principal representación plástica con el empleo de pesebres, fomentados por San Francisco de Asís. Posteriormente, esta tradición llegó a Nápoles donde se adoptó con fervor, dando origen a una gran producción de imaginería. Schenone señala a Carlos III y su esposa como los responsables de la inclusión de la tradición de los belenes en España en el siglo XVIII tras el impulso napolitano de dicha iconografía. Dentro de la imaginería exenta del Niño Jesús existen diversas tipologías que prefiguran aspectos de su vida o bien, muestran un costado más cotidiano y humanizado. En el primer grupo se engloban tipologías como el Niño Rey, Pasionario, Nazareno, Triunfante, etc; mientras que en la segunda se lo representa recostado destacando su humanidad. Estos últimos niños, con la variante de encontrarse despiertos o dormidos, se ubican en pequeñas camas o cunas originando los denominados reposos de Jesús. Héctor Schenone, "La imagen del Niño Jesús en Hispanoamérica", *Saber Vivir*, VIII, 95 (marzo-abril 1951): 32-37; *Iconografía del arte colonial. Jesucristo* (Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998), 47 y ss.

francesa, para preservar los ramos de novias de las mujeres recién casadas. Así, las esculturas de niños en reposo de tradición andaluza, que habían tenido su origen en el último cuarto del siglo XVI (Fig. 3.5), atravesaron una modificación que llevó hasta las abigarradas composiciones del siglo XIX donde la imagen fue ataviada por numerosas flores elaboradas por las monjas. Si bien la historiografía ha insistido de modo recurrente en que estos conjuntos artísticos tuvieron por principal función su empleo en prácticas piadosas durante la celebración de la natividad auxiliadas por lecturas de novenas del aguinaldo³³⁴ como metáfora de la fertilidad, el análisis visual y material que a continuación presentaremos sobre dieciséis fanales del Niño Jesús procedentes de los monasterios femeninos de Córdoba nos permitirá indagar sobre otros usos y funciones.

Desde su dimensión material, estos fanales comparten el hecho de estar compuestos por pequeñas esculturas realizadas en madera, cera o porcelana policromada con encarnes, con ojos de vidrio o policromados y pelucas de pelo natural. Generalmente los niños son presentados vestidos y recostados sobre camas de plata o grutas que recuerdan su nacimiento; aunque puede haberlos en diversas posturas, de pie o sedentes. La mayoría de estas esculturas son de procedencia quiteña y cusqueña aunque también las hay españolas e italianas.³³⁵

³³⁴ Las novenas del aguinaldo consistían en rezos que se realizaban frente a la imagen del Niño Jesús los nueve días previos a la conmemoración de su nacimiento. Estos rezos tienen por objeto exaltar la encarnación de Cristo y su carácter salvífico de la humanidad. Las novenas de esta devoción, y de muchas otras, fueron impresas como pequeñas lecturas espirituales que el grupo familiar leía congregado frente a la imagen. Para nuestra región Furlong menciona que una novena de este tema titulada *Novena al Nacimiento de Nuestro Señor Jesu-Christo* fue editada en 1786 en la Casa de Niños Expósitos de Buenos Aires. Guillermo Furlong, S.J. *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses, 1700-1850* (Buenos Aires, Librería del Plata, 1953).

³³⁵ Schenone, "La imagen del Niño Jesús...". Desde la perspectiva de la historia del arte, constituyen antecedentes ineludibles respecto de la catalogación de fanales procedentes de espacios monásticos de nuestra región los trabajos de Báez para la colección del Monasterio de la Merced de Santiago de Chile y el ya mencionado estudio sobre relevamiento patrimonial del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba realizado por Barbieri. Por su parte, los trabajos de Schenke y Sanfuentes abordan la intrínseca relación existente entre estos fanales del Niño Jesús y las devociones desplegadas al interior de los monasterios femeninos chilenos en torno de las novenas del aguinaldo. Estos trabajos comparten con nuestra perspectiva el interés por el estudio de los aspectos iconográficos junto a las prácticas en las que estos objetos se inscribieron. Rolando Báez y Emilio Vargas, *Fue nuestro gozo cumplido. Fanales de la colección del Museo de la Merced* (Santiago de Chile: Museo de la Merced, Fondart, 2015). Barbieri, *Patrimonio artístico nacional... Josefina Schenke, "Objetos devocionales en una ciudad virreinal periférica (Santiago de Chile, 1598-1610; 1692-1710)", Revista de Historia Social y de las Mentalidades, 14, 2 (2010): 137-172; Olaya Sanfuentes, "Agricultura y cultura en el convento de monjas. Una especial devoción al Niño Jesús en el siglo XIX", Estudio Avanzados, 16 (2011): 161-180; "Tensiones navideñas: Cambios y permanencias en la celebración de la Navidad en Santiago durante el siglo XIX". [Artículo inédito del proyecto Fondecyt 1080210, "Frutales y Sociedad en Chile"], (2012): 1-20. "Artes y prácticas votivas. La devoción al Niño Jesús entre monjas de conventos en Chile en el siglo XIX" en*

Todos los niños están ataviados con ropas bordadas, encajes y puntillas de diversas telas sobre las que llevan joyas y adornos. En estos conjuntos, la escultura del niño es acompañada por diferentes objetos –frutas, animales, campesinos, estampas, joyas, entre otros– compuestos de los más diversos materiales –tela, piedras preciosas y falsas, cerámica, papel, cuentas de vidrio, espejos, etc.– y entre los que destaca la insistencia en motivos florales comprimidos por la cúpula de cristal que contiene la pieza.

Existen mayoritariamente dos tipologías de fanales. Por un lado, aquellos que presentan al niño recostado, en posición de reposo a pesar de que mantiene, en la mayoría de los casos, una mirada activa hacia el espectador o hacia algún punto superior del fanal (Fig. 3.6). Por el otro, aquellos fanales que presentan al niño como una prefiguración de la vida de Cristo: de pie, como Cristo resucitado, o sentado sobre un trono en clara alusión a un Cristo rey (Figs. 3.7 y 3.8). Todos ellos formaron parte de la devoción a la novena del aguinaldo en los días previos a la navidad; devoción que en la ciudad de Córdoba había sido promovida por las monjas del Monasterio de Santa Catalina mediante la fundación de capellanías a partir de sus rentas personales.³³⁶

Además de la presencia protagónica del Niño Jesús encarnado que habría determinado su ineludible vinculación con las celebraciones navideñas, la recurrencia de una heterogeneidad de pequeños objetos dotados de cualidades iconográficas nos habilita a pensar que estos objetos fueron eficaces para otras funciones piadosas. Entre los objetos dispuestos en el fanal debemos distinguir al menos tres tipos: aquellos manufacturados y de bajo costo, otros elaborados por sus poseedoras en el contexto de labores manuales, y aquellos bienes de prestigio que, como extensión de algo propio, fueron ofrecidos para formar parte de estas imágenes.³³⁷ Lejos de tratarse de una simple superposición azarosa de

Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto, René Millar Carvacho, Roberto Rusconi coords. (Madrid: Viella, 2011), 109-128.

³³⁶ Así, en 1742 la madre Gertrudis de Jesús fundó una capellanía por doscientos pesos para misas del aguinaldo, en 1786 sor Inés de Luján instituyó otra capellanía de doscientos cincuenta pesos también en favor de dicha devoción. Por último, en 1797 sor Damiana del Corazón de Jesús destinó cien pesos para una misa cantada en la vigilia de la natividad del Señor. Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 6, Documentación histórica 1758-1858, leg. 79 1742, ff. 6155-6157; AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 6, Documentación histórica 1758-1858, leg. 79, 1786, f. 6170; AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 6, Documentación histórica 1758-1858, leg. 83, 1797, f. 6185.

³³⁷ Podemos identificar entre ellos algunos objetos que, por sus materiales, habrían sido más preciados como joyas de oro y plata (anillos, crucifijos, cadenitas) o bien estampas, estatuillas de vidrio o porcelana. Mientras

elementos, consideramos que estos pequeños objetos revisten un mensaje muy concreto. Nuestra investigación nos permitió identificar que la repetición de ciertos elementos simbólicos dispuestos en el interior de los fanales habrían tenido por objeto referir al menos a dos temáticas de especial relevancia para el contexto monástico: la prefiguración de la pasión de Cristo por el Niño Jesús y el desposorio místico entre la monja y Cristo. En este sentido nuestra hipótesis postula que dichas imágenes podrían haber sido efectivas, y por tanto utilizadas, no sólo en el marco de las celebraciones de la Navidad sino también en el ciclo de la Pasión y en un vínculo cotidiano entre la monja y la imagen frente a la cual esta refrendaba sus votos. Veamos entonces de qué modo estos elementos iconográficos se intercalaron en los fanales del Niño Jesús para componer una imagen eficaz que resultara polisémica.

2.a.1. La prefiguración de la pasión de Cristo en los fanales del Niño Jesús

En primer lugar, y respecto de aquellos elementos que contribuyeran a la prefiguración de la pasión de Cristo, existe entre los fanales del niño recostado una recurrente presencia de candelas, velas y candelabros realizados en vidrio (Figs. 3.9 y 3.9.a).³³⁸ Este motivo, que a primera vista podría considerarse como meramente ornamental, refiere a la iconografía del misterio de la encarnación de Cristo, por el cual éste habría venido al mundo a redimir los pecados de los hombres.³³⁹ Asimismo, la abundante presencia de cántaros y jarrones de pequeño tamaño podría aludir a una de las escenas de la infancia de Cristo, vinculadas a su modelo de humildad y bondad (Fig. 3.9.b). Schenone ha señalado que este tema pictórico recuerda a la escena por la cual la Virgen María, mientras bordaba, se admiró de ver al Niño Jesús llevar cántaros de agua y colaborar con los quehaceres domésticos.³⁴⁰

que entre aquellos que pueden haber sido elaborados por sus dueñas abundan las flores de tela o mostacillas realizadas mediante técnicas de bordado y pasamanería, objetos que proceden del mundo de las labores manuales.

³³⁸ De un total de 16 fanales que conforman nuestro corpus de los repositorios de Córdoba (cinco en el Museo San Alberto, uno en el Museo Histórico Provincial Marqués de Sobremonte, uno en la clausura del Monasterio de Santa Catalina, uno en el Museo Nacional Estancia jesuítica de Alta Gracia, procedente de aquel monasterio, siete en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, procedentes del Monasterio de San José y uno en el Museo Casa de Ejercicios Espirituales) al menos 7 de los fanales tienen velas de cera, candelabros de pie y en forma de araña que exhiben la presencia de pequeñas velas realizadas en cera o vidrio soplado.

³³⁹ Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano* (Barcelona: Serbal, 2000), 267 y ss.

³⁴⁰ Según Schenone, se trata de una temática presente en los evangelios apócrifos. Del mismo modo, la presencia de utensilios de cocina, como vasos y platos, podría recordar las escenas pictóricas de *La comida de*

La recurrente presencia de una diversidad de pequeños objetos que acompañan a la imagen del Niño Jesús, y que a simple vista parecieran resultar meros motivos ornamentales, constituyen elementos simbólicos que sirvieron para codificar significados precisos. Estas pequeñas porciones de mensajes compuestas acumulativamente a partir de diversos objetos remiten insistentemente a las figuras de Cristo encarnado y de María como dos modelos virtuosos a ser imitados. Como parte del cometido divino, la iconografía del infante condensó en las imágenes del Niño Jesús la prefiguración de su carácter pasionario salvífico a través de atributos que aludieran a las diversas etapas de su vida. Entre ellas se encuentra, por ejemplo, la iconografía de Cristo recostado sobre la cruz, imagen que representa sus sueños sobre los sufrimientos de la pasión. Según Schenone este tema surge en el siglo XVI y fue objeto de especial meditación.³⁴¹ En el caso de los fanales que aquí analizamos, para componer la escena pasionaria se adosó a las esculturas recostadas del Niño Jesús –no siempre durmiente– cruces que reiteradamente fueron realizadas con mostacillas y perlas de clara elaboración monástica (Figs. 3.4, 3.5, 3.6, 3.9).

A causa de la reiterada presencia de las perlas en las cruces que abraza el Niño Jesús, así como en su vestimenta o en collares que lo acompañan nos ha parecido oportuno indagar brevemente respecto de los sentidos simbólicos adquiridos por este material. Las perlas constituyen un material de especial prestigio y cuya valoración simbólica se encuentra amparada en una tradición que se remonta hasta la antigüedad clásica. El origen de este material fue entendido por la tradición clásica como una metáfora de un matrimonio entre el cielo y la tierra. Más interesante aún fue la analogía que se estableció desde el medioevo entre su constitución natural y la encarnación de Cristo, tal como parece establecerse en uno de los fanales donde un pequeño Niño Jesús surge de una madre perla (Fig. 3.11.a).³⁴² Simultáneamente, según afirma Fricke y en un juego de analogías con el nacimiento de

la sagrada Familia, que el autor identifica como un tema bastante difundido en América que tiene por objeto destacar la humildad de la familia de Cristo (Fig. 3.10.b). En esta escena José, María y el Niño son representados sentados a la mesa servida con alimentos pobres y en poca cantidad por el cual “no se alimentan menos en el alma que en el cuerpo”. En algunos ejemplos de pintura cusqueña la temática de la obra es completada con la actitud del niño que bendice la mesa, mientras que sus padres –como si fueran religiosos en el refectorio– lo acompañan en la oración. Schenone, *Iconografía del arte colonial. Jesucristo...* 93-96.

³⁴¹ Schenone, *Jesucristo...* 113-114.

³⁴² Para Clemente de Alejandría, doctor de la Iglesia en el siglo II, las perlas eran una imagen de la encarnación que aludieron al *topos* del logos luminoso. Las perlas eran el fruto perfecto de la conjunción entre el cielo y la tierra y por tanto frecuentemente la imagen de María fue asimilada a la de Venus. Beata Fricke “Matter and meaning of Mother-of-pearl: The origins of Allegory in the spheres of things”, *Gesta*, 51, 1 (2012): 35-53.

Venus como creación divina, para la primera modernidad las perlas aludieron tanto al carácter virginal de María como a la pureza de su concepción. Así, esta exégesis de la naturaleza tuvo por objeto promover una contemplación activa por el cual una cosa, como una perla o una madre perla, revelase un significado escondido y por tanto fuera un objeto deliberadamente seleccionado con el cual ornar las imágenes sagradas.³⁴³ En nuestro caso, la recurrente presencia de perlas y madre perlas serían una directa alusión a la encarnación de Cristo y al carácter virginal de María que hunden sus raíces en una extendida tradición atenta a la construcción simbólica en torno de su materialidad.³⁴⁴

En continuidad con el relato que anticipa el destino salvífico de Cristo, el mismo fanal exhibe una borla de flores con dos canastas de plata actualmente vacías (Fig. 3.11 y 3.11.b). El origen iconográfico de estas canastillas se centra en el ciclo de la Pasión donde los soldados romanos guardaron aquellos elementos necesarios para la crucifixión y que según Schenone tuvo su primera representación en la estampa de Van Sichem.³⁴⁵ Hemos identificado asimismo la presencia de dichas canastillas con sus elementos —la pinza, la esponja, los clavos, etc.— en fanales andaluces y por lo cual es factible suponer que los conjuntos cordobeses hubieran tenido dichos elementos, posteriormente perdidos (Figs. 12 y 12.a).

Asimismo, entre la colección de fanales existentes en estos repositorios se encuentran otras imágenes que refieren al carácter sacrificial y triunfal de Cristo por fuera del ciclo de la Pasión. Entre ellos, y particularmente interesante por su laboriosa factura manual, se encuentra el fanal del niño que eleva sus ojos hacia la contemplación de un pelícano que pareciera lastimarse a sí mismo para alimentar a sus crías (Fig. 3.10). Esta iconografía, que

³⁴³ Tal es así que, por ejemplo, entre los bienes donados por la feligresía novohispana a la Virgen de los Remedios se enlistan una cantidad de rosarios de perlas, así como las mismas perlas o aljófares se utilizaron para ornar los vestidos de la Virgen. Francisco de Florencia, *La milagrosa invención de un tesoro escondido* (Nueva España, Doña María Venavides, viuda de Juan de Ribera, 1685).

³⁴⁴ Al respecto pueden consultarse los escritos de Lope de Vega en los que usa recurrentemente las analogías entre la belleza femenina y la de las perlas. D. Frey Lope Felix de Vega Carpio, *Colección de las obras sueltas assi en prosa como en verso*, tomo III (Madrid: Imprenta de don Antonio de Sancha, 1776). Asimismo, en algunos de sus versos Lope establece una analogía entre las perlas y las lágrimas. Esta relación tendría su origen en la cultura árabe donde las perlas representaban las lágrimas de Adán y Eva tras la muerte de su hijo Abel. Fricke "Matter and meaning...".

³⁴⁵ La lámina menciona por el investigador representa el tema de las Dos Trinidades realizada por Cristóbal van Sichem. En esta estampa el niño carga la cruz y lleva una canasta con tenazas, clavos, martillo, etc. La misma canasta puede encontrarse asimismo en los lienzos *Jesús cargando la cruz* y *Cristo es clavado en la cruz* que forman parte del ciclo de la Pasión de la iglesia del Pilar de Lima. Schenone, *Jesu Cristo...* 103.

refiere al sacrificio de Cristo por los hombres como prueba de altruismo, está íntegramente realizada con hilos de plata bordados, de modo tal que las figuras del pelícano y sus polluelos dominan la composición (Fig. 3.10.c). El Monasterio de Santa Catalina preserva entre su colección un fanal dedicado íntegramente a este tema en el cual las imágenes de las aves están compuestas por completo con perlas, mostacillas y espejos (Fig. 3.13). Estas obras constituyen una notable manifestación de las habilidades creativas y técnicas alcanzadas por las monjas en el siglo XIX. En ellas, no sólo destaca su habilidad con el empleo de la aguja sino también la multiplicidad de elementos vinculados al gusto barroco —espejos, papel oropel, mostacillas— y a la elaboración de vestimentas litúrgicas —hilos de oro y plata— que son conjugados en estas imágenes.

Este gusto por componer imágenes a partir de una materialidad heterogénea encuentra su asidero en una forma de experimentar la devoción vinculada a la tradición barroca que tuvo por objeto exaltar los sentidos para evocar un mensaje divino. En este sentido, la elaboración de objetos devocionales con un claro sentido moralizante fue una forma por la cual las monjas pudieron conciliar la vida activa con la contemplativa. Así, los fanales compuestos en el marco de las labores manuales habrían tenido por objeto no sólo ser una manifestación de la virtud moral por medio de sus imágenes sino más bien una exhibición de la conjugación de los saberes manuales y del perfeccionamiento espiritual al que aspiraron las monjas.

De este modo, la multiplicidad de pequeños objetos que componen los fanales del Niño Jesús, lejos de ser una manifestación popular o un arte menor, condensan huellas de tiempos pretéritos y contemporáneos que se superpusieron como diversas capas de sentido con el objeto de componer una imagen edificante. Si, como ya se ha dicho, el siglo XIX estuvo caracterizado por una superposición entre dos modos de percibir la religiosidad —barroco e ilustrado—, resulta posible considerar estos objetos como testimonio de dichas tensiones.³⁴⁶ Sumado a ello, la recurrente caracterización de estos objetos como arte popular, encuentra una limitación al menos en dos sentidos: por un lado, si tenemos en cuenta que su

³⁴⁶ A lo largo del siglo XIX fueron constantes las tensiones entre las prácticas piadosas barrocas —otrora exteriorizadas en la religiosidad de los fieles en las iglesias, las calles y la plaza— frente a otro tipo de devoción vinculada con los ideales ilustrados y caracterizada por una práctica espiritual más íntima y ascética que se desarrolló puertas para adentro en la individualidad de la habitación, la sala o la celda y en favor de las cuales las primeras fueron lentamente cediendo terreno.

principal función estaba destinada al desarrollo de una piedad íntima y privada en el espacio monástico y doméstico es factible suponer que su origen habría sido resultado de una adecuación de la devoción a las nuevas pretensiones de la ilustración desarrolladas a lo largo del siglo XIX.³⁴⁷ Por el otro, las precisas referencias iconográficas cristológicas de los objetos incorporados parecieran más bien inscribirlos en una larga tradición tridentina vigente aún tras la caída del antiguo régimen.³⁴⁸

En esta clasificación iconográfica de fanales vinculados al tema del triunfo de Cristo también se inscriben los Niños Jesús de pie representados como Salvador del mundo tras su resurrección en actitud bendiciente (Fig. 3.7),³⁴⁹ así como los niños sentados sobre un sillón frailer que aluden a su carácter de juez supremo en el fin de los tiempos (Fig. 3.8). Por último, dentro de esta misma línea temática existe un niño recostado que, entre los objetos a sus pies, posee un ostensorio o custodia en miniatura, elemento que simboliza el milagro de la transustanciación y donde se preserva el cuerpo de Cristo tras su venida al mundo, acontecimiento que es celebrado en la fiesta del Corpus Christi (Fig. 3.14).

Todos los pequeños objetos incorporados a los conjuntos de fanales procedentes de los monasterios de Santa Catalina y de San José de Córdoba, y que hemos analizado a partir de su dimensión material e iconografía, constituyen pequeños indicios de un pasado latente y conocido por sus creadoras que remite a un único relato: el ciclo de la vida de Cristo, y más precisamente a su encarnación, pasión y carácter salvífico. Acorde a los diversos ciclos y temas representados en los fanales del Niño Jesús consideramos que estos objetos no sólo

³⁴⁷ Por tratarse de una devoción desplegada durante el siglo XIX, Sanfuentes la clasifica de popular en clara oposición a los ideales ilustrados. No obstante, la misma autora precisa que la ilustración buscó corregir las manifestaciones sociales de religiosidad que, por ejemplo, se desarrollaron en torno de los grandes nacimientos dispuestos durante el siglo XVIII en iglesias monásticas. Sanfuentes “Tensiones navideñas. Cambios...” En este sentido, si tenemos en cuenta que los fanales son una creación del siglo XIX que invitó al fiel a recogerse en el interior de su hogar en la contemplación de la imagen activada por el rezo de una novena y su ornamentación, podríamos suponer que el inicio de esta práctica se debió a una pretensión de adecuación con los nuevos ideales de una piedad intimista promovidos por la ilustración. Por lo dicho anteriormente –y si bien este no constituye el tema central de nuestra investigación– consideramos que las expresiones “popular” o “sublimación maternal” son términos que en buena medida invisibilizan las problemáticas inherentes a este tipo de objetos, cuya particularidad debe ser comprendida a la luz de una superposición en los modos de manifestar y de sentir la religiosidad a caballo entre dos siglos. Al respecto, una reflexión teórica de especial importancia para nuestra perspectiva sobre los términos “religiosidad” y “popular” y sus acepciones peyorativas ha sido planteada por Patricia Fogelman, “La religiosidad en el museo” en *Lo sagrado en el museo. XV Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado*, (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2012), 5-35.

³⁴⁸ Cfr. Sanfuentes, “Tensiones navideñas: cambios...”; “Agricultura y Cultura...”; Báez y Vargas, *Fue nuestro gozo...*; Fogelman, “La religiosidad en el...”.

³⁴⁹ Schenone, *Jesucristo...* 106.

habrían resultado eficaces en tiempos del ciclo navideño, como insistentemente afirmó la historiografía del arte, sino que también su carácter agente podría haber sido desplegado en distintas celebraciones del calendario litúrgico, y más especialmente durante la cuaresma. Así, la incorporación de ciertas miniaturas manufacturadas –como los candelabros, los cántaros, las arañas, las canastitas de plata, la custodia, etc.– junto con otros elementos elaborados al interior del monasterio –las cruces de cuentas, los pelícanos, la vestimenta del niño, entre otros habría tenido por objeto componer un mensaje que condensara los aspectos centrales de la humanidad del salvador, desde su venida al mundo y su infancia hasta el ciclo de la pasión y su resurrección.

Esta multiplicidad de sentidos acumulados y condensados en estos fanales implica que consideremos, por un lado, el carácter activo de las monjas a la hora de componer imágenes cuya iconografía e iconología conocieron muy bien. Por el otro lado, y desde la perspectiva del objeto, la continua transformación de dichos conjuntos mediante la incorporación de nuevos elementos nos invita a adoptar una mirada que contemple su anacronismo, es decir que estos objetos poseen una serie de vivencias y experiencias por la cual sus sentidos y eficacia son continuamente actualizados, resignificados y apropiados. Por tanto los fanales aquí analizados no pueden ser reducidos a un momento preciso y único de la historia ya que no son “ni un simple acontecimiento en el devenir histórico ni un bloque de eternidad insensible a las condiciones de ese devenir”.³⁵⁰ Es bajo este concepto de anacronismo que consideramos, como ya ha planteado Warburg, que estas imágenes poseen una parte variable de “supervivencia”³⁵¹, en tanto hacen aparecer un pasado latente, pero asimismo alcanzan otros ritmos que los vinculan con su contemporaneidad: estas imágenes condensan en sí mismas ciertos aspectos que las entroncan con una piedad barroca pretérita y otros que las vinculan con los ideales de una piedad íntima propios de la ilustración.³⁵²

³⁵⁰ Didi-Huberman, *Ante el tiempo...* 144-147; Appadurai, *The social life...*; Alfred Gell, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, presentación y revisión técnica de Guillermo Wilde (Buenos Aires: SB, 2016).

³⁵¹ Si bien Aby Warburg ha empleado el concepto *Nachleben der Antike* para referir a la pervivencia de la tradición clásica, en nuestro caso parafrasearemos el término para dar cuenta de la perduración de sentidos simbólicos vinculados a la tradición cristiana y especialmente a un mensaje acorde a la devoción moderna y barroca.

³⁵² Aby Warburg, *La Rinascita del Paganesimo Antico. Contributi alla storia della cultura* (Florencia: La Nuova Italia, 1966).

Veamos ahora cómo estos objetos también se constituyeron en objetos portadores de significados auto-referenciales respecto del ideal que las monjas aspiraron a alcanzar al dedicar su vida al servicio divino en la clausura monástica.

2.a.2. El desposorio místico entre la monja y Cristo

Como hemos señalado previamente, las labores manuales gozaron de una especial importancia al interior de los monasterios porque fueron actividades capaces de conciliar una práctica activa con la contemplativa, tendiente al perfeccionamiento espiritual al que las monjas prometían dedicar su vida. De este modo, labores manuales y ejercicios espirituales recurrentemente fueron entrelazadas como dos caras de una moneda en construcciones discursivas que tuvieron por objeto la percepción de las monjas como mujeres virtuosas. En relación con la composición de este carácter trascendente, Fraschina ha señalado que los acontecimientos fundamentales en la vida de una monja pueden metaforizarse como una doble muerte: al siglo, mediante la profesión y físicamente, cuando se propiciaría el encuentro místico con Cristo.³⁵³ En este sentido, consideramos que los fanales serían medios eficaces para que estas mujeres enfrentasen su abandono al siglo y concretaran un ejercicio por el cual pudieran visualizarse como *Sponsa Christi* al momento de su muerte.³⁵⁴ En este sentido, a continuación queremos dedicar las próximas páginas a destacar la presencia de una serie de elementos que simbólicamente contribuyeron a que los fanales fueran tanto un recordatorio de la promesa asumida por la monja al momento de su profesión como una representación de sus desposorios místicos.³⁵⁵

El primerio de los elementos al que nos queremos referir son las flores. Su reiterada y abigarrada presencia en estos conjuntos aparece compuesta tanto en forma de arcos, borlas o guirnaldas que se adecúan al cristal y recubren al Niño Jesús. Desde una perspectiva material resulta curioso señalar que estas flores fueron elaboradas con materiales de uso cotidiano y

³⁵³ Fraschina, *Mujeres consagradas en....*

³⁵⁴ Fray Luis De León, *La perfecta casada* (Madrid: Rivadeneyra, 1855 [1584]); Juan Luis Vives, *Instrucción de la Muger Cristiana* (Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1793 [1523]).

³⁵⁵ Sobre trabajos vinculados al tema del desposorio místico se puede consultar: Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión...*; Lavrin, *Las esposas de Cristo...*; Mujica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística...*, entre otros.

de escaso valor tales como telas, papel, viruta, o mostacillas, así como por caracoles o conchas marinas que, a lo largo del siglo XVIII se convirtieron en un símbolo de estatus.³⁵⁶ (Figs. 3.5.a, 3.5.b, 3.10.a, 3.15). Acorde a su especial valoración, pareciera que las monjas habrían decidido componer motivos florales con caracoles y conchas marinas para obsequiar al niño un objeto de consabido prestigio.

Por otro lado, una breve mención respecto de la importancia que el obsequio de flores adquirió para las monjas puede ser brevemente ejemplificado mediante los cuatro estandartes florales que fueron compuestos por las monjas catalinas de Córdoba en el siglo XIX y que regalaron a las monjas del Monasterio de San José para que ornaran una imagen yacente de la *Virgen del Tránsito* (Figs. 3.16 y 3.16.a).³⁵⁷ Entre las flores allí representadas destacan especialmente por su significado mariológico y pasional, las rosas de tela y las pasionarias realizadas con viruta de madera (Figs. 3.17, 3.17.a y 3.17.b).³⁵⁸ Según el relato mariológico, las flores, o mejor dicho a su aroma, adquieren presencia en el momento de su Asunción. En este instante, cuando los apóstoles fueron en busca del cuerpo de la Virgen y descubrieron el sepulcro vacío, no hallaron más que un imponente aroma floral. De este modo, el obsequio realizado por las monjas catalinas habría tenido por objeto completar el sentido de la escena presentada por las teresas y así dar cuenta del carácter milagroso del Tránsito de María, toda

³⁵⁶ Desde una perspectiva material es preciso señalar que a lo largo del siglo XVIII las conchas marinas se convirtieron en un objeto de lujo que integraron el comercio de curiosidades europeas y fueron adquiridas por coleccionistas, naturalistas e historiadores. Estos objetos marinos participaron de una serie de redes y prácticas asociadas a su circulación, tales como obsequios entre allegados, formación de colecciones, participación en subastas, etc. Bettina Dietz, "Mobile objects: the space of shells in eighteenth-century France", *The British Journal for the History of Science*, 39, 3 (septiembre 2006): 363-382.

³⁵⁷ Si bien no hay testimonios documentales que den cuenta de este obsequio, las monjas refieren a este hecho como parte de la memoria oral construida en torno de los vínculos entre ambos monasterios. Un indicador material de la procedencia de estos estandartes del Monasterio de Santa Catalina podría ser la similitud existente entre los floreros isabelinos sobre los que se disponen estos ornamentos y la colección de porcelana allí resguardada y documentada por Barbieri. Asimismo, es preciso recordar que, como ya hemos visto en el capítulo anterior, obsequios similares fueron realizados por las monjas de Santa Catalina a la orden de San Francisco. Barbieri, *Patrimonio Artístico Nacional...* Una mención curiosa respecto de la elaboración de flores se encuentra en la carta que un laico envió a su hermano, José Teodoro Lozano presbítero de Córdoba en la que le notificó el envío de un "par de tixeretas finísimas para el objeto q.º pide de fabricar flores". Si bien no indica el destino de estos instrumentos, en la misma carta Lozano envió especiales saludos para las monjas del Monasterio de San José; por lo que es factible suponer que serían las destinatarias de dicho envío. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Biblioteca Elma K. Strabou, Sección Estudios Americanistas, Fondo Cabrera (En adelante UNC, SEA, F. Cabrera), doc. 7749, 1837.

³⁵⁸ Según refiere Montero Alarcón la rosa es un símbolo de gracia, alegría y belleza, por lo cual frecuentemente es asociada a María. Por su parte la flor pasionaria alude al sacrificio de Cristo en favor de la humanidad por la semejanza entre sus pistilos y los clavos de la cruz. Montero Alarcón, *Monjas Coronadas. Profesión...*

vez que exhibiera su carácter caritativo mediante el regalo en cuestión.³⁵⁹ Allí entonces, la presencia de los cuatro estandartes florales tras la escultura de la Virgen tenía por objeto suplir el aroma mencionado en los textos sagrados mediante la composición visual de unas flores que exaltarán su carácter milagroso.³⁶⁰

Centralmente más interesante para nosotros respecto de la importancia de las flores en relación a los desposorios místicos constituye el hecho de que, como hemos mencionado previamente, las flores tuvieron un especial protagonismo en la composición de coronas de monjas novohispanas. Realizadas con técnicas y materiales muy similares a las flores de los fanales, estas coronas tuvieron por objeto simbolizar la victoria conseguida por estas mujeres al momento de su profesión y muerte como símbolos del camino tomado por las monjas hacia la gloria y trascendencia.³⁶¹ Estas coronas no sólo tenían por objeto destacar el carácter de la monja como esposa de Cristo sino también, y especialmente en el caso de las monjas coronadas al momento de su muerte, dar cuenta de que estas fueron mujeres justas. Un sentido similar tuvieron las dos guirnaldas floridas que penden sobre las cabezas de las jóvenes retratadas en el lienzo *Las novicias* (Fig. 2.8). Allí, la pintura nos anuncia la felicidad eterna reservada a aquellas mujeres que aspiran al ideal de perfección espiritual y cuya formación se iniciará al momento de su profesión.

³⁵⁹ Por otro lado, los elementos vegetales y florales que componían las monjas parecen haber sido objetos de especial valoración simbólica ya que, como veremos más adelante, fueron uno de los obsequios que frecuentemente las catalinas entregaron a diversas órdenes regulares con motivo de celebraciones religiosas.

³⁶⁰ En contraposición, una imagen de especial devoción del monasterio y que habría sido contemplada como un *exemplum* del buen morir es la escultura de pequeño tamaño de *san José en su lecho de muerte* (Fig. 3.18). Este santo tutelar del monasterio carmelita de Córdoba, era el patrono de la buena muerte, por lo cual resulta bastante evidente que su imagen haya tenido una especial relevancia al interior del monasterio donde debe haber formado parte central en dichos ejercicios espirituales. Más interesante aún resulta el hecho de que estas lecturas hayan sido puestas en práctica mediante las labores manuales. Con esto nos referimos al hecho que las monjas hayan intervenido en la composición de este objeto mediante la confección de la ropa de cama que cobijara al santo sufriente y recreara el momento de su trance hacia la otra vida. De modo tal que las labores manuales cotidianas desarrolladas por las monjas al ornar esta imagen se habrían resignificado en una práctica devocional que, auxiliada por lecturas espirituales, tuvieron por objeto materializar su perfeccionamiento espiritual.

³⁶¹ Montero Alarcón señala que la costumbre de usar coronas floridas por las monjas al momento de su profesión y muerte procede al menos del siglo XVII. En el caso de la muerte, las coronas que las monjas lucían en sus cabezas simbolizaban la victoria por un tránsito gozoso a la gloria eterna, reservada solamente a las almas justas. Corona y palmas floridas eran merecidas por aquellas religiosas que hubieran cumplido los votos profesados: obediencia, pobreza y castidad. En los retratos de las monjas con sus coronas se puede observar una diversidad de flores recién cortadas o realizadas con diversos materiales como papel, cera, conchas marinas, telas o cuentas de vidrio. A estos arreglos se fueron incorporando sucesivos elementos como pájaros y mariposas o pequeñas esculturas en cera con imágenes de santos o del Niño Jesús. *Montero Alarcón, Monjas coronadas. Profesión...*

Los sentidos simbólicos históricamente asignados a las flores en contexto monástico y que aquí hemos caracterizado sucintamente nos permiten inferir que las flores presentes en los fanales habrían sido una alusión de la entrega de la monja a Cristo y que se consumaría al momento del desposorio.³⁶² De este modo, se habría establecido una relación íntima y directa entre cada monja y su fanal porque éste sería símbolo de su promesa de amor hacia su divino esposo.

La hipótesis anterior cobra mayor sentido cuando notamos que algunas esculturas del Niño Jesús portan en su mano un pequeño anillo de oro, como si se tratara de un gesto de enlace matrimonial (Figs. 3.4.a y 3.19). En este sentido, las figurillas de escenas de amor galante y pastoril incluidas en los fanales podrían ser una reafirmación de lo anterior (Fig. 3.5.c). Junto a estos objetos, las pequeñas alhajas que revestían al Niño Jesús –collares de perlas y corales, cadenitas de oro, relicarios y brazaletes– parecen amontonarse sobre estas esculturas como un recuerdo de las joyas que al momento de su profesión las monjas rechazaron en favor de una vida espiritual (Figs. 3.4.a, 3.8, 3.9, 3.10, 3.14, entre otros). En este sentido, y acorde a las apropiaciones de las monjas para componer estos fanales, consideramos que las pequeñas ovejas compuestas por perlas que forman parte de un fanal procedente del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba pudieron ser a la vez símbolo del rechazo a los bienes materiales y del desposorio místico asumido por la monja (Fig. 3.20).³⁶³ Como ya es sabido, las monjas se consideraban a sí mismas como el rebaño de Jesús, o mejor dicho sus ovejas predilectas.³⁶⁴ Pareciera que, en el caso de estas ovejas de perlas, la misma monja habría querido componer su imagen como parte del rebaño que sigue los pasos del divino esposo y por tanto rechaza los bienes del siglo, al mismo tiempo que mediante este

³⁶² Baste para ello recordar cómo la muerte incorrupta era también conocida como una “muerte en olor de santidad” por el cual se aludía al olor o la presencia milagrosa de flores, tal como sucedió con santa Rosa de Lima. Mujica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística...*

³⁶³ Aljofarar era el término que en el siglo XVII se empleaba para denominar la acción de cubrir o adornar con perlas o aljofar alguna cosa para que pareciera formada de perlas. Elisa Vargas Lugo y Gustavo Curiel, *Juan Correa F. Su vida y su obra. Cuerpo de documentos*, tomo 3 (México: UNAM, 1991), 274.

³⁶⁴ Una obra elocuente sobre este tema es el lienzo realizado por Juan Rodríguez Juárez titulado *El divino pastor*, y especialmente realizada para un monasterio carmelita novohispano. La pintura tiene una directa alusión a las *ars moriendi* y los modelos de virtud y perfección religiosa que debió desarrollarse en la clausura. Asimismo, otra imagen que tuvo por objeto ser contemplada por las monjas en contexto conventual es la ya conocida obra de Miguel Cabrera *El Divino esposo recostado entre flores en un jardín místico*. Estos jardines eran alegorías visuales que refirieron al estado espiritual de la vida monástica y cuyo objetivo consistió en conducir a sus espectadoras a la perfección virtuosa. Ilona Katzew ed. *Pintado en México 1700-1790* (México: LACMA, Banamex, 2017), 400-404.

acto refuncionalizara las perlas para componer una imagen que represente su riqueza espiritual a emulación del carácter virginal de María. Ahora bien, si recordamos que al interior del monasterio la posesión de bienes materiales era un signo de distinción, no sería aventurado suponer que las monjas hubieran hecho un empleo consciente de estos materiales acorde a sus implicancias simbólicas para componer el más bello de los fanales.

Por lo enunciado hasta aquí, consideramos que en los fanales se habría desplegado una serie de elementos iconográficos vinculados a una multiplicidad de sentidos compuestos por los más diversos materiales en el marco de las labores manuales. Por un lado, y respecto de los elementos alusivos al nacimiento de Cristo, existieron ciertos objetos que simbolizaron tanto su presencia en la tierra como su pasión salvífica. Por el otro, si recordamos que al interior de los monasterios el carácter sacrificial de Cristo constituye un ejemplo que las monjas debieron una y otra vez emular en su perfeccionamiento espiritual, podemos comprender cómo ambos aspectos habrían apelado a la construcción de la virtud de la conversa. Así, las imágenes de los fanales serían un recuerdo del compromiso de la vida espiritual asumida por las monjas junto a una pretendida exhibición de sus capacidades para conciliar la vida activa con la espiritual.

Es precisamente a partir de su técnica del hilado y del bordado, así como de su materialidad heterogénea que hemos podido comprender las vías por las cuales estos fanales fueron concebidos como parte de una “práctica del hacer” que integró las habilidades manuales a un imaginario que al interior del monasterio buscó sucesivamente promover la instrucción espiritual de mujeres cuyos objetivos fueron exteriorizar sus esfuerzos cotidianos por proyectarse hacia la trascendencia. De este modo, virtud, práctica y ejercicio cotidiano parecieran haber confluído en un mismo objeto que no tardaría en ser percibido y valorado por los agentes laicos vinculados a estos monasterios. Como afirma De Certeau tras la influencia de Teresa de Ávila estas actividades técnicas —como el bordado o el hilado— “se convierten en el lenguaje de la búsqueda espiritual. De igual modo, a partir de entonces la unión con Dios tiene por elemento y símbolo las relaciones sociales...”³⁶⁵

³⁶⁵ De Certeau, *La debilidad de creer...* 57.

2.b. La sacralidad de las reliquias a lo largo del siglo XVIII y XIX

Junto con los fanales, entre el siglo XVIII y el siglo XIX, las monjas elaboraron –con homólogas técnicas a las ya descritas– una serie de cuadros relicario que aúnan materiales sagrados con otros cotidianos y perecederos. De este modo, se dio una manipulación que combinó reliquias sagradas con materiales heterogéneos y de bajo costo –oropel, papeles de colores, estampas, piedras artificiales, semillas, mostacillas y flores de tela, madera, papel o metal– para exaltar sus cualidades milagrosas. Frente al prestigio de los suntuosos relicarios medievales gemados que fueran recipientes capaces de preservar, ocultar y exaltar el prestigio de la reliquia contenida, en estos objetos los materiales sagrados y profanos fueron yuxtapuestos, combinados, intervenidos y apropiados para componer una representación sagrada. Veamos en qué tradición se inscribían estos objetos.

La importancia del culto de las reliquias a partir de lo promulgado por el Concilio de Trento ha sido un tema considerable de las investigaciones sobre el barroco en Iberoamérica.³⁶⁶ Este impulso tuvo su correlato en el descubrimiento de catacumbas en Roma que rehabilitaron a lo largo de los siglos XVII y XVIII el comercio de reliquias en el orbe cristiano.³⁶⁷ Entre los trabajos más recientes sobre este tema es frecuente encontrar referencias a la centralidad que la Compañía de Jesús tuvo para expandir la veneración de los restos de los santos y mártires cristianos y su incidencia en espacios monásticos, donde, en algunos casos se compusieron capillas o salas de relicarios que daban cuenta de la devoción y opulencia de ciertos conventos femeninos.³⁶⁸ En este sentido, los jesuitas gozaron de

³⁶⁶ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, 18 (1998): 9-30; María Tausiet, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*, (Madrid: Abada, 2013).

³⁶⁷ La mayoría de las reliquias procedían de las catacumbas romanas, donde las tumbas de los mártires se convirtieron en proveedores de reliquias al mundo cristiano. Esta circulación originó la creación de la Congregación de Indulgencias y de Santas Reliquias por órdenes del Papa Clemente IX en 1667 para reglamentar y autenticar las reliquias extraídas de las catacumbas. Cfr. Gabriela Sánchez Reyes, “La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla”, en *Cuerpo y religión en el México barroco*, Antonio Rubial García coord. (México: ENAH- INAH, 2011): 67; Domingo González Lopo, “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”, *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen. Moratalla*, II (1993): 247-260. Para la península ibérica el Rey Felipe II fue uno de los principales promotores de este culto y acciones similares fueron realizadas por Juan de Bórja en Portugal, así como por miembros del alto clero y nobles en territorio europeo. Patrick Geary, *Living with the Death in the Middle Ages* (Nueva York: Cornell University Press, 1994).

³⁶⁸ Pierre-Antoine Fabre, “Reliquias romanas en México. Historia de una migración” en *Saberes de la conversión*, Guillermo Wilde, ed. (Buenos Aires: SB, 2011), 205-224. La presencia de grandes conjuntos de

contactos en Roma y Tierra Santa que les proveyeron materiales necesarios para promover el culto a los santos y sus reliquias en dominios hispanoamericanos.³⁶⁹ Así, el comercio de reliquias fue creciente y notable en Europa, y se compuso una geografía de la santidad de la que participaron monarcas, miembros del alto clero y nobles.

Por otro lado, respecto de la materialidad sagrada, y como consecuencia de su alta demanda, las reliquias fueron sucesivamente fragmentadas a pesar de lo promovido por Trento en lo referido a sus formas de manipulación y exhibición. Esta práctica de desmembrar o romper la reliquia estuvo presente desde tiempos medievales y lejos de ser condenada era percibida como una forma de expandir y diseminar el culto al punto de convertir al resto material en pequeños fragmentos inidentificables en la forma de polvo, hueso o hilachas de género. Consecuentemente, y debido a su necesaria autenticación, las reliquias fueron clasificadas en categorías acordes a su veracidad e importancia: primarias eran los restos corporales, y secundarias las referidas a aquellos objetos que hubieran estado en contacto con el santo.³⁷⁰

A causa de las necesidades –de poseer e identificar la materia sagrada– surgieron diferentes objetos destinados a contener y exhibir las reliquias y que sucesivamente fueron clasificados en tipologías acorde a su forma, materialidad o uso. No es nuestro objetivo establecer una clasificación de los diversos tipos de relicarios existentes, sino más bien mencionar brevemente cuáles fueron los relicarios más comúnmente empleados a lo largo del siglo XVIII y XIX en los espacios monásticos femeninos de Córdoba y Buenos Aires y que, acorde a la accesibilidad de los materiales con los que fueron elaborados, contribuyeron a una rápida diseminación del culto.

relicarios fueron estudiadas para España por María Leticia Sánchez Hernández, *et al.* *El relicario del Real Monasterio de la Encarnación de Madrid* (Madrid: Patrimonio Nacional, 2015) así como Schenone ha analizado el de la capilla de la iglesia de Nuestra Señora del Pilar. Héctor Schenone, *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Buenos Aires II* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 2006).

³⁶⁹ Palma Martínez-Burgos García, *Ídolos e imágenes: la controversia del arte religioso en el siglo XVI español* (Valladolid: Secretariado de publicaciones, 1990), 128-129; Sánchez Reyes, “La santidad fragmentada...” 88-89.

³⁷⁰ González Lopo, “El papel de...”. Asimismo, Réau clasifica a las reliquias en insignes –fragmentos de la Santa Cruz o *Lignum Crucis*, instrumentos de la Pasión de Cristo o el cuerpo entero de un santo, como la cabeza, un brazo o cualquier parte del cuerpo que haya sufrido el martirio–, notables –huesos más pequeños como los de las manos y pies–, exiguas –osamentas de menores dimensiones como un diente o una vértebra– y por contacto directo entre un objeto o prenda y el cuerpo de un santo. Citado en Sánchez Reyes, “La santidad fragmentada...”, 90.

El primero de ellos consiste en las ampliamente conocidas lipsanotecas, pequeños recipientes generalmente de madera que guardaban las reliquias acompañados de cédulas identificatorias. Las lipsanotecas, de amplia tradición europea y especialmente italiana, son habitualmente decorados y ornamentados con materiales de bajo costo como filigranas de oro, plata o papel que enmarcan y resaltan la reliquia (Fig. 3.21). Estos recipientes también cumplían con la función de proteger y vedar el contacto directo con la reliquia acorde a las correcciones del decoro.³⁷¹

Dotadas de cualidades taumatúrgicas, las reliquias fueron un medio de contacto con lo sagrado y por lo cual no sorprende encontrar su numerosa presencia en medallones. Además de los frecuentes medallones con pequeños fragmentos de reliquias, existen otros relicarios que en su interior preservan estampas que los fieles llevaban consigo o que emplearon especialmente en momentos de adversidad. Dos medallones de la Virgen de Luján exhiben los modos en que las imágenes sagradas también pudieron convertirse en reliquias (Figs. 3.22 y 3.23). Así, y acorde a la capacidad de transferir el poder de lo sagrado, estas imágenes se constituyen como reliquias por haber estado en contacto con el original al que representan. Se trata entonces de dos objetos cuya principal cualidad sagrada no reside en su propia materialidad, sino más bien en el testimonio inmaterial de haber estado en contacto con la escultura de la Virgen de Luján. El primero de estos relicarios ubicado en el Complejo Museográfico Enrique Udaondo está integrado por una estampa con la imagen de la Virgen y un hilo con una lentejuela de su vestimenta, es decir, otra reliquia por contacto (Fig. 3.22); mientras que el segundo relicario, procedente del Monasterio de Santa Catalina y actualmente ubicado en el Museo Estancia Jesuítica de Alta Gracia, representa la misma imagen pero esta vez compuesta por pequeñas porciones de papel y tela, cuya técnica recuerda el saber de las labores manuales previamente descriptas (Fig. 3.23). Ambos relicarios constituyen un punto de partida a partir del cual nos proponemos reflexionar sobre

³⁷¹ La posibilidad de manipular libremente la materia sagrada, extraerla, tocarla, besarla o ponerla sobre el cuerpo expandió las posibilidades y funciones de estos objetos que rápidamente buscaron ser corregidas acorde a lo postulado por el Concilio de Trento respecto del correcto uso al que los relicarios debían ser destinados. "Sobre la invocación, veneración y reliquias de los Santos y de las Sagradas Imágenes" (sesión XXV, 2/12/1563), Ignacio López de Ayala, trad. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (Barcelona: D. Ramon Martin Indás, 1847).

la posibilidad de estos objetos de convertirse en sagrados a pesar de haber sido conformados por una materialidad mundana.

Existen asimismo, otros relicarios que concilian las cualidades de presentación de lo sagrado, es decir la presencia de las reliquias, con las de representación en un espacio de culto. Nos referimos a cuadros relicarios que representan retablos renacentistas colmados de pequeños fragmentos de reliquias como recuerdo del carácter sagrado y contenedor de estos altares (Figs. 3.24 y 3.25). Ambos relicarios, de procedencia italiana, pueden encontrarse en el Museo del Pilar de Buenos Aires y en el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba. Si bien desconocemos las particularidades de su llegada a dichos espacios, estos relicarios resultan atractivos para nosotros en tanto fueron realizados –al igual que las lipsanotecas y los medallones previamente descritos– con materiales de escaso costo, tales como papeles metalizados y filigranas de oro y plata. En su interior, y acompañando la composición de ambos retablos, una serie de reliquias se disponen sobre el figurado espacio arquitectónico con el único objeto de ser preservados y contemplados. Mientras el cuadro procedente del Museo del Pilar reserva el espacio superior del retablo para exhibir las reliquias identificadas por sus cédulas; el cuadro del Monasterio de Santa Catalina concentra 365 reliquias a las que el fiel pudiera honrar cada día del año (Fig. 3.25). Casi como un juego metonímico, la forma de estos pequeños altares enmarcados dentro de cuadros parecieran invitar al fiel a replicar en su hogar la veneración a los santos al igual que como lo hiciera en la iglesia.³⁷²

Los relicarios aquí descritos comparten una serie de características materiales que resultan precisas destacar: por un lado, se trata de relicarios conformados por pequeños fragmentos de reliquias solamente identificables mediante cédulas, por imágenes que operan como reliquias por contacto, o bien, que mediante su representación completan el carácter reverencial de los relicarios. Por el otro, los materiales que componen estos relicarios exhiben el bajo costo de su elaboración así como una minuciosa dedicación en su factura que

³⁷² En contraposición, y frente a este uso alejado del contacto físico impuesto por la materialidad de los cuadros relicarios, existen una diversidad de tipologías de relicarios que, por el contrario, invitaban a mantener dichos objetos cercanos al cuerpo en el marco de prácticas devocionales monásticas y domésticas. Así, por ejemplo, numerosos retablos portátiles, junto con la imagen del santo o de la advocación mariana de especial devoción, poseen en su parte inferior un pequeño cajón en el que podían guardarse las reliquias (Fig. 3.26). Estos retablos portátiles gozaron de una amplia difusión pues eran los objetos en torno de los cuales las familias se congregaron a diario a realizar sus rezos y pedidos. Tal es así que aún en el siglo XVIII estos retablos fueron producidos de modo seriado mediante moldes de pasta que luego se adosaron a las caras internas de una caja de madera en la que se compondría el retablo (Figs. 3.27, 3.28 y 3.29).

da cuenta, en el caso de los cuadros retablo, de una producción que adquirió características seriadas. Cada uno de los rasgos aquí apuntados esquemáticamente estará presente como un rasgo constitutivo de los cuadros relicarios elaborados por las monjas que nos proponemos analizar a continuación.

2.b.1 Los cuadros relicarios creados por las monjas o cómo manipular los materiales sagrados

Inscriptos en una tradición que tuvo por objeto expandir y diseminar el culto a las reliquias, los cuadros relicarios elaborados por las monjas de los monasterios de Santa Catalina y San José de Córdoba a lo largo del siglo XIX resultan objetos de especial relevancia en torno a la comprensión de los modos en que las monjas manipularon reliquias y compusieron objetos dotados de un especial sentido simbólico que hasta el momento no ha sido analizado por la historiografía del arte. El *corpus* que hemos relevado se encuentra compuesto por doce obras de diverso formato que comparten un gusto por la yuxtaposición de la materialidad sagrada, es decir, la reliquia fragmentada y expuesta combinada con una ornamentación compuesta por elementos rudimentarios. Estos objetos poseen al menos dos características principales: en primer lugar se trata de cuadros que, en tanto medios contenedores y en contraposición a los suntuosos relicarios medievales elaborados con metales preciosos, destacan por lo perecedero de su materialidad y por la reiteración de su composición formal. En segundo lugar, la materialidad presumiblemente sagrada allí preservada está conformada por reliquias de segunda categoría o bien que se encuentran fragmentadas en múltiples piezas al punto de convertirse en materiales casi imperceptibles a la vista. Sumado a ello, se trata de reliquias carentes de autenticación y cuyas identificaciones en cédulas muy posiblemente procedan de la mano de las mismas monjas.

Existen dentro de este *corpus* dos grandes grupos de cuadros relicarios: por un lado analizaremos brevemente una serie de cuatro obras que agrupamos no sólo por su semejanza formal sino por la presencia reiterada de reliquias corpóreas de gran tamaño que constituyen el foco de veneración. En contraposición, el segundo grupo de cuadros relicarios que analizaremos comparte, justamente, el hecho de estar compuesto principalmente por

imágenes que aluden al carácter sagrado del objeto y que es marginalmente completado por pequeños fragmentos de reliquias prácticamente imperceptibles o bien, ausentes en su totalidad. No obstante el diferente espacio reservado a las reliquias, ambos grupos de relicarios exhiben una técnica vinculada a las labores manuales por las cuales las monjas fueron capaces de exaltar la materialidad sagrada.

El primer grupo de cuadros relicarios que nos proponemos analizar se encuentra en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejada. Estos cuadros de gran tamaño comparten la presencia de restos corporales fácilmente identificables en torno de las cuales se organiza la composición (Figs. 3.30, 3.31 y 3.33). El hecho de que estas reliquias hayan sido insistentemente preservadas en cuadros relicarios –en contraposición a aquellos objetos contenedores que permitieron su manipulación– estaría en directa relación con la introducción de la piedad ilustrada. Como ya hemos mencionado, una de las consecuencias más evidentes de estos ideales fue la depuración de determinadas prácticas religiosas, vistas como excesos del fervor católico y que buscaron evitar el contacto físico y afectivo con la imagen en favor de la contemplación y oración individual.³⁷³ Sumado a ello, y a pesar de que diversos investigadores han señalado que conforme nos acercamos al siglo XVIII el culto a las reliquias en Europa atravesó una depuración en su uso seguida de su reducción; esto no pareciera haber acontecido en Córdoba.³⁷⁴ Así, un hueso parietal, una tibia y un húmero son la evidencia desnuda de restos corporales indeterminados que sólo se vuelven reconocibles como pertenecientes a santos mártires romanos a partir de su mención en cédulas; cuyas reliquias habían sido descubiertas unos siglos atrás. En torno de ellos, una serie de elementos plásticos y especialmente flores –de papel, tela, plástico y latón– crean la significancia reverencial de las reliquias como foco de veneración mediante el patetismo que despertara la visualización de la materialidad corpórea (Fig. 3.32).

La particularidad de este grupo reside en que con el objeto de componer estos cuadros las monjas habrían desarrollado una técnica combinatoria entre una materialidad sagrada –

³⁷³ Sólo por citar algunos modos de corregir las prácticas piadosas la monja María Josefa del Santísimo Sacramento repudió el rezo de novenas en la iglesia conventual por la noche, así como el gobernador de Salta escribió al obispo Moscoso en 1791 con el mismo fin. Más tardíamente, en 1825 los provisos del obispado recomendaron a las señoras usar una vestimenta más sobria con la que concurriesen a los templos. UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 9078, 1791; UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 8751, 1825.

³⁷⁴ González Lopo, "el papel de...", 248-256.

solamente identificable a través de cédulas— y aquellos materiales procedentes de las labores manuales.³⁷⁵ Así, las monjas estuvieron dispuestas a manipular reliquias que ellas mismas habrían identificado con el objeto de componer un conjunto que, a pesar de su ornato con materiales perecederos —como viruta de madera, papel, tela y hasta hojalata—, adoptaba las formas de lo sagrado. El gusto por estas imágenes puede observarse en la presencia de composiciones similares en espacios religiosos en las inmediaciones del Monasterio de San José tales como los cuadros relicarios de la sacristía y capilla doméstica de la Compañía que exhiben paralelismos con un modo de ornar los restos corporales los que dotan —quizás por un juego de contrastes— de sacralidad (Figs. 3.34 y 3.35).

El segundo grupo de cuadros relicarios que nos interesa analizar en mayor detalle comparte los rasgos de una composición que exalta la presencia de imágenes cuya factura está estrechamente vinculada a las labores manuales. Así, la presencia de motivos florales realizados con pasamanería que servían para ornamentar fanales y decorar imágenes de vestir (Fig. 3.36) también encontraron asidero en las composiciones de estos cuadros relicarios. Por otro lado, y en contraposición a la caracterización del grupo precedente, la materia sagrada en estos cuadros relicarios resulta casi imperceptible: mientras en algunos cuadros las reliquias están por completo ausentes, en otros sólo consistirán en pequeños fragmentos reservados a espacios marginales. De este modo, serán las imágenes compuestas por las monjas las que dotadas de sentido simbólico transmitirán un mensaje concreto respecto de sus devociones y el carácter sacrificial de estos conjuntos.

Veamos entonces la colección de tres pequeños cuadros bordados sobre tela compuestos por las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba y actualmente ubicados en el Museo Estancia Jesuítica de Alta Gracia. Se trata de obras en las cuales las reliquias están completamente ausentes y su sacralidad reside en las condiciones de representación de las imágenes allí contenidas. Estos tres cuadros exhiben una gran habilidad en el bordado así como en la pasamanería e incluyen entre sus materiales hilos de oro y plata hasta semillas pintadas y utilizadas a modo de mostacillas (Figs. 3.3, 3.37 y 3.38). Mientras en dos de los tres cuadros, el bordado tuvo por objeto exaltar la presencia de imágenes como

³⁷⁵ Resulta interesante destacar que en los repositorios no se conservan las auténticas que certifican la veracidad de las reliquias contenidas en ninguno de estos cuadros relicarios. Del mismo modo, tampoco hemos hallado documentación que dé cuenta del modo en que las monjas del Monasterio de San José habrían adquirido estas reliquias, presumiblemente, procedentes de catacumbas romanas del siglo III.

una estampa de san José, o un medallón de cera del cordero místico (Figs. 3.3 y 3.38); en el tercero (Fig. 3.37), la imagen fue compuesta por completo mediante el trabajo de aguja, tal como lo exhibe el cordero apocalíptico que reposa sobre el libro de los siete sellos. En este sentido, la iconografía y la técnica de estos cuadros guardan una especial cercanía con los objetos litúrgicos compuestos por las monjas que también formaron parte de las labores manuales (Fig. 3.39). Tanto para aquellos como para estos, no sería extraño suponer que diversas estampas que, a modo de plantillas, deben haber sido empleados por las monjas para componer dichos conjuntos mediante el bordado y la pasamanería.

Esta misma técnica de pasamanería con canutillos y mostacillas —que ya hemos visto para la elaboración de las cruces del Niño Jesús, en las flores de los fanales y en las joyas de las esculturas de culto mariano— puede encontrarse en el cuadro actualmente ubicado en el museo Tejada procedente del Monasterio de San José que representa los distintos elementos de la pasión de Cristo (Fig. 3.40). A pesar del actual estado de deterioro del cuadro que impide realizar un análisis en profundidad de la obra, podemos observar que la composición está dominada por una corona de flores de mostacillas dispuesta sobre un cuadro abocinado y un fondo espejado. En el centro de dicha corona se representan algunos de los instrumentos de la pasión de Cristo —la cruz, escalera, corona de espinas, lanza, esponja y pinza— (Fig. 3.40.a). Mientras la corona posee la técnica de pasamanería ya descrita, los elementos pasionarios contenidos en su interior están realizados con papeles metalizados dispuestos sobre cartulina que en su técnica recuerdan el medallón de la Virgen de Luján (Fig. 3.23). En este sentido, pareciera que ambos objetos son testimonio de un saber compartido y de una técnica que se repitió al interior de los muros conventuales.

Por otro lado, resulta notable que la forma abocinada de este cuadro relicario brinda un espacio tridimensional dentro del cual se disponen los elementos elaborados con pasamanería junto con las estampas y las pequeñas reliquias. Contribuye a la sensación de profundidad y luminosidad del cuadro el hecho de que tanto el fondo como los laterales abocinados están conformados por espejos; formato que se repetirá casi como un rasgo estilístico propio de los cuadros elaborados en el Monasterio de San José.

En relación con el uso de espejos, es preciso señalar que la recurrencia al empleo de materiales reflectantes en los relicarios es un rasgo que hunde sus raíces en la tradición

medieval por la cual se trataba de dar cuenta del poder sagrado de la reliquia a la cual, entre otras cualidades, se las consideraba como fuentes lumínicas. Para lograr dicho fin, muchos relicarios estaban elaborados con cristal de roca para que, al momento de ser exhibidos, y propiciamente iluminados, la luz se reflejase de modo tal que la materia sagrada pareciera fuente de su emanación.³⁷⁶ Más cercanos en los recursos visuales utilizados en el período debemos recordar que en ciertas regiones americanas, los retablos combinaron el uso de espejos con el dorado de sus estructuras para brindar mayor iridiscencia al conjunto.³⁷⁷ En este sentido, la disposición de estos cuadros con espejos en sus cuatro lados y el fondo sumado a las cuentas de vidrio y los papeles metalizados se inscriben en una tradición ávida por promover el carácter trascendente de la imagen que otorgan a estos cuadros una sensación de incandescencia y luz destellante del conjunto. Así, mediante estos materiales se comprende que la belleza del relicario tuvo por objeto exaltar la presencia de una reliquia que de otro modo sería casi imperceptible a la vista para promover la honra de los restos del santo.

Decíamos entonces que en los laterales del cuadro del Tejeda se disponen pequeños conjuntos de estampas de advocaciones marianas y santos con una predominante temática femenina –la Virgen de Lourdes, Nuestra Señora Purísima, el sagrado corazón de María, santa Rosa de Lima y santo Domingo de Guzmán– que parecieran ser testigos de la pasión anunciada en una pequeña estampa de un Niño Jesús (Fig. 3.40.b). Cada una de estas estampas es, a su vez, enmarcada por motivos floridos que recuerdan el virtuosismo de los personajes en homologación a Cristo. La insistencia de la temática de la pasión y su prefiguración anclan su sentido en el carácter modélico del sacrificio del cuerpo de Cristo al cual los santos aspiraron. En este sentido, la reiteración del tema pasionario es una forma por la cual el relicario promueve la honra del contenido corporal en tanto prueba de su santidad. Sumado a ello, al interior de los monasterios el tópico de la pasión, como señala Lavrin, ha

³⁷⁶ Karen Overbey, "Seeing through stone: Materiality and place in a medieval Scottish pendant reliquary", *RES. Anthropology and Aesthetics*, 65/66 (2014/2015): 242-258.

³⁷⁷ Gabriela Sánchez Reyes "Retablos relicario en la Nueva España", *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 2001, 2001), 616-630; Fátima Halcón, "Trasvases e influencias: el retablo del siglo XVIII en el ámbito Novohispano" en *O Retábulo no Espaço Ibero-Americano. Forma, função e iconografia*, Ana Celeste Glória coord. (Lisboa: Universidad Nova de Lisboa, 2016), 135-148.

tenido una especial importancia simbólica porque era ejemplo del sacrificio al que la religiosa debía aspirar con su ingreso al claustro.³⁷⁸

Estamos entonces, frente a una serie de objetos cuya función fue exaltar la veneración y honrar las minúsculas reliquias contenidas entre borlas de flores. Para ello, las monjas habrían encontrado un motivo útil y eficaz: al menos media docena de cuadros abocinados recubiertos de espejos y ornados con estampas, papeles metalizados y bordados en pasamanería pueden hallarse en la actualidad diseminados entre el Monasterio de San José, colecciones particulares y repositorios de la ciudad de Córdoba. La repetición de estos motivos y su aditamento en torno de las minúsculas reliquias nos pone frente a una serie de cuadros donde la función devocional prima por sobre sus cualidades estéticas, su originalidad es suspendida en beneficio de un formato eficaz y su significado, datación o mención documental –tal como sucediera con los fanales– frecuentemente son oscurecidos. Como ha señalado Hanh sobre los relicarios medievales, estamos frente a objetos que parecieran echar por tierra los principales postulados canónicos que definen a una obra de arte.³⁷⁹ No obstante, nuestra propuesta pretende evidenciar que la relevancia de estos objetos reside en que estos elementos –la función estética, la originalidad y autoría– están supeditadas a una función profundamente utilitaria: componer la contemplación de lo sagrado frente al observador. Es justamente en la relación entre lo visual, lo simbólico y lo material que comprenderemos la sintaxis por la cual estos elementos fueron dispuestos.

Un cuadro relicario similar, que también tiene por temática central la pasión de Cristo procede del Colegio de Niñas educandas de Córdoba. Este cuadro repite ciertos elementos formales ampliamente descriptos hasta el momento: la presencia de un marco abocinado, la temática pasional, y un saber manual que combina estampas y reliquias decoradas por pasamanería. Más interesante resulta el motivo del centro del cuadro: un pequeño almohadón bordado con la representación del monograma de Cristo, JHS, cuyo carácter salvífico es reafirmado en los elementos pasionarios y los símbolos de la Iglesia que lo rodean –la tiara papal y las llaves entregadas a san Pedro– (Fig. 3.41). Resulta curioso notar que un bordado similar es representado en manos de Santa Rosa en el lienzo que la retrata en el momento en

³⁷⁸ Lavrin, *Las esposas de Cristo*... 139.

³⁷⁹ Cynthia Hahn, "What do reliquaries do for relics?" *Numen*, Relics in comparative perspective, 57, 3-4 (2010): 284-316.

que concilia sus prácticas activas con sus actividades contemplativas, mientras el Niño Jesús la acompaña y le entrega las agujas necesarias para llevar a cabo su tarea (Fig. 3.42). El grabado que sirvió de modelo para dicha pintura, y para el cuadro que forma parte de la serie que se encuentra actualmente en la clausura del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba ha sido identificado por Mujica Pinilla como uno de los modelos iconográficos en que se arraiga el carácter edificante de la santa americana (Fig. 3.43 y 3.1).³⁸⁰

El cuadro relicario en cuestión fue elaborado en el colegio de educandas de Córdoba donde niñas nobles y huérfanas recibían instrucción bajo la regla de Santa Teresa. Este reducto de niñas había sido fundado en 1782 por el obispo San Alberto con el objeto de ilustrar a su feligresía para que las niñas “vivan con recogimiento, y se vean alimentadas, vestidas, instruidas en cuanto puede, y debe saber una mujer para ser útil a la religión y al estado”.³⁸¹ Allí, educadas por monjas carmelitas, las niñas aprendieron además de lecto-escritura y catecismo, labores manuales vinculadas a la formación de oficios acorde a los postulados de la ilustración española.³⁸² Es justamente en este marco, y más precisamente en el de la instrucción carmelitana, que podríamos inscribir dicho cuadro relicario.

De este modo, mediante la instrucción femenina en las labores manuales y la correspondencia entre motivos iconográficos, técnicas y materiales, la creación de estos cuadros relicarios habría tenido una especial significancia en la conciliación entre el aprendizaje de la labor manual y de la práctica espiritual. Acorde a las posibilidades de

³⁸⁰ Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística...* Cornelis Galle, *La vida activa al servicio de la vida contemplativa representada en la aparición del Niño mientras Rosa borda*. En: Juan del Valle, *Vita el historia S. Rosae Maria*. Amberes, primera mitad s. XVIII.

³⁸¹ AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 602, “Consultas y provisiones eclesiásticas del Tucumán” 16/09/1784. Ya en 1773, en el marco de la repartición de bienes y propiedades durante el proceso de temporalidades de la expulsa Compañía de Jesús, el canónigo magistral Lorenzo Suárez de Cantillana había propuesto que “el colegio de Monserrate...se destine para casa de recojidas y de huérfanas niñas pobres que se crien bien doctrinadas en virtud, recogimiento y labor propia de su sexo.” Y “para cuyo cuidado se pueden destinar de las seculares de edad que viven en el convento de Cathalinas, las mas probectas en juicio, virtud y de mejor labor de manos”. De modo tal que el proyecto no sólo incluyó la posibilidad de educar niñas sino que para ello se destinara a las jóvenes que previamente habían sido educadas e instruidas en la labor de manos en el Monasterio de Santa Catalina y que acorde a las reformas borbónicas debían ser exclaustradas. UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 201. Si bien el colegio de Niñas huérfanas se fundó en el mencionado edificio de la Compañía de Jesús, su instrucción estuvo a cargo de terciarias carmelitas. Asimismo, San Alberto contó con el apoyo y la aprobación del virrey Vertiz. Al momento de la inauguración eran 15 niñas huérfanas y nobles amadrinadas por señoras principales de Córdoba. Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, tomo 6 (Buenos Aires: Don Bosco, 1970), 451.

³⁸² Asimismo, y como forma de destacar sus virtudes entre los ciudadanos cordobeses, a mediados del siglo XIX existieron una serie de proyectos tendientes a realizar exhibiciones anuales en las que las niñas demostrara sus habilidades manuales. UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 7553; doc. 7556; doc. 7557; doc. 7558, doc. 7567.

reconocimiento y exhibición de los saberes adquiridos, estos objetos fueron sucesivamente elaborados y replicados por las educandas y quizás sea por ello que su presencia se expandió tan rápidamente entre distintos espacios piadosos como monasterios, escuelas, capillas e iglesias de la ciudad de Córdoba, donde perviven hasta la actualidad.³⁸³

Algo similar debe haber acontecido con el cuadro relicario que actualmente se encuentra en la iglesia de San Francisco de Salta (Fig. 3.44). Si bien desconocemos los modos en los que la imagen llegó a este destino, el formato de cuadro abocinado conformado por espejos sobre el cual se disponen estampas con borlas de flores realizadas por pasamanería, y la dedicación del cuadro a devoción de Nuestra Señora del Milagro de Córdoba, nos permiten reconocer su procedencia del Monasterio de San José, o bien del monasterio carmelita de San Bernardo fundado por aquellas monjas en la ciudad de Salta en 1845. De este modo, una práctica precisa respecto de la elaboración de estos objetos de devoción se habría difundido entre los círculos de pertenencia carmelita. Ya sea que este relicario haya sido elaborado en uno u otro lugar, lo importante para nosotros es que el Monasterio de San José, a través de las sucesivas fundaciones en las que participó —como el Colegio de Niñas Huérfanas creado en 1784 y el monasterio de Salta— habría transmitido entre las educandas y monjas el saber y beneficio de dicha labor.

Asimismo, el cuadro relicario del Sagrado Corazón de Jesús procedente del mismo monasterio y encontrado en el Museo Juan de Tejeda comparte con los anteriores la representación de los elementos de la pasión de Cristo en los márgenes del cuadro (Fig. 3.45). Destaca especialmente por su técnica un Sagrado Corazón inflamado de gran tamaño

³⁸³ La fundación de un colegio que siguiera estos ideales fue promovida y concretada en Salta por Manuela Martínez de Tineo. La beata Manuela Martínez de Tineo, hija del general cordobés y gobernador de Salta Victorino Martínez de Tineo, fundó en 1824 en dicha ciudad un colegio de educandas para niñas huérfanas bajo la advocación del Corazón de Jesús en la propiedad familiar. El colegio fue fundado bajo los mismos preceptos que los patrocinados por San Alberto en Córdoba y Catamarca. El acento estuvo puesto en construir modelos de virtud femenina. Para la educación de las niñas Manuela se auxilió de monjas carmelitas catamarqueñas. Dicha fundación nos permite establecer vínculos entre la fundadora, Manuela Martínez de Tineo y el obispo San Alberto, principal promotor de las ideas de instrucción femenina. Enrique Udaondo, *Diccionario biográfico colonial argentino* (Buenos Aires: Huarpes, 1945), 880; Archivo Histórico de la Provincia de Salta (AHPS) Fondo Zambrano, carp. 12, doc. 10. "Publicación por la prensa del Estado del documento público que otorgó Manuela Martínez de Tineo en donación de bienes para que se establezca el colegio de educandas...", Salta, 1837 Sobre el papel desempeñado por las educadoras en este colegio tras la muerte de la fundadora (1827) y sus vaivenes con el gobierno local y nacional se puede consultar el trabajo de Victoria Cohen Imarch, "Epístolas en busca de un lugar. Las maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX)" *Andes*, 14 (2003), s/p.

que domina la composición. El mismo es coronado por una cruz y bajo sus pies se ubica el cordero místico sobre el libro de los siete sellos en alusión al triunfo de Cristo en el fin de los tiempos. El conjunto central está íntegramente realizado en papel oropel repujado que se combina con un complejo hilado que representa las venas del corazón anatómico y una corona de espinas que lo recubre y que recuerda al sagrado corazón de oropel compuesto con una técnica similar por las monjas de Santa Catalina para la imagen de su santa tutelar (Fig. 3.46). En este cuadro, y en una composición que repite el esquema de las obras anteriores, sobre las caras interiores y abocinadas del marco se disponen distintas estampas ahora enmarcadas por perlas entre las que se intercalan los elementos pasionarios —el pelicano, los dados y la vestimenta de Cristo, una custodia, una bolsa de monedas, la escalera, las pinzas, la esponja, etc.—.

El relevamiento que hemos realizado ha demostrado la existencia de al menos media docena de cuadros relicarios de similares características técnicas, compositivas e iconográficas. Por otro lado, la presencia diseminada de estos objetos entre espacios religiosos bajo el influjo del Monasterio de San José, así como en repositorios y colecciones privadas dotadas de su patrimonio, nos permitiría afirmar que estos cuadros relicarios responderían a una fuerte tradición afianzada en dicho monasterio que propició su reconocimiento, así como el de los objetos allí producidos. La difusión de estos cuadros relicarios desde el espacio monástico se evidencia también en la existencia de otro cuadro del Sagrado Corazón de Jesús procedente de una colección particular con idénticas características al previamente descrito (Fig. 3.47). Este cuadro, en notable mejor estado de conservación, destaca por el trabajo de pasamanería con mostacillas y canutillos para la representación de los elementos referidos a la pasión. A diferencia del cuadro anterior, en el que las reliquias están enmarcadas por un grupo de perlas de forma circular, en este caso resulta posible observar su disposición en el centro de minúsculas flores compuestas por cuentas de colores y dotan de sacralidad al conjunto. Sumado a ello, y con una prestancia que destaca el colorido del cuadro, la pasamanería aquí se hace presente a modo de marcos para las estampas, borlas de flores que penden de los vértices del cuadro, a la vez que componen un pelicano con sus polluelos en uno de sus márgenes.

En este sentido, la existencia de dos cuadros tan similares nos resulta de especial importancia ya que exhibe cómo una misma técnica y práctica fue reproducida y diseminada en torno de un modelo de educación femenina que se expandió a lo largo del siglo XIX. La casi idéntica composición de ambos cuadros muestra cómo las monjas del Monasterio de San José de Córdoba habrían elaborado estos objetos en serie. Lamentablemente, a causa de lo perecedero de su materialidad y del carácter opaco de las fuentes documentales al respecto, nos es imposible saber cuántos objetos similares hubieran sido producidos.³⁸⁴ En cuanto a la devoción que estos dos cuadros representan podemos decir que, al igual que el culto a las reliquias, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús estuvo estrechamente vinculada a la orden jesuita desde el siglo XVIII.³⁸⁵

3. La supervivencia monástica en el siglo XIX. ¿*Laborare est orare*?

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo las monjas elaboraron objetos devocionales en el marco de labores manuales, prácticas cotidianas que se revistieron de un carácter virtuoso y donde materiales de bajo costo se combinaron con otros de especial prestigio para componer una imagen sagrada. Así, estos objetos devocionales, mediante su repetición y la reproducción de la práctica que les dio origen, habrían adquirido un creciente reconocimiento a lo largo de los siglos XVIII y XIX, por el cual habrían atravesado los muros conventuales. Como mencionamos previamente, en la segunda parte de este capítulo nos proponemos analizar diversas prácticas de intercambio —desde los obsequios hasta la enajenación— en la que intervinieron objetos de devoción elaborados por las monjas en contexto monástico y a través de los cuales éstas habrían podido acceder a ciertos beneficios necesarios para su supervivencia. Asimismo consideraremos ciertos casos en los que estos objetos participaron de intercambios que involucraron a laicos y religiosos con el objeto de

³⁸⁴ Al respecto es preciso señalar que existen en la clausura del Monasterio de Santa Catalina algunos cuadros abocinados, así como otros actualmente intervenidos y ubicados en colecciones privadas que proceden de dicho monasterio. Estos datos nos permiten aventurar que dicha práctica también fue realizada en este monasterio aunque no hemos hallado referencias documentales precisas ni pudimos consultar dichas obras de primera mano como para proponer un análisis sobre dichas obras en profundidad.

³⁸⁵ Las pervivencias de cultos ignacianos serán objeto del próximo capítulo, por lo cual esta iconografía así como las obras en cuestión serán retomadas para profundizar en este tema.

evidenciar la extensión y permanencia de estas devociones por fuera de los muros conventuales.

Respecto de los contactos entre el interior y el exterior de los monasterios, oportunamente Lavrin ha señalado que sus porterías fueron considerados como los “pulmones del convento” por ser los espacios por excelencia destinados al intercambio y los negocios donde confluyeron los proveedores de mercancías, los abogados y los síndicos o mayordomos que entregaban el dinero recaudado de las rentas y las limosnas.³⁸⁶ Allí se ubicaba el torno, destinado a propiciar el intercambio de objetos de pequeño y mediano tamaño y por donde Fraschina afirma que acudían los vecinos a retirar “las labores de mano y los dulces que preparaban las religiosas”.³⁸⁷ A pesar de las recurrentes prohibiciones enunciadas en los autos de visita, otros espacios también habrían sido puntos de contacto con el exterior, tales como la taca del Monasterio de San José que analizamos en el capítulo dos; o bien una puerta falsa que conectaba el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba con el exterior y cuyo uso el obispo Moscoso prohibió reiteradamente en 1800 y 1803.³⁸⁸ Estos y otros testimonios son indicios de la cotidianeidad y recurrencia con la cual los intercambios con el exterior fueron una práctica activa y permitieron que una diversidad de bienes, entre los cuales se encontraron los objetos devocionales, literalmente se colara por los huecos de las paredes monásticas.

En el presente apartado nos proponemos caracterizar dos momentos referentes a los intercambios de estos objetos devocionales: la segunda mitad del siglo XVIII y el primer

³⁸⁶ Lavrin, *Las esposas de Cristo...* 195-196.

³⁸⁷ Fraschina, *Mujeres consagradas en...* 166.

³⁸⁸ Acerca de esta taca, en el testimonio conferido durante la visita al Monasterio de San José en 1776 la monja Francisca de San Norberto afirmó que “la puertita del comulgatorio aunque tiene llave por las rendijas ha visto dar algún papelito”. La “puertita” a la que la monja se refiere son las batientes del retablo que se ubicaba en la capilla del monasterio y que, como hemos visto en el capítulo anterior, poseen los retratos de algunas monjas, entre ellas, Magdalena Tejada. AAC, Legajo 59, Auto de visita al Monasterio de Santa Teresa, 1776, Por el otro lado, y en el mismo año con motivo de completar la visita al vecino Monasterio de Santa Catalina, Frías informó al obispo Moscoso que por la puerta falsa las religiosas daban y recibían recados, así como las criadas “tienen muchos tratos y negocios con las de fuera, para vestir de ropas de castilla, cintas y tafetanes, zapatos de taco de palo, camisas, enrisadas, escotes, hebillas de valor, cosas que tanto desdican al carácter de humildes esclavas y recogidas para el servicio y que en estas competencias se causa escandalo, perturbación, mal ejemplo y una inquietud continua en el espíritu de las religiosas.” Agotado por las contravenciones a la clausura, años después el obispo dispuso finalmente tapiar dicha puerta y abrir otra frente al convento de Santo Domingo; donde la mirada exterior y masculina sirviera como mecanismo de control social. AAC, Legajo 9, tomo I, Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776 y AAC, Legajo 9, tomo 2, Auto de Visita al Monasterio de Santa Catalina, 1803.

cuarto del siglo XIX. Estos períodos estuvieron matizados tanto por continuidades como disrupciones en lo que refiere a las prácticas de intercambio de los objetos devocionales. Entre ellas, y con vías a clarificar la presencia y extensión del empleo de objetos devocionales, en primer lugar analizaremos cómo ciertas prácticas de intercambios no monetarias tendientes a estrechar vínculos de reciprocidad —como obsequios— involucraron tanto a monjas como a diversos agentes laicos y religiosos a lo largo del siglo XVIII y del primer cuarto del siglo XIX. Con esto, queremos evidenciar cómo el empleo de estos objetos de devoción, si bien tuvo un lugar destacado dentro de las prácticas espirituales monásticas, no fue exclusivo de estos espacios e involucró a un número de agentes distinguidos que reconocieron su eficacia y cualidades simbólicas. En este sentido, si en los apartados anteriores hemos caracterizado iconográfica y materialmente a algunos de los objetos de devoción supervivientes, aquí el recorrido tendrá por finalidad analizar los intercambios por reciprocidad en los que intervinieron una diversidad de objetos vinculados a las labores manuales monásticas y a través de los cuales las monjas sellaron vínculos con el exterior.

En segundo lugar, y simultáneamente a los intercambios por reciprocidad acontecidos entre el siglo XVIII y primer cuarto del XIX, estableceremos una contraposición entre dos formas de enajenación de objetos devocionales elaborados por las monjas al interior de los monasterios: el primero de ellos, abarcará la segunda mitad del siglo XVIII y referirá puntualmente al modo por el cual estos objetos fueron enajenados por los monasterios bajo la forma de limosna. Estos casos nos permitirán ver cómo estas enajenaciones revestidas de obras pías fueron desplegadas por las monjas para la obtención de un beneficio muy concreto y preciso.³⁸⁹ En contraposición, nuestro segundo momento estará caracterizado por las crisis

³⁸⁹ Cabe en este sentido recordar que la limosna resultó de vital importancia para los monasterios de Nuestra Señora de la Piedad de Buenos Aires y de San José de Córdoba pues, tal como lo indicaban sus constituciones, ambos estaban imposibilitados de tener rentas económicas y por tanto veían en estos donativos la única forma de su sustento. Frecuentemente los libros de cuentas de las capuchinas indican la limosna de una heterogeneidad de bienes, como productos agrícolas o cabezas de ganado, que se recibían con el objeto de su posterior comercialización. Bajo esta forma parecían desdibujarse las prácticas comerciales desarrolladas cotidianamente por las monjas dentro de las cuales las labores de mano no habrían estado exentas de dichas enajenaciones. Baste a modo de ejemplo señalar cómo en 1759 el Monasterio del Pilar de Buenos Aires asentó haber recolectado por limosnas ochenta y tres cabezas de ganado vacuno, doscientas sesenta y ocho ovejas, veinticuatro fanegas de trigo que en total ascendieron a la suma de quinientos veinticinco pesos. AGN, sala IX, Justicia 31-5-8, expte. 801, 1788; AGN, sala IX, Justicia, 31-5-8, expte. 794, 1791. Archivo Monasterio Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, Buenos Aires (En adelante AMNSPZ), Libro de cuentas, 28/12/1758.

económicas que atravesaron los monasterios en las primeras décadas del siglo XIX, contexto en el cual la labor de manos fue desarrollada de un modo constante y organizado ahora sí como una práctica que adquirió las formas de un intercambio monetario tendiente a lograr su sustento económico.

3.a. Circulaciones, obsequios, legados y pleitos por objetos devocionales

En el capítulo dos de esta tesis analizamos cómo entre el interior y el exterior de los monasterios femeninos se desplegaron una serie de intercambios no monetarios, y especialmente vinculados a prácticas de reciprocidad, que involucraron una diversidad de bienes, ya sean objetos piadosos, de prestigio o de uso cotidiano. En el presente apartado nos proponemos demostrar cómo los objetos devocionales elaborados en el marco de las labores manuales e intervenidos al interior de los monasterios también participaron de numerosos movimientos no monetarios que propiciaron su traspaso entre esferas monásticas y laicas.

En relación con los modos en que las imágenes del Niño Jesús, y especialmente los fanales, habrían circulado entre el espacio doméstico laico y los monasterios femeninos es preciso recordar que Schenone señala que estos fanales deben su ingreso a los claustros como parte de las dotes simbólicas que las monjas ingresaban con motivo de su “matrimonio” con Cristo.³⁹⁰ De este modo, y por medio de la educación de niñas y novicias al interior de los conventos, se habría establecido un movimiento de imágenes del Niño Jesús que acompañaron a las educandas en sus aprendizajes. Asimismo, producto de la expansión de esta devoción hacia las esferas laicas, estas imágenes frecuentemente fueron cedidas o

³⁸⁹ AGN, sala IX, Clero 7-1-5. Licencia para limosna en día de toros, 15-11-1767. AMSCS, Lbro de cuentas, “Razón de la plata que va recibiendo el síndico la que por convencimiento de las MM se dedica a la obra del retablo...”, 1766, f. 11.

³⁹⁰ Schenone, “La imagen del Niño Jesús...”. Por otro lado en relación con la comercialización de estas imágenes durante el siglo XVIII y XIX abundan las referencias, pero sólo para dar cuenta de algunos de estos intercambios en nuestra región podemos señalar cómo un niño italiano fue adquirido por las monjas capuchinas en 1753 por el valor de 90 pesos y otro fue remitido por Gaspar Juárez a la beata María Antonia de San José. AMNSP 1749-54; José María Blanco, *Vida documentada de la sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa*, (Buenos Aires: Amarrortu e hijos, 1942): 135-136. Sumado a ello, en 1799 Antonio Letamendi informó a Ambrosio Funes haber comprado dos niños que se dispuso enviarle a Córdoba no obstante hubieran sido solicitados por la Cofradía de San Benito, a quienes consoló “con otros mucho más feos” y aparentemente de factura local. Enrique Martínez Paz, *Papeles de don Ambrosio Funes* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1918): 15-17, 224-228.

legadas mayoritariamente entre mujeres al interior de los grupos familiares como parte de las últimas voluntades asentadas en testamentos.³⁹¹

Más importante para nosotros sin embargo constituye el hecho de que otros objetos de cierta significancia simbólica, como las flores elaboradas por las monjas, parecen haber sido asiduamente obsequiadas por éstas a diversos espacios religiosos. Como ya hemos señalado, tanto en el siglo XVIII como en el XIX las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba obsequiaron respectivamente ramos de flores para decorar andas y estandartes florales a los franciscanos y a las carmelitas de la misma ciudad para que ornaran imágenes de culto en sus iglesias.³⁹² Recordemos, por ejemplo, la afirmación de la monja catalina sor Beatriz de San Pedro Nolasco en 1776 acerca de algunas religiosas que “hacen flores y guardan en el monasterio las cosas de la fiesta de San Francisco”.³⁹³ Asimismo el obsequio de estos objetos también parece haber estado presente en el vecino Monasterio de San José; pues María Theresa de San Ignacio señaló el mismo año que respecto de los obsequios con el exterior “se trata muy poco con esas personas ni hay regalos sino unas flores u cosas de esa especie”.³⁹⁴

Como continuación de la pervivencia y asiduidad de la práctica de intercambio de objetos devocionales adquiridos y de otros elaborados en contexto monástico en el siglo XIX, es interesante señalar que aún en 1825 la monja María Jacinta, capuchina de Buenos Aires, solicitó a Miguel José de Tagle, conocido mercader cordobés, que entregara a las carmelitas de Córdoba diversas estampas del Niño Jesús y demás objetos devocionales junto con “una

³⁹¹ Estudios cuantitativos han demostrado que las imágenes del Niño Jesús fueron las segundas en importancia preservadas en los espacios domésticos después de los crucifijos en las ciudades de Córdoba, Santa Fe y Mendoza durante el siglo XVIII. Daisy Rípodas Ardanaz dir. *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense* (Buenos Aires: PHRISCO-CONICET, 1996). Generalmente existió una inclinación mayor a dejar las imágenes en herencia por rama femenina, posiblemente por el carácter afectivo y piadoso que largamente hemos descripto. Este es el caso de doña Francisca Gregoria Moreno que legó un nicho con un belén a su nieta Gregoria y otro a su nieto Fermín, o de Doña Tomasa Argañaraz que dio a sus sobrinas una frasquera “con todas las figuras de un pesebre que tiene dentro de ella”, o bien, como hiciera Doña Teresa Baigorri quien legó a su sobrina Feliciano una Purísima y un San José y una urnita del Niño Dios que pidió fuese destinada a la iglesia de San Francisco pues debía ser puesto en el Altar de Nuestra Señora de la Purísima “en donde permanecerá para siempre”. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (en adelante AHPC), Protocolos, Reg. 1, 1783, f. 108 r. 24-5-1783; AHPC, 23-8-1792, Protocolos, Reg. 4, 1792, f. 310v; AHPC, Protocolos, Reg. 2, 1798, f.266 r. 6-10-1798.

³⁹² AAC, Legajo 9, Autos de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776; y AAC, Monasterio de Santa Catalina, Microfilm, rollo 6, caja 8 Documentación histórica: Estados de cuentas de síndicos 1759-1869, expte. 2, 1798, ff. 5489 a 5507.

³⁹³ AAC, Legajo 9, Autos de visita a los Monasterio de Santa Catalina, 1776.

³⁹⁴ AAC, Legajo 9, Autos de visita a los Monasterios de Santa Catalina y San José, 1776.

cajita color caramelo [que] es p.^a la Maestra de Sor Juliana la M.^o Sor Manuela del Rosario con el cristo q.^e va dentro”.³⁹⁵ Hasta aquí éste parece ser un mero intercambio de objetos devocionales entre allegadas monásticas, pero al final de su carta la monja agregó que para completar el contenido del cajón “he puesto retacitos de lana p.^a escapularios y de zeda para forrarlos q.^e me parecen no le serán inútiles”.³⁹⁶

En este último caso, la monja combinó el obsequio de objetos devocionales apreciados por su cualidad simbólica, como las estampas, con materiales que les sirvieran a las carmelitas cordobesas para componer mediante las labores manuales otros bienes, como escapularios que, posiblemente serían obsequiados u ofrecidos a cambio de limosnas a sus benefactores. De este modo, si las labores manuales eran un medio para promover la subsistencia en el monasterio y, como señaló Udaondo, muchas de las monjas porteñas elaboraron escapularios para auxiliar espiritualmente a los soldados u obsequiar entre la feligresía, es factible suponer que la misma práctica se hubiera desarrollado entre las carmelitas cordobesas que también elaboraron objetos de devoción de forma reiterada y con ciertas fórmulas que se repitieron.³⁹⁷

Si hasta el momento hemos presentado algunos casos que exhiben la asiduidad del obsequio de objetos devocionales entre monjas y religiosos, en los próximos párrafos nos proponemos presentar brevemente cómo el obsequio de un objeto devocional entre las monjas del Monasterio de Santa Catalina y ciertos agentes laicos habría generado más problemas que compensaciones. Nuestro relato se inicia en 1813 cuando la priora del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba fue acusada por el segundo triunvirato de Buenos Aires de “antipatriótica” por lo inoportuno de un regalo producto de las labores manuales de dicho monasterio. El motivo de su acusación se fundó en la noticia de que las conversas habían mandado sus saludos al coronel don Pedro Barreda –uno de los prisioneros capturados en la batalla de Tucumán– y manifestaron sus respetos por el ejército realista. Este caso, que

³⁹⁵ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 11329, 1825 y UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 11330, 1825.

³⁹⁶ Junto con lo anterior sor María Jacinta envió “la estampita del niño con un corazón sentadito de Sor Juliana, el otro niño de Sor Teresa, el salvador de Sor Manuela y la de mi p.^o San Francisco de mi prima clarita... como reliquia que es recién traída de Roma... a la maestra de Sor Juliana [una] medalla que va en el cajoncito a M.^o Sor María de S.ⁿ José de parte de Sor Josefa recibirá también el rosario”. UNC, SEA, doc. 11329 y doc. 11330.

³⁹⁷ Enrique Udaondo, *Reseña histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires* (Buenos Aires: Talleres gráficos San Pablo, 1945).

ya ha sido presentado por Nieva Ocampo con motivo de señalar las tensiones políticas existentes entre el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba y el gobierno porteño, exhibe un aspecto central para nosotros relativo a la práctica de intercambios de objetos devocionales que aquí nos proponemos deshilvanar.

El caso se torna interesante cuando Rosa, la esclava que había llevado el recado a Barreda, declaró que las monjas le habían enviado al militar realista un ramo de flores como obsequio para dar cuenta de sus atenciones.³⁹⁸ El intercambio de las labores manuales no concluye aquí, pues en su defensa la priora, María Antonia de Jesús, atestiguó que dichos obsequios habían sido realizados en reconocimiento a su carácter de benefactor con las monjas dominicas del Perú. Esta retribución, entregada en un momento bastante inoportuno, señala las asiduas redes e intercambios de noticias que existieron entre los monasterios femeninos no sólo del Río de la Plata sino también del Perú.³⁹⁹

Para justificarse, la priora señaló la cotidianeidad del obsequio realizado a Barreda al declarar que el monasterio también había tenido atenciones similares con el “Señor Coronel Ocampo, cuando vino de general; con el gobernador Pueyrredón y su hermano, cuando estuvo de presidente de la junta; con el señor Saavedra y más acompañados, cuando pasó por esta, y con varios otros”.⁴⁰⁰ La defensa formulada por la priora frente a sus acusaciones de anti-patriotismo exhibe la cotidianeidad con la que el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba realizaba obsequios de flores u otros objetos producto de las labores manuales como signo de reconocimiento a sujetos de primera distinción sin atender a su facción política. Si hasta el momento habíamos señalado como receptores de dicha práctica a algunas órdenes

³⁹⁸ Estos ramos podrían ser similares a algunos que actualmente se conservan en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda y que proceden del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba. Los mismos están cosidos y realizados con los materiales ya descriptos y guardan especial semejanza con los estandartes florales que habían sido elaborados por las mismas monjas (Figs. 3.48 y 3.48.a). Por otro lado, y aunque no tengamos referencias sobre el desarrollo de dicha práctica en contexto local, resulta curioso que la forma de estos ramos guarda una semejanza formal con las palmas que, en territorio novohispano, utilizaron las monjas para los rituales de profesión y muerte. Montero Alarcón, *Monjas coronadas. Profesión...*

³⁹⁹ Baste para ello mencionar la extensa correspondencia intercambiada entre las monjas de Santa Catalina de Córdoba y las de Buenos Aires que puede encontrarse dispersa en su archivo documental. También las monjas de Córdoba intercambiaron novedades con las dominicas de Santiago de Chile y con los dos monasterios dominicos de Arequipa, Santa Catalina y Santa Rosa. Nieva señala que numerosas mujeres del linaje de los Barreda habían profesado en estos dos últimos monasterios. Por otra parte, hay que recordar que numerosos vínculos, acrecentados a lo largo de los siglos, unían desde su fundación a las urbes del Tucumán y sobre todo a la ciudad de Córdoba con el Perú. Nieva Ocampo, “Modernidad y sociedad barroca...”

⁴⁰⁰ AGN, sala X, 4- 7- 2, citado en Nieva Ocampo “Modernidad y sociedad barroca...”, 635.

regulares —como las teresas de Córdoba o los franciscanos de Córdoba y Salta—, ahora incluimos en nuestro listado a ciertos personajes laicos de clara participación política.

La posibilidad de obtener un obsequio procedente de manos virtuosas, como lo fueron estas flores, denotaría no sólo la condición prestigiosa del receptor sino también la apreciación compartida por las religiosas y laicos respecto de aquellos objetos. No es nuestro ánimo abundar en las redes de pertenencia y relaciones de reciprocidad establecidas entre el Monasterio de Santa Catalina y aquellos personajes que, acorde a los vaivenes del período, las monjas hubieran reconocido merecedores de tal don. Nuestro objetivo en cambio consiste en visibilizar cómo las prácticas cotidianas en las que estos objetos habían intervenido a lo largo del siglo XVIII, estuvieron bajo un foco de control mucho mayor al que hubieran esperado en un momento crítico como las primeras décadas del siglo XIX. En este nuevo contexto, las antiguas prácticas y las redes de pertenencia que otrora habían brindado beneficios y numerosas compensaciones eran por entonces motivo de serios conflictos en los que se puso a prueba la reputación de estas mujeres que, en el imaginario de sus contemporáneos, habían gozado de un carácter virtuoso que las distinguía del común de la sociedad.

A lo largo de los casos aquí presentados hemos visto cómo algunos objetos de devoción elaborados por las monjas en el marco de las labores de mano, tales como los ramos florales y escapularios, participaron de relaciones de intercambios no monetarios iniciados por las monjas de las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. Con el objeto de estrechar vínculos y relaciones de reciprocidad con otras conversas, así como con religiosos o agentes laicos, las monjas obsequiaron objetos que dieran cuenta del carácter virtuoso de sus creadoras así como del gesto de reconocimiento a sus receptores como personajes distinguidos o apreciados por aquellas. En este sentido, resulta notorio señalar que no obstante estos objetos carecieran de una materialidad especialmente valiosa en términos económicos, resultaron altamente valorados por sus cualidades simbólicas, ya que fueron capaces de exhibir tanto el carácter moral de sus creadoras como el prestigio de sus destinatarios.

3.b. La enajenación de objetos de devoción bajo la forma de limosna en la segunda mitad del siglo XVIII

Como señalamos más arriba, las reglas monásticas y la literatura devocional compuso un ideal por el cual las labores manuales se convirtieron en una práctica ejemplar. No obstante, desde antaño ésta fue una práctica activa cuya finalidad estaba vinculada al sustento monástico. En este sentido, ya en el siglo XIII Santa Clara postulaba en sus reglas que con las labores manuales las monjas "... podrán ganar de lo que han menester para la vida humana, y serán menos molestas a los bienhechores, porque habrá menester menos limosnas y serán dichosas y bienaventuradas pues en parte comerán del trabajo de sus manos".⁴⁰¹ Este aspecto, frecuentemente olvidado por la historiografía de la vida conventual, exhibe dos dimensiones de una misma práctica: por un lado, el virtuosismo que se desprende de su hacer cotidiano y, por el otro, la posibilidad de vender o de obtener limosnas, que a modo de rédito económico, servirían para el sustento de los monasterios.

De este modo, no resulta aventurado suponer que muchos de los objetos realizados por las monjas respondiesen a encargos de la feligresía y, especialmente, benefactores que entregaran limosnas o bienes materiales en compensación. La cotidianeidad de la práctica de componer imágenes al interior de la clausura y que hubieran sido entregadas por agentes externos al monasterio puede desprenderse de las correcciones que en el auto de visita de 1774 había intentado llevar adelante el deán Pavón en el Monasterio de San José de Córdoba. En ella, y con el objeto de enmendar irregularidades respecto de la posesión de diversos objetos ajenos al monasterio, el vicario mandó:

que no se admitan en la clausura imágenes de santos, ni arcos o cosas semejantes que sean de fuera del monasterio para componerlos, vestirlos o adornarlos sino que si quisiesen los de afuera y tuviesen conveniencia a la comunidad se encargue esta de hacer los ramos y adornarlos, para que se vistan y compongan fuera... Bien entendido de aquí en adelante solo por razón de la labor de manos, para utilidad podran recibir alguna cosa

⁴⁰¹ *Regla de la Gloriosa Santa Clara...* 163.

que hacer y tan solamente mientras se acaba permanecerá dentro de la clausura y acabada se entregara a su dueño.⁴⁰²

Estas palabras muestran que el deán puso de relieve cómo al interior del monasterio existieron una heterogeneidad de objetos e imágenes ajenos a la vida monástica que asiduamente eran entregados por laicos u otras personas externas al monasterio para ser debidamente ornamentados.⁴⁰³ Por otro lado, es preciso señalar que mediante este escrito el deán mandó corregir una práctica frecuente que implicaba la entrada y salida de esculturas y ornamentos ajenos al monasterio y que sólo serían permitidos en tanto se utilizasen para la creación de objetos en el marco de las labores manuales.⁴⁰⁴ Muy posiblemente el trabajo realizado por las monjas para componer estas imágenes hubiera sido retribuido con la entrega de limosnas ya que el deán insistentemente afirmó la necesidad de que las monjas asentaran detalladamente los ingresos monetarios del monasterio.⁴⁰⁵ Lo anterior nos permite evidenciar que entre los principales destinatarios de las labores manuales realizadas al interior del monasterio se encontraban no sólo personajes distinguidos que recibían sus obsequios, sino también la comunidad laica local que los habría adquirido a cambio de una limosna.

La práctica de la enajenación de estos objetos, y que aquí vemos solapadamente bajo la forma de limosna en un intercambio recíproco, hunde sus raíces en una larga tradición. Tal es así que la misma santa Teresa en sus constituciones enunciaba: “Háse de vivir de limosna siempre, sin ninguna renta.... sino ayúdense con la labor de sus manos, como hacía san

⁴⁰² AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224, Auto de visita del deán Pavón, 1774 (Posteriormente suprimido por Moscoso). Asimismo, Cohen Imarch señala la frecuente recurrencia al encargo de mercaderías por las monjas carmelitas a José Miguel de Tagle, comerciante cordobés que estuvo asimismo afincado en Potosí y cuyas cuatro hijas habían profesado en ambos monasterios de Córdoba. Victoria Cohen Imarch “Encargár, cultivar lazos, configurarse. Cartas de monjas a José Miguel de Tagle”, *Revista de Lengua y Literatura*, 35 (Julio 2016): 15-29.

⁴⁰³ Sumado a ello el deán mandó que se removiesen los depósitos que había en el monasterio de vestidos, ropas y otras cosas “que por esta vía hayan puesto las gentes de afuera”. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224, Auto de visita del deán Pavón 1774, It. 19.

⁴⁰⁴ Baste para ello señalar cómo en el Auto de visita siguiente esto parece no haber sido corregido; pues en el vecino Monasterio de Santa Catalina de Siena hubo acusaciones cruzadas entre las monjas sobre que las criadas se disfrazaban y vestían ropas de señoras del siglo. AAC, Legajo 9, Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina, 1776.

⁴⁰⁵ En sus palabras el deán afirmó que “puedan tener las religiosas algún mas tiempo para la labor de manos y ocurrir por este medio a la pobreza del monasterio como asi mismas” con lo cual confirmó los horarios en los cuales las monjas debían destinarse a dicha tarea. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 224, Auto de visita del deán Pavón 1774, It. 36.

Pablo”.⁴⁰⁶ Más aún la santa especificó que éste trabajo “No sea en labor curiosa, sino hilar o coser... No cosas de oro ni plata. Ni se porfíe en lo que han de dar por ello, sino que buenamente tomen lo que les dieren; y si ven que no les conviene, no hagan aquella labor.”⁴⁰⁷ Así, junto a las habituales limosnas solicitadas por los limosneros designados con licencia, las monjas habrían ofrecido a sus benefactores una serie de bienes factibles de ser enajenados y a cambio de los cuales éstos ofrecerían una suma simbólica en compensación.⁴⁰⁸ Resulta interesante notar que la misma santa Teresa insiste en que no se fije un valor monetario o precio del trabajo de manos, sino que éste sea a cambio de lo que los benefactores ofrecieran libremente y en caso de considerar que éste no resulta un intercambio conveniente que abandonasen dicha práctica.

Parece que estas ideas impactaron en las monjas Catalinas pues, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, los libros de cuentas y gastos de los monasterios de la orden en Córdoba y Buenos Aires exhiben un reiterado apunte de ingresos asentados como “labores de mano”.⁴⁰⁹ Evidentemente, el intercambio habría resultado beneficioso. A continuación veremos cómo las labores manuales vendidas a partir de 1766 en el Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires tuvieron por objeto perseguir un único fin: adquirir un retablo. La elaboración de objetos producidos en el marco de esta actividad fueron parte de una estrategia premeditada que no tuvo por objeto el sustento cotidiano del monasterio sino más bien, la posibilidad de afrontar un gasto excepcional.

Nuestra historia comienza con una anotación de 1766 de Francisco Antonio Goycochea, síndico del Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires, quien asentó en el libro de cuentas –junto con ciento treinta pesos de la limosna del día de toros y ciento treinta

⁴⁰⁶ Teresa de Jesús, *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*. (Barcelona, Red, 2018); cap. 3 de lo temporal, 10-11.

⁴⁰⁷ Teresa de Jesús, *Constituciones que la madre Teresa...* 10-11.

⁴⁰⁸ Es preciso señalar que estas entregas y limosnas no se habrían dado del mismo modo que un intercambio mercantil, pues, como ha señalado Bourdieu la idea de limosna recubre siempre una relación económica que no es explicitada. El autor refiere a esta omisión como un tabú imperante respecto de la enunciación del valor económico en los intercambios establecidos por instituciones religiosas. Con lo anterior nos queremos referir a que los bienes entregados por las monjas a los laicos difícilmente hubieran tenido un precio fijo. No obstante consideramos que esta entrega implicó una contraprestación monetaria y por lo tanto se trató de una enajenación encubierta. Más aún lo anterior puede ser corroborado cuando notamos que en los libros de cuentas dichos intercambios fueron asentados tanto bajo el término de “labor de manos” o “limosna”, mientras que en otros casos esta barrera parece haber sido vencida con menciones tales como “venta por labor de manos”. Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama, 1997), 164.

⁴⁰⁹ AMSCS, Buenos Aires, Libro de cuentas.

y nueve pesos más por la venta de objetos de plata— el ingreso de cien pesos por la venta de un palio “y varias costuras que se han hecho en esta sala de labor”.⁴¹⁰ En este sentido, fue en 1766 cuando las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires, con el objeto de dotar a su iglesia monástica de un nuevo retablo, organizaron una recolección de limosnas el día de corrida de toros, enajenaron objetos de plata y objetos litúrgicos por ellas elaborados. Conscientes de la cuantiosa necesidad de dinero que necesitaban conseguir, en 1768 la priora dominica escribió una carta al obispo y al rey en la que solicitó su auxilio con una limosna para subsanar la pobreza de su iglesia monástica, que llevaba por entonces más de veinte años de haber sido fundada y aún no poseía un retablo mayor.⁴¹¹ A pesar de sus súplicas, el rey parece haber considerado de mayor gravedad el estado del monasterio de capuchinas pues en 1769 realizó una donación de doce mil pesos para refacción de celdas y la reconstrucción de la iglesia.⁴¹²

No obstante, las monjas dominicas no se dieron por vencidas: A partir de entonces, y a pesar de que no contaran con la ayuda del patronato real, estas mujeres buscaron afrontar el costo del retablo por sus propios medios. Según apuntó el síndico del Monasterio de Santa Catalina bajo la rúbrica de la “Razón de la plata que va recibiendo... que se dedica a la obra del retablo que se ha de hacer”, el dinero ingresado por las prendas litúrgicas vendidas a partir de 1766 fue destinado por las monjas para la construcción del retablo mayor de su iglesia monástica que sería realizado por el tallista vasco Isidro Lorea.⁴¹³

⁴¹⁰ AMSCS “Razón de la plata que va recibiendo el síndico la que por convencimiento de las MM se dedica a la obra del retablo que se ha de hacer...”, 1766 f. 11. Cfr. “Estado o graduación de rentas y gastos anuales que se considera producen los censos del monasterio”, 1766, f. 1. Un palio es un dosel de tela lujosa que se colocaba sobre un armazón de cuatro o más varas largas que se empleaba para exponer una custodia, alguna imagen religiosa o una persona importante en una procesión religiosa u otra ceremonia. De las limosnas expresadas, el monasterio obtuvo 130 pesos de la recolección del día de toros, 100 pesos de las labores de mano y 25 pesos de un benefactor. A continuación el síndico apuntó el gasto de 200 pesos en la hechura del retablo. AGN, sala IX, Clero 7-1-5. Licencia para limosna en día de toros, 15-11-1767.

⁴¹¹ AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 180, carta de 11/08/1768. Es posible que para entonces el retablo ya hubiera sido encargado a Isidro Lorea, pues el monasterio había iniciado sus pagos dos años antes.

⁴¹² Según la abadesa María Seráfica en carta al rey, la situación de la iglesia del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar era realmente penosa pues “lo que se nesecita es echarla avajo porque nues mas que una cueva de ratones que andan como conejos y se comen los ornamentos y por los altares corren a tropas y nos tiene vien affligidas por el mucho daño que nos asen y por nuestra pobreza no tenemos como remediar los daños”. La descripción sobre la destrucción de ornamentos y la presencia de plagas en la iglesia sin duda deben haber generado una consternación que motivó la particular limosna del rey de doce mil pesos. AGI, Audiencia de Buenos Aires, Legajo 305.

⁴¹³ AMSCS “Razón de la plata que va recibiendo el síndico la que por convencimiento de las MM se dedica a la obra del retablo que se ha de hacer...”, 1766 f. 11. Cfr. “Estado o graduación de rentas y gastos anuales que se

El retablo en cuestión, similar al mayor de la iglesia de San Ignacio realizado por el tallista pocos años antes, consiste en un cuerpo principal con tres calles con nichos divididas por columnas corintias (Fig. 3.49). La planta levemente cóncava del banco contrasta con el juego de volúmenes del cuerpo central: dos calles laterales en esviaje en retroceso y un cuerpo central poligonal se conecta mediante una unidad ornamental con el sagrario y expositorio exentos del bloque. El juego de volúmenes, típico de los retablos de Lorea, queda acentuado por la compensación entre el movimiento del cuerpo central y la planta en sentido opuesto. Este movimiento de los retablos barrocos es reforzado en su entablamento tripartito.⁴¹⁴ La composición es rematada por volutas que flanquean el ático convexo en cuyo nicho se ubica una escultura de la santa titular.

Para pagar un retablo de esta envergadura, las dominicas porteñas se dispusieron a echar mano de todos los recursos que les fueran disponibles: organizaron rifas, vendieron objetos de plata, solicitaron el auxilio del obispo y el rey en tanto patronos reales y extremaron sus recursos mediante el trabajo de sus manos mediante la elaboración de objetos de devoción que vendieron a través de su torno.

En los años sucesivos –y en contraposición a los asientos precedentes– entre 1769 y 1771 los libros de cuenta asentaron sistemáticamente un ingreso monetario que osciló en torno de los doscientos pesos anuales “por costuras de la sala de labor” y que, junto con el ingreso de réditos y limosnas, fueron aplicados anualmente al pago del tallista Lorea.⁴¹⁵ Es

considera producen los censos del monasterio”, 1766, f. 1. Tanto Schenone como González coinciden en señalar que el retablo debe haber sido realizado previo a 1770, efectivamente, a través de los libros de cuenta podemos precisar esta fecha en torno de 1766, pues desde entonces el monasterio se dispuso comenzar su pago con doscientos pesos. González ha señalado que Isidro Lorea, oriundo de Navarra, ejerció su profesión como tallista desde 1750 en la ciudad de Buenos Aires. Además se dedicó a la actividad industrial y al comercio. Ricardo González, “Arte y cofradías. Los signos de la unión” (Tesis doctoral en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2005), 243-245. Disponible en línea: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1357>; Héctor Schenone, “Retablos y púlpitos”, en *Historia del Arte en la Argentina. Desde los comienzos hasta fines del siglo XVIII* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1982), vol. 1, 213-276.

⁴¹⁴ Schenone, *Retablos y púlpitos...* 243-45

⁴¹⁵ En 1766 se asienta el pago de doscientos pesos por la “hechura del retablo mayor” los cuales se obtuvieron de “Siento y treinta p.^s que se juntaron en el día de toros que aplicó el Monasterio a dha obra” y de “sien p.^s que juntaron de un palio que se vendió y varias costuras que se han hecho en la sala de labor en estos meses” como hemos mencionado más arriba; en 1768 se indica que quedaron mil pesos “a réditos con la plata de las alagas que se vendieron y limosnas que se juntaron para el retablo de modo que al presente no ay para la obra del retablo mas que mil pesos que estan a réditos por tres años”. AMSCS, Libro de cuentas “Estado o graduación de rentas y gastos anuales que se concidera producen los sensos del monaterio de madres de Santa Cathalina de Sena...”, 1766; AMSCS, Libro de cuentas, “Razón de la plata que va recibiendo el sindico...”, 1766; AMSCS,

curioso notar cómo en los años precedentes a estas fechas el ingreso por labores de mano no fue ni significativo ni continuo. En este sentido, a falta de un asiento sobre el pago total del valor del retablo, y junto con las menciones dispersas entre 1766 y 1791 relativas al retablo en los libros de cuentas, entendemos que el monasterio habría realizado su pago en sucesivos desembolsos anuales hasta cancelar la suma total de su valor en torno de 1790.⁴¹⁶ Sumado a ello, y si tenemos en cuenta que el encargo del retablo habría sido iniciado en 1766 y los libros de cuenta exhiben al menos desde 1769 insistentemente un ingreso cuasi constante por las labores de mano y por réditos aplicados a esta obra, es factible suponer que éste habría sido pagado en cuotas a lo largo de poco más de una veintena de años. De este modo es preciso señalar que habría sido gracias a la diferencia de dinero obtenido como producto de las labores de manos que las monjas pudieron convertir este cuantioso gasto en una suma que se volvió asequible para la economía monástica. Así, la sumatoria de ingresos por réditos, limosnas y venta de labores permitió afrontar tanto la subsistencia del monasterio como un gasto por demás elevado para su economía cotidiana.

Libro de cuentas, "Cargo que haze el Monasterio de S^{ta} Catalina de Sena de esta ciu.^d a su síndico...", 1768. En 1769 se asienta que "noventa pesos un real [fueron] entregados a D.ⁿ Isidro Lorea para el completo de los 200 que se le dieron a cuenta del retablo", AMSCS, Libro de cuentas. Ese mismo año los montos adquiridos por el monasterio cercanos al valor de los doscientos pesos se compusieron de 91 pesos ingresados por la sala de labor y 100 pesos de réditos cobrados por censo a Damiana de Acasusso, por entonces a cargo del patronato de San Nicolás de Bari y San Isidro, que hemos analizado en el capítulo 1. En 1770 se recibieron 50 pesos de la sala de labor y 211 pesos de limosnas de benefactores entre los cuales se encontraba el obispo Manuel Antonio de la Torre. AMSCS, Libro de Cuentas, "Cuenta de los réditos que se cobran de los fondos y dotes de las religiosas de este monasterio como asimismo de las limosnas y demás que se recibe desde el día 14 de abril de 1769 que entró de Priora la Madre soror Maria Antonia del Corazón de Jesús", 1769. Los trienios comprendidos entre 1772 y 1789 no han podido analizarse en detalle porque la información de los libros de cuentas es fragmentaria, no obstante tanto en 1790 como en 1791 el monasterio asienta haber recibido doscientos pesos de réditos aplicados a la obra del retablo que serían parte del pago de Isidro Lorea: "Rvi. de D.ⁿ Isidro Lorea el redito de doscientos p^s. Pertenecientes al retablo del altar mayor". AMSCS, Libro de cuentas, "En este libro se apuntan los réditos y limosnas que por entradas recibe como pertenecientes a las dotes de las religiosas...", 1790.

⁴¹⁶ Si tomamos como años pagaderos las fechas comprendidas entre 1766 y 1791 a razón de doscientos pesos anuales podemos suponer que el costo total del retablo osciló en torno de los 5000 pesos. Sumado a ello, si consideramos que los retablos laterales de la iglesia de San Ignacio de Buenos Aires dedicados a la Virgen de las Nieves y la Virgen Dolorosa habían sido valuados por el tallista en 2700 pesos cada uno; 5000 pesos por un retablo mayor no era una suma elevada. González, *Arte y cofradías...* 341. Aparentemente el pago del retablo de la iglesia monástica de Santa Catalina se habría concretado en doscientos pesos anuales que las monjas habrían ido devengando sucesivamente del valor total. AMSCS, Libro de cuentas "En este libro se apuntan los réditos y limosnas que por entradas recibe como pertenecientes a las dotes de las religiosas de su dotación en este Monasterio de NM S^{ta} Catalina de Sena y corre desde 31 de agosto de 1790 siendo misma priora de él la M^o María Luisa de Santa Ana", 1790.

No es nuestro objetivo hacer un estudio económico de las cuentas del monasterio, sino más bien resaltar cómo la venta de labores manuales fue la que permitió a las monjas pagar al tallista el valor de un costoso retablo. Así, en la medida que este ingreso se habría acercado a un monto anual acordado con el tallista bastó para solventar el gasto destinado a la dotación del retablo que tanto preocupó a las monjas, al tiempo que sus habituales ingresos por rentas permitieron su sustento cotidiano. Lo analizado hasta aquí nos pone frente a una estrategia desplegada por las monjas para adquirir un bien que para su economía cotidiana habría sido inalcanzable. Así, las monjas decidieron valerse sistemáticamente de su propio trabajo manual para solventar a lo largo de dos décadas el pago de la construcción del retablo mayor de su iglesia. Desde nuestra perspectiva las estrategias desplegadas por las monjas en torno de la enajenación de sus labores de mano exhiben cómo unos objetos fueron útiles para solventar la adquisición de otro, claramente de mayor envergadura y prestigio pero sin los cuales aquel no podría haberse obtenido.

3.c. El trabajo de las labores de mano y el sustento monástico

Como hemos visto hasta aquí, en los casos analizados para la segunda mitad del siglo XVIII el producto de las labores manuales fue enajenado con vías a la obtención de beneficios puntuales, como lo hicieran las monjas de Santa Catalina de Buenos Aires respecto del pago de un retablo. Será objeto de las próximas páginas analizar cómo, a lo largo del siglo XIX, estas labores manuales participaron crecientemente en intercambios mercantiles promovidos desde los espacios monásticos de Córdoba y Buenos Aires. Antes de ello, y para comprender cuáles habrían sido las causas que motivaran su enajenación, resulta preciso realizar una breve contextualización en relación con los cambios atravesados en materia económica y social al interior de los monasterios femeninos en el período revolucionario e independiente.

Este tema ha sido prolíficamente analizado por autores como Nieva Ocampo, Mayo y Peire, quienes han demostrado cómo, en las décadas de 1810-1830, los monasterios vieron

alterada casi por completo la forma de su sustento económico.⁴¹⁷ Los antecedentes de estos cambios deben remontarse hacia fines del siglo XVIII cuando, en el marco de las reformas borbónicas, la corona emprendió en la península un proceso de desamortización eclesiástico cuya pretensión última, como afirma Levaggi, fue quebrar el poder temporal de la Iglesia.⁴¹⁸ Para ello la corona intentó llevar a cabo la liquidación de capellanías, obras pías, cofradías y propiedades a partir de 1804 en América.⁴¹⁹

Sumado a ello, la situación durante el período revolucionario entre los monasterios de Buenos Aires y Córdoba parecen ser bastantes disímiles tanto en materia económica como en los vínculos establecidos con los gobiernos de turno. Si bien este tema excede nuestra perspectiva, es preciso señalar algunos aspectos para comprender qué sucedió en estas décadas al interior de los monasterios cordobeses. Mientras para el período revolucionario Fraschina señala la cooperación de las monjas catalinas de Buenos Aires con la causa revolucionaria; en la mediterránea ciudad de Córdoba esta colaboración no parece haber resultado tan prolífica.⁴²⁰ Sumado a ello, los crecientes conflictos suscitados a fines del

⁴¹⁷ Baste señalar que sólo el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba administró el 48% del dinero circulante a censo de la ciudad. Guillermo Nieva Ocampo, "Modernidad y sociedad barroca: la revolución independentista en Córdoba del Tucumán y el Monasterio de Santa Catalina", *Hispania Sacra*, LXVI, 134 (2014): 621-659. Carlos Mayo y Jaime Peire, "Iglesia y crédito colonial. La política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)", *Revista de Historia de América*, 112 (1991): 149.

⁴¹⁸ Abelardo Levaggi, "La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata", *Revista de Historia de América*, 102 (1986): 7-19. Parte de las reformas borbónicas tuvieron por objeto la aplicación de la vida común al interior de los conventos y monasterios regulares, impacto que resultó tan tardío como poco aplicable en el Río de la Plata. Para el caso de los monasterios de Buenos Aires, Fraschina señala que hubo poco que corregir durante período colonial ya que la vida en comunidad se cumplió desde tiempo atrás. Como prolongación de estas pretensiones borbónicas, las reformas rivadavianas transformaron aún más la vida al interior de los monasterios porteños pues posibilitaron la exclaustración de monjas y suprimieron sus jerarquías mediante la eliminación de las distinciones por velos entre las monjas. Alicia Fraschina, "Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica 1750-1865: Cambios y continuidades", *Hispania Sacra*, LX, 122, (julio-diciembre 2008): 445-466.

⁴¹⁹ Fue recién durante los gobiernos independientes que las políticas borbónicas en materia eclesiástica se concretaron, al menos parcialmente con las medidas desamortizadoras emprendidas por Bernardino Rivadavia con el decreto promulgado el 28 de noviembre y la ley del 21 de diciembre de 1822. En éstas se dispuso que el capital de las capellanías fuera redimido en billetes del fondo público. Lo anterior equivale a decir que las capellanías, laicas y eclesiásticas, existentes en la provincia de Buenos Aires quedaron desde entonces adscritas a los fondos del Estado. Natalia Stringuini "Ideología del proceso de desamortización eclesiástica. El caso de las capellanías" *Iushistoria*, 4, 4 (2011): 147-182.

⁴²⁰ Asimismo Fraschina señala que durante este período las catalinas y las capuchinas de Buenos Aires recibieron sucesivas limosnas que habrían colaborado en su sustento. En 1822 Bernardino Rivadavia, en el marco de las ya conocidas reformas eclesiásticas, determinó la necesidad de que las monjas de Buenos Aires exhibieran todos sus libros de cuentas para su correcta administración. Mientras tanto, en Córdoba la situación no hizo más que empeorar, pues como afirma Nieva Ocampo, las monjas se vieron presionadas por los gobiernos revolucionarios para ceder parte de sus bienes, toda vez que transformase el régimen interno de la

XVIII en el plano local cordobés en torno de la irregularidad en la administración de las rentas monásticas –censos, capellanías, obras pías–, la numerosa cantidad de censos incobrables y de propiedades rurales y urbanas que las monjas se veían imposibilitadas de gobernar correctamente, conllevaron a una creciente crisis económica al interior del monasterio. Esta inestabilidad se evidenció en el último cuarto de siglo de modo reiterado en sus libros de cuentas.⁴²¹

Por su parte, Nieva Ocampo apunta cómo las cuentas del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba exhibieron un progresivo deterioro económico para el período de 1808-1815. Este deterioro se vio acrecentado en el período de 1815-1823 debido a una drástica reducción de las ingresantes y del dinero de las dotes, vital para su sustento. La crisis se profundizó en la misma década y se prolongó hasta 1830 con las sucesivas solicitudes de los gobiernos provinciales del aporte de dinero, como contribuciones forzosas, para las causas revolucionarias y de enfrentamiento interno que aquejaron a la provincia.⁴²² Así, lejos de su otrora prosperidad, este monasterio experimentó un continuo declive de sus rentas y de su capacidad de reclutamiento.

Un empobrecimiento similar parece haber sufrido el Monasterio de San José, aunque el número de ingresantes no mermó como en el caso de sus vecinas. Para el mismo período y

comunidad religiosa. Cfr. Fraschina, *Mujeres consagradas en...*Nieva Ocampo, "Modernidad y sociedad barroca...".

⁴²¹ A diferencia de lo acontecido en los monasterios porteños, en Córdoba muchas de las prácticas que los borbones consideraron perniciosas para la comunidad habían sido evidenciadas por Frías en su visita de 1776 y luego remarcadas por el obispo Moscoso en 1800 y 1803. Los principales puntos a corregir correspondieron a la presencia de criadas enclaustradas y de niñas al cuidado de monjas. En parte como respuesta a estos problemas surgieron las fundaciones de colegios para niñas educandas llevadas a cabo por san Alberto en 1782, seguido de la exclaustación de criadas del monasterio. AAC, Legajo 9, Monasterio de Santa Catalina, tomo I y II.

⁴²² Esta práctica parece haber sido habitual pues a fines del período colonial fue frecuente la solicitud de dinero a los monasterios para colaboración con la metrópoli. Nieva Ocampo señala que en 1812 el Primer Triunvirato solicitó al gobierno de Córdoba un plan de contribución de hombres y dinero para el ejército y en respuesta los miembros del cabildo local incluyeron en él a los conventos y monasterios de la ciudad, los cuales debían contribuir con un quinto de las rentas de sus capitales dados en censo. Al año siguiente, una solicitud similar fue realizada al Monasterio de Santa Catalina y que su síndico García Posse rechazó, por el vínculo existente con las elites de Salta, Tucumán y Córdoba de claro tinte regalista. En 1815, Carlos María de Alvear solicitó la entrega del patrimonio que las instituciones religiosas reservaban para las fábricas de las iglesias Mayores, con motivo de sostener la campaña militar contra José Gervasio Artigas. Sin embargo, el autor señala que mayores fueron los requerimientos de 1827, 1829 y 1831. Los primeros respondieron a las contribuciones forzosas exigidas por el gobernador de Córdoba, Juan Bautista Bustos, seguidas de las demandadas por José María Paz. Nieva Ocampo, "Modernidad y sociedad barroca...": 621-624. Sobre las enajenaciones de objetos de plata a iglesias y monasterios de Córdoba en 1829 puede consultarse UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 11415. La incorporación de objetos de plata procedentes de espacios religiosos sin especificar a los fondos de las Provincias Unidas del Río de la Plata puede ser ejemplificado en AGN, sala X, Hacienda, 8-3-1, 1814.

con motivo de profesar en dicho convento, la novicia María Luisa Olmedo señaló que la “riqueza de ornamentos [era] incompatible con esta pobreza primitiva”.⁴²³ Evidentemente la profesante percibía la contradicción entre la presencia de bienes, imágenes de culto y devoción barroca que tiempo atrás habían servido para exhibir las riquezas del monasterio y la actual situación por la cual, en pleno período revolucionario, estos espacios atravesaron un lento pero sostenido proceso de desestabilización social y económica.

En 1814, con el objeto de exhibir la precaria situación del culto bajo su gobierno, la priora del Monasterio de San José de Córdoba escribió al gobierno. En dicha carta informó la insuficiencia de fondos para sufragar los gastos del culto a la Virgen del Carmen, como consecuencia de la suspensión de licencias para pedir limosna en las que dichas monjas carmelitas basaron su sustento. Asimismo, la monja explicó que “ayudada de la labor de manos de las religiosas, como lo hace y es notorio, habrá bastante para tan digno objeto”.⁴²⁴ Esta referencia exhibe cómo, en este contexto de crisis económica, las monjas se volcaron hacia la labor de manos para adquirir una suma de dinero que hiciera una diferencia —que aunque pequeña sería suficiente— para solventar los gastos del culto monástico. Lo anterior exhibe cómo, una vez envejecidas ciertas estructuras de beneficencia —en parte consecuencia de la crítica situación que atravesaron las provincias por estos años y de la acusación que pesó sobre las monjas de sobrecargar la caridad de la feligresía—, las monjas afianzaron el trabajo de sus manos para garantizar su supervivencia y la de sus cultos.

Respecto de la relación entre la subsistencia monástica y el trabajo de las labores de manos no resulta sorprendente señalar que, tal como se evidencia en el epígrafe de este capítulo, ésta no fue práctica novedosa sino que más bien fue una posibilidad que siempre estuvo en el imaginario de las monjas. Sumado a las referencias sobre este tema que hunden sus raíces en los modelos marianos, la misma santa Teresa recomendó a las monjas que se valiesen del trabajo de sus manos, así como el jesuita Antonio Núñez sugirió que lo emplearan “para ayudar a vuestro vestuario y sustento”.⁴²⁵

Como hemos visto a lo largo de las páginas precedentes, las labores manuales en los monasterios femeninos de Córdoba y Buenos Aires fueron una práctica que a lo largo del

⁴²³ Family Search, Archivos eclesiásticos, Convento de Santa Teresa, 1796-1872, 202-204 (en línea).

⁴²⁴ Family Search, Archivos eclesiásticos, Convento de Santa Teresa, 1796-1872, expte. 40, Carta de la Priora Theresa de Jesús. “Acerca de la suspensión de Cofradías” 30/01/1814, f. 182.

⁴²⁵ Núñez, *Distribución de las obras ordinarias...* 136-140.

siglo XVIII se había realizado con fines contemplativos y para exhibir el carácter virtuoso de las monjas. En contraposición, en las primeras décadas del siglo XIX esta práctica se convirtió en una actividad vital para garantizar el sustento del género femenino y, en lo que a nosotros respecta, de los monasterios. En este sentido, y si recordamos que las labores manuales habitualmente se habían realizado de modo fragmentario entre los oficios y las prácticas contemplativas, a partir de la década de 1820 esta práctica cobró mayor importancia que otras actividades cotidianas desarrolladas al interior del monasterio.

Así, y al haber reconocido que el tiempo que las monjas de Santa Catalina de Buenos Aires dedicaron a la labor de manos era excesivo, en la visita realizada al monasterio en 1823 el gobernador del obispado Mariano Zavaleta indicó que

Instruidos que en las obras de labor de manos se ocupa mucha parte de la mañana y tarde, reducimos su tiempo a una hora por la mañana y otra a la tarde, dejando alargar la lectura o conferencia entre las mismas religiosas y en voz baja sobre lo que se tiene leído⁴²⁶

Consecuentemente Zavaleta mandó a las monjas limitar la cantidad de horas asignadas a dicha práctica acorde a lo estipulado por la regla de la orden, e insistió en que se notificara a todas las religiosas sobre dicho punto. El aumento de tiempo dedicado a las labores manuales a principios del siglo XIX habría tenido por objeto la elaboración de una mayor cantidad de bienes que pudieran ser enajenados para garantizar la subsistencia monástica. Sin embargo, el visitador, aun cuando debía ser consciente de este punto y de las necesidades económicas del monasterio, se mantuvo firme respecto de la forma en que debía desarrollarse la vida conventual sin verse perturbada por los asuntos materiales. Como alternativa, el visitador recomendó que las monjas no sólo se dedicaran a su trabajo o a recibir limosna del gobierno, sino que también deberían hacerlo de sus propios familiares:

Como a pesar de los esfuerzos del actual gobierno de la provincia para proporcionar a esa comunidad religiosa fondos de que subsistir reparando las quiebras de sus capitales... es preciso que las religiosas se auxilien de su industria, de... sus parientes y otros allegados...⁴²⁷

⁴²⁶ AGN, sala X, Culto 4-8-4, 1823.

⁴²⁷ AGN, sala X, Culto 4-8-4, 1823.

Este último punto resulta curioso si recordamos que uno de los aspectos que justamente el gobierno insistió en evitar era el hecho de que los monasterios resultaran gravosos para los benefactores. Pareciera que si bien esta cuestión era considerada un problema, a los ojos del visitador sería peor ver que estos reductos femeninos descuidaran su principal función en la sociedad: el carácter de intermediarias virtuosas. A continuación y con miras a proponer alternativas en los gastos cotidianos del monasterio, Zavaleta propuso una mejora en la administración de los recursos y de los ingresos con el fin de corregir excesos innecesarios:

Es de necesidad suspender las franquezas de una caridad que agobia a las mismas que la ejercitan, obligándolas a los recursos extraordinarios a que necesitan valerse buscando la caridad de otros... Mandamos pues que se sobresea de la contribución de comida a las personas de afuera agregadas y a otras cualesquiera... ciñendo los gastos a lo interior y al alimento del capellan y criados⁴²⁸

El informe de Zavaleta tras su visita al Monasterio de Santa Catalina exhibe una serie de continuidades y modificaciones con respecto de los vínculos con el exterior realizados desde el monasterio que repasaremos brevemente. Por un lado resulta evidente la permanencia de prácticas de caridad, como la entrega de alimento, que, a pesar de la extrema necesidad de las monjas y de la reiterada prohibición de que mantuvieran contactos con personas del exterior, se permanecieron constantes al menos desde mediados del siglo XVIII como un modo de sellar relaciones y de exteriorizar la virtud de dichas mujeres. Frente a la precaria situación del monasterio en 1823, el visitador mandó suspender dichas acciones caritativas por ser una práctica que económicamente resultó ser insostenible. Así, se hizo explícita una tensión entre valores cristianos: la caridad y la humildad parecieron entrar en contradicción con la auto-preservación de una identidad virtuosa que fue preciso proteger.

En segundo lugar, lo enunciado por el visitador nos brinda información sobre algunos cambios en las valoraciones de las labores de mano al interior del monasterio: en los albores del siglo XIX, dichas labores no se presentaron solamente como una actividad virtuosa con miras a la trascendencia sino que, a sus antiguos sentidos simbólicos, se adosaron los relativos a una función práctica; ya que como afirmó Zavaleta éstas fueron consideradas

⁴²⁸ AGN Sala X, Culto 4-8-4, 1823.

como un trabajo necesario para el sustento del monasterio. Sin embargo, en contraposición a los postulados que reconciliaban la labor de manos con la elevación espiritual, a los ojos del visitador trabajar no era orar. De este modo, la limitación en la cantidad de horas dedicadas a dicha práctica, aún a sabiendas de que resultaba vital para el sustento del monasterio respondería a que en el imaginario del visitador las monjas tenían por principal función dedicarse a la elevación espiritual.

Así, las labores manuales sólo podían tener lugar en la vida monástica como una actividad minoritaria en tanto su principal función era ser esposas de Cristo e intermediarias entre Dios y los hombres. Este ideal de mujer trascendente comenzó a resquebrajarse cuando la asiduidad del trabajo manual evidenció las necesidades básicas y concretas a las que las monjas estuvieron expuestas. Esta penosa necesidad sin duda actuó en desmedro del carácter inmaculado y virtuoso que se presumía de las monjas. Sin la ayuda necesaria del gobierno ni del obispado, y coartadas sus libertades que las instaba a sustentarse de su trabajo, como lo hiciera san Bernardo, santa Teresa o el jesuita Núñez, las monjas se enfrentaron a posibilidades muy limitadas para garantizar su sustento.⁴²⁹

Algo similar en relación con los conflictos en torno de la cantidad de horas diarias destinadas a la labor de manos aconteció en el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba en 1829. En una carta al provisor del obispado, la priora indicó un listado de todos los cambios que había dispuesto en la administración del monasterio sin haber solicitado el consentimiento de las Madres de Consejo. Entre ellos, señaló que había ampliado la sala de labor para brindar mayor comodidad a las religiosas y que había implementado su trabajo en forma diaria con excepción de los días de visitas, confesión y del oficio de la misa por la mañana. Es decir que, si bien la priora intentó no alterar las actividades contemplativas de las monjas, el aumento en las horas de labor fue notable pues

las veces que rezamos el salterio o los salmos penitenciales, según los tiempos que señala la constitución, mientras duraba este rezo quince o

⁴²⁹ Esta limitación, a su vez, exhibe la sucesiva pérdida de autonomía atravesada por los monasterios entre el último cuarto del siglo XVIII y el primer cuarto del XIX. Al control cada vez más notable por el clero secular se sumaron entonces las presiones de los gobiernos civiles, ávidos por controlar y abastecerse de las antiguas riquezas que los monasterios femeninos habían atesorado.

veinte días se suspendía la sala de labor, mas yo dispuse que en la misma sala de labor se rece en lugar de lo que se reza en ella diariamente.⁴³⁰

Lo anterior implicó una alteración importante pues los tiempos de las prácticas cotidianas y de los rezos estaban estrictamente pautados por lo dispuesto en las constituciones monásticas. El hecho de que la priora hubiera dispuesto suprimir la escucha de lecturas edificantes, que frecuentemente acompañó la práctica de labores, por el rezo de salmos fue repudiado por el provisor. Esta decisión, tomada autónomamente por la priora tuvo por objeto aumentar la carga horaria del trabajo en detrimento del perfeccionamiento espiritual de las religiosas.

Este cambio, sin duda, no fue bien recibido por el provisor porque al día siguiente la priora volvió a escribirle arrepentida de no haber consultado su decisión con las llamadas "Madres del Consejo". Junto a ello, argumentó su decisión unilateral en los antecedentes de otras prioras entre las que destacó que "la Me Ancelma y Me Eulalia que pusieron la sala de labor todos los días y a todas las horas y la ropería y mates en comunidad y otras cosas mas que al consejo no consulto."⁴³¹ Asimismo, desde un plano práctico, la priora justifico su decisión del aumento de las horas en la sala de labor

para q todas podamos trabajar alguna labor de mano para que esos menos gastos se hagan y ganemos algunos reales para nuestras necesidades... con las religiosas depositarias y que reciben las cuentas de cada mes hemos tratado siempre como hemos de trabajar y evitar algunos gastos con la labor de nuestras manos.⁴³²

Este último aspecto nos enfrenta a una realidad muy concreta vinculada con la economía del Monasterio de Santa Catalina de Córdoba, la que frecuentemente había conllevado a numerosos problemas en torno de su administración: la confección de los libros de cuentas. Recordemos que tras la visita de 1776 y del desorden en sus anotaciones de los

⁴³⁰ AAC, Legajo 9, tomo I. Monasterio de Santa Catalina, carta de la priora sor María Aurelia de la Santísima Trinidad al provisor, 27/09/1829. Su nombre completo de profesión es María Andrea Aurelia de la Trinidad Ortiz de Ocampo e inició su priorato el 12 de julio de 1827. José María Arancibia y Oscar Ponza, *Albar, bendecir y predicar el amor de Dios. Tabla cronológica de las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901)* (Córdoba: La Calera, 2015).

⁴³¹ Anselma Catalina de Cristo Ascasubi fue priora sucesivamente en los trienios iniciados en 1801 y 1813. María Eulalia de San Luis Gonzaga Quintana fue subpriora en 1810 y priora en 1816 es priora, Arancibia y Ponza, *Albar, bendecir y predicar...*

⁴³² AAC, Legajo 9, tomo I, Carta de la priora sor María Aurelia de la Santísima Trinidad al provisor 28/09/1829.

libros de cuentas, el obispado había reprendido seriamente a las monjas, como hubiera acontecido con las hermanas Argumosas y el deán Pavón. En contraposición, lo formulado por María Aurelia busca exhibir ante el provisor su idoneidad en el gobierno del monasterio y por tanto lo correcto de su decisión respecto del aumento de las horas de trabajo en tanto actividad redituable para su sustento. Veamos entonces si lo que afirmó la priora resulta ser verdad a través de un breve análisis de sus libros de cuenta.

Para el período de 1820-1850, los libros de cuentas del monasterio exhiben una continua presencia de ingreso de dinero por labores manuales que se sumaron a los habituales ingresos por venta de esclavos o alquileres de fincas y terrenos. Respecto del caso de la priora María Aurelia resulta significativo notar que, acorde a lo que la monja planteó, durante el trienio de su priorato (1827-1830), el ingreso por labores de manos fue sustantivamente mayor al de períodos anteriores y posteriores.⁴³³ Evidentemente el aumento en la carga horaria dedicada a dicha tarea fue traducido en los ingresos que el monasterio supo adquirir a pesar de que aquel hubiera significado una reducción en el tiempo destinado al perfeccionamiento espiritual.

Por otro lado, resulta interesante señalar cómo, a lo largo del priorato inmediatamente precedente al de Aurelia, el monasterio había tomado la decisión de vender sistemáticamente alhajas y objetos de plata para alcanzar su sustento. Como consecuencia de la honda inestabilidad del período, y de la necesidad económica que agobiaba a las monjas, éstas se habrían visto obligadas a desprenderse de sus alhajas, entre las cuales no deben haber faltado los objetos litúrgicos. Fue quizás con ánimos de enmendar este continuo despojo y de preservar los bienes monásticos que Aurelia haya tomado la decisión de aumentar su trabajo y con ello compensar los ingresos del monasterio.

Los aspectos que hemos presentado hasta aquí respecto de las labores manuales, y especialmente de los objetos devocionales producidos por las monjas, constituyen aspectos notables de una práctica que fue crecientemente empleada para el sustento monástico tanto en Córdoba como en Buenos Aires y que se imbricó con diversas prácticas que hemos analizado en el capítulo previo. Así, la obtención de limosna, el arrendamiento de fincas y

⁴³³ El ingreso por labores manuales en su trienio sumó 409 pesos, mientras comparativamente el trienio anterior había alcanzado tan sólo el valor de 142 pesos. La cifra alcanzada por el ingreso de labores de manos en el trienio de María Aurelia no llegó a igualarse. Si sumamos los ingresos por labores de mano entre 1830 y 1850 el total sólo alcanza a los 302 pesos.

terrenos, la venta de algún objeto de plata o los beneficios particulares fueron diversas formas que adquirió la economía monetaria y no monetaria al interior de los muros claustrales. Si bien los libros de cuentas exhiben la continuidad de la práctica de labores manuales aún hasta fines del siglo XIX, indudablemente el momento más productivo, consecuencia de la necesidad, se debe haber desarrollado en las primeras décadas del siglo XIX y más específicamente entre 1810-1830. En el caso particular de los monasterios porteños, el estado crítico precedente se habría aliviado en la década de 1830 cuando con el gobierno de Manuel de Rosas los recursos del clero secular fueron redestinados a los regulares.⁴³⁴ Lo anterior se tradujo en una continua y creciente entrega de limosnas anuales para el sustento monástico que sin duda habría aliviado a las monjas, al menos parcialmente, de sus tareas manuales.

4. De mujeres virtuosas a laicas ilustres

Las prácticas edificantes y entre ellas las labores manuales han tenido una notable presencia en la construcción de un discurso sobre la formación del carácter virtuoso del género femenino. Si la historiografía frecuentemente ha señalado cómo las prácticas desarrolladas al interior del monasterio constituyeron un ejemplo de la moral cristiana que cotidianamente fue replicado por las mujeres de la sociedad, del mismo modo es factible aseverar que la construcción discursiva respecto del virtuosismo de las labores de manos fue uno de los aspectos que repercutieron en la conformación de sus identidades por fuera de los monasterios. En este entramado cultural, las lecturas edificantes, las labores de aguja, las imágenes de devoción y la emulación cotidiana de modelos virtuosos construyeron unidireccionalmente un sentido que configuró la identidad de las monjas como intermediarias entre Dios y los hombres. Esto implicó que el espacio interior de un monasterio fuera considerado como un espacio supra-mundano. Por extensión, todo lo que allí fuera producido, obsequiado o entregado estaba dotado de dichas cualidades distintivas. En este entramado simbólico se inscriben los objetos de devoción que hemos analizado y que fueron entendidos como la condensación de las cualidades de la trascendencia y de la virtud

⁴³⁴ Roberto Di Stefano "El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas", *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 1 (2006): 19-50.

femenina. Por ello, estos objetos, elaborados a partir de los saberes manuales en los que habían sido instruidas estas mujeres gozaron de un especial prestigio que habilitó a que fueran obsequiados, intercambiados y hasta, en ciertas ocasiones, enajenados.

Las virtudes que estas mujeres adoptaron al emular cotidianamente las cualidades ejemplares de Cristo y la Virgen –a las que posteriormente se sumaron las de santa Clara, santa Teresa, santa Catalina o santa Rosa de Lima– se erigieron como pilares de la identidad monástica femenina. Dichos reductos se mantuvieron sólidos a lo largo de toda la monarquía hispánica, no obstante los pretendidos embates de las reformas borbónicas. Paradójicamente, fueron las inestabilidades del poder temporal y, más específicamente, de su resquebrajamiento durante la crisis monárquica, el período revolucionario y las reformas rivadavianas las causales de una honda desestabilización de estos monasterios y de sus signos de virtud.

Fue entonces cuando, envejecidos los signos de distinción y reconocimiento social, reducido el reclutamiento de novicias, debilitadas las redes de pertenencia con agentes vinculados al regalismo y empobrecido su sistema económico, las monjas se volcaron al trabajo de sus manos. Desde entonces, aquella práctica modesta, que desde la fundación de dichos monasterios sólo había tenido por objeto alejar la mente de las pasiones del cuerpo y del ocio, se transformó entonces en un motor vital de supervivencia. De este modo, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX las labores manuales, que como afirmó santa Rosa eran una forma de conciliar la práctica activa con la contemplativa, se convirtieron en la fuerza de trabajo que permitió a las monjas garantizar su sustento a lo largo de la primera mitad del siglo XIX.

Vueltas de cara al mundo, las monjas aumentaron su trabajo diario, produjeron prendas litúrgicas, elaboraron curiosos objetos devocionales abigarrados de flores y vistieron imágenes que sirvieran para que los laicos –ya no vecinos pero aún cristianos– pudieran dotar a sus capillas y oratorios domésticos de elementos que recordaran el gusto por la decencia del culto, mediante la ornamentación de los altares, o bien, la decoración de las imágenes de devoción que se veneraron en la sala, o en el silencio de la alcoba. Así, las antiguas prácticas de intercambio por reciprocidad cedieron paso a una actividad monetaria y de enajenación continua que, en ciertos casos, fue enmascarada bajo la tímida práctica de la limosna. Así, el

tabú de la explicitación⁴³⁵ adquirió su máximo sentido en torno de la necesaria venta de objetos creados al interior del claustro de cara a su necesario sustento.

Así, y en contraposición a lo que sucediera en el período colonial, tras el período revolucionario el objetivo no sólo fue componer el carácter virtuoso de una mujer, sino que la formación de esta identidad se orientó hacia la construcción de un imaginario que se adaptó a los discursos ilustrados y donde las mujeres –religiosas y lacas– debían ser capaces de sustentarse económicamente a través de dichas labores. En este sentido, la educación femenina brindada en los colegios de niñas educandas –entre ellos, los fundados por el obispo San Alberto a manos de carmelitas terciarias– promovieron insistentemente la imagen de una mujer hábil y “útil al Estado”.⁴³⁶ Sumado a ello, fueron numerosos los casos de mujeres que adquirieron el oficio de costureras y bordadoras que contribuyeron, con el producto de sus manos a la decoración y ornamentación de espacios religiosos de notable importancia, como lo fuera, sin ir más lejos, la catedral de Buenos Aires.⁴³⁷ Lo anterior expresa cómo rápidamente el producto de las labores de manos traspasó las barreras

⁴³⁵ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre...* 164.

⁴³⁶ Sobre las fundaciones educativas del obispo San Alberto y su proyecto ilustrado para el Río de la Plata existe numerosa bibliografía. Más interesante para nosotros resulta la relación que San Alberto, como carmelita, estableció con las monjas del Monasterio de San José de Córdoba. Un indicador de esta relación de afinidad puede encontrarse en los poemas fúnebres que las monjas le dedicaron en 1804. Estos poemas, que ya han sido publicados por Rossi de Fiori *et al.*, revisten un particular interés porque no sólo exhiben la creatividad de las monjas con la pluma, sino también su habilidad manual mediante el calado del papel, a partir del cual conforman hermosos marcos. Iride Rossi de Fiori, Rosanna Gamarra y Helena Fiori Rossi, *Primera escritura femenina en la República Argentina. Poemas del Carmelo de Córdoba (1804)* (Salta, Universidad Católica de Salta, 1997). Muchos de estos poemas poseen un marco calado con motivos ornamentales (Fig. 3.50), mientras que otros representan complejos motivos vegetales, pelicanos y flores como símbolo del sacrificio y la victoria ante la muerte (Figs. 3.51, 3.52 y 3.53). Resulta muy interesante un poema que ha quedado inconcluso y en donde pueden observarse los pasos para componer estos poemas y sus marcos (Fig. 3.54). Una vez escrito el poema y conocida su extensión se procedió a delimitar la caja del texto y un marco sobre el cual las monjas dibujaron los motivos ornamentales que serían posteriormente calados. En este caso puede verse cómo se inició el proceso de dibujo –o de copiado la silueta a partir de un patrón– de hojas de acanto que quedó inconcluso. A continuación se inició el sombreado del fondo que posteriormente sería sustraído mediante el calado y se pasaría a tinta el poema. Esta forma de componer resulta de especial importancia no sólo porque sus marcos exhiben un gusto tanto por motivos figurativos de tradición barroca como otros geométricos más vinculados a una estética neoclásica, sino más bien porque son otras de las habilidades manuales y literarias que las monjas fueron capaces de desplegar en su clausura. Asimismo, es factible que algunos de estos motivos hayan sido copiados a partir de siluetas o moldes de cartón similares a las plantillas que se usaban para bordar.

⁴³⁷ Así, ciertas mujeres fueron capaces de convertir sus habilidades manuales en trabajo para su sustento, tal como lo evidenciarían los recibos por flores realizadas para la catedral de Buenos Aires: en 1823 Josefa Carranza declaró haber recibido del mayordomo Bernardo Creu “13p 4r por las flores que han servido en el trono de San Pedro y 1p 4r por siete ramos, 3p para el sagrario y 4p para las dos mesas”. Asimismo a fines de 1823, Maria Manuela Villarino recibió del mismo Creu 25 pesos “por la compostura de Andas y alquiler de ramos para la novena y cuarenta horas del Patrón San Martín”. AGN, sala X, Culto 4-8-4.

monásticas para ser elaborado ahora por mujeres laicas dotadas de los mismos saberes y que estuvieron dispuestas a enajenar el trabajo de sus manos.

Por otro lado, a lo largo de este capítulo intentamos dar cuenta de los modos en que los indicios materiales, iconográficos y simbólicos de los objetos supervivientes junto a las fuentes documentales monásticas son testimonios fragmentarios de una práctica pretérita. Nuestro objetivo consistió en recomponer un pasado latente para demostrar que los objetos devocionales supervivientes son la viva presencia de una forma peculiar de experimentar la religiosidad. En este devenir de cambios políticos, sociales y culturales, los objetos devocionales que hemos analizado estuvieron dotados de múltiples sentidos que alternaron entre continuidades y disrupciones con una forma de percibir la religiosidad barroca. Así, un mismo objeto fue capaz de condensar en sí diversas lecturas acorde a las percepciones cambiantes de sus observadores: un fanal pudo ser el recordatorio de la vida de profesión religiosa, un objeto frente al cual rezar en tiempos de pasión o de aguinaldo, o bien, un recordatorio del obsequio de una mujer virtuosa. Esta pluralidad de sentidos condensados en un objeto cuya materialidad está compuesta por objetos sagrados y otros perecederos nos habla de la eficacia de estos objetos en múltiples espacios.

La complejidad de estos objetos radica en que, como ya ha señalado Didi-Huberman a propósito del anacronismo, las obras de arte tienen una historicidad específica que hace brotar conexiones atemporales.⁴³⁸ Gracias a esta idea podemos decir que estos cuadros relicarios y fanales fueron objetos que resultaron efectivos y útiles tanto para perdurar una devoción barroca como para promover una piedad cada vez más intimista relacionada a las nuevas corrientes ilustradas. En este sentido, estas imágenes y objetos condensan una heterogeneidad de elementos que los vinculan con los vaivenes propios del cambio de siglo pero que a la vez los dotan de cierta trascendencia superadora de las contingencias sociales y políticas.

Es precisamente esta particularidad la que vuelve a los objetos devocionales un tanto confusos e inclasificables y que habría contribuido al hecho de que fueran sucesivamente relegados por la historia del arte. Al considerarlos como una manifestación artesanal, popular o menor, la disciplina buscó sortear una evidente dificultad metodológica a la hora de indagar

⁴³⁸ Didi-Huberman, *Ante el tiempo...*

sobre estos objetos toda vez que reprodujera un canon propio de los estudios academicistas. Respecto de lo anterior, y a la superposición de temporalidades que exhiben estos objetos, ya Warburg ha señalado que la paradoja del síntoma es primero la de su despojo, es decir, la de lo no observado y considerado minúsculo.⁴³⁹ Sumado a ello, los esfuerzos de Semper y Riegl por incorporar a la disciplina objetos de estudios no tradicionales resultan un antecedente de especial relevancia para considerar los aspectos materiales, técnicos y funcionales de dichas obras.⁴⁴⁰

Para concluir, quisiéramos señalar cómo estas virtudes que habían sido consideradas como rasgos exclusivos de las monjas, a lo largo del siglo XIX, y a medida que estas mujeres perdieron su reconocimiento, dichas cualidades pervivieron en la identidad de mujeres laicas que crecientemente debieron exteriorizar sus cualidades para ser útiles al Estado. Como consecuencia del programa ilustrado que conllevó a la creación de espacios destinados a la instrucción y educación femenina, desde entonces las mujeres laicas gozaron asimismo de virtudes del género acorde a la moral cristiana imperante. En este contexto, y en el de su tradicional función como educadora de la familia, algunos objetos elaborados en el marco de las labores de aguja exhiben dicha moral. Así, numerosas obras creadas por mujeres laicas entre las cuales se encuentran pequeños tapices, bordados sobre seda o estampas comparten la reproducción de iconografías cristianas ahora coloreadas por sus hilos (Figs. 3.55, 3.56, 3.57, entre otras). Algunas de ellas son en sí mismas testimonios de relaciones afectuosas intra-familiares y que fueron entregadas como obsequios que dieran cuenta no sólo del vínculo sino de la virtud de la otorgante (Figs. 3.57, 3.58, 3.59 y 3.60). Otras, por ejemplo, atravesadas por las contingencias políticas dan cuenta del carácter ejemplar y de la moral de una mujer para el género femenino laico, como lo hiciera el tapiz conservado en el Museo Pueyrredón que perteneció a Manuelita Rosas (Fig. 3.61). Fue recién entonces, cuando las palabras de San Alberto adquirieron sentido pleno: una mujer útil al estado se había materializado.

Fue entonces, a lo largo del siglo XIX, y a la par de lo acontecido en el interior de los monasterios femeninos, que dichas labores manuales atravesaron los muros conventuales para entrar a las salas y a los estrados de las mujeres de la renovada sociedad. Si bien

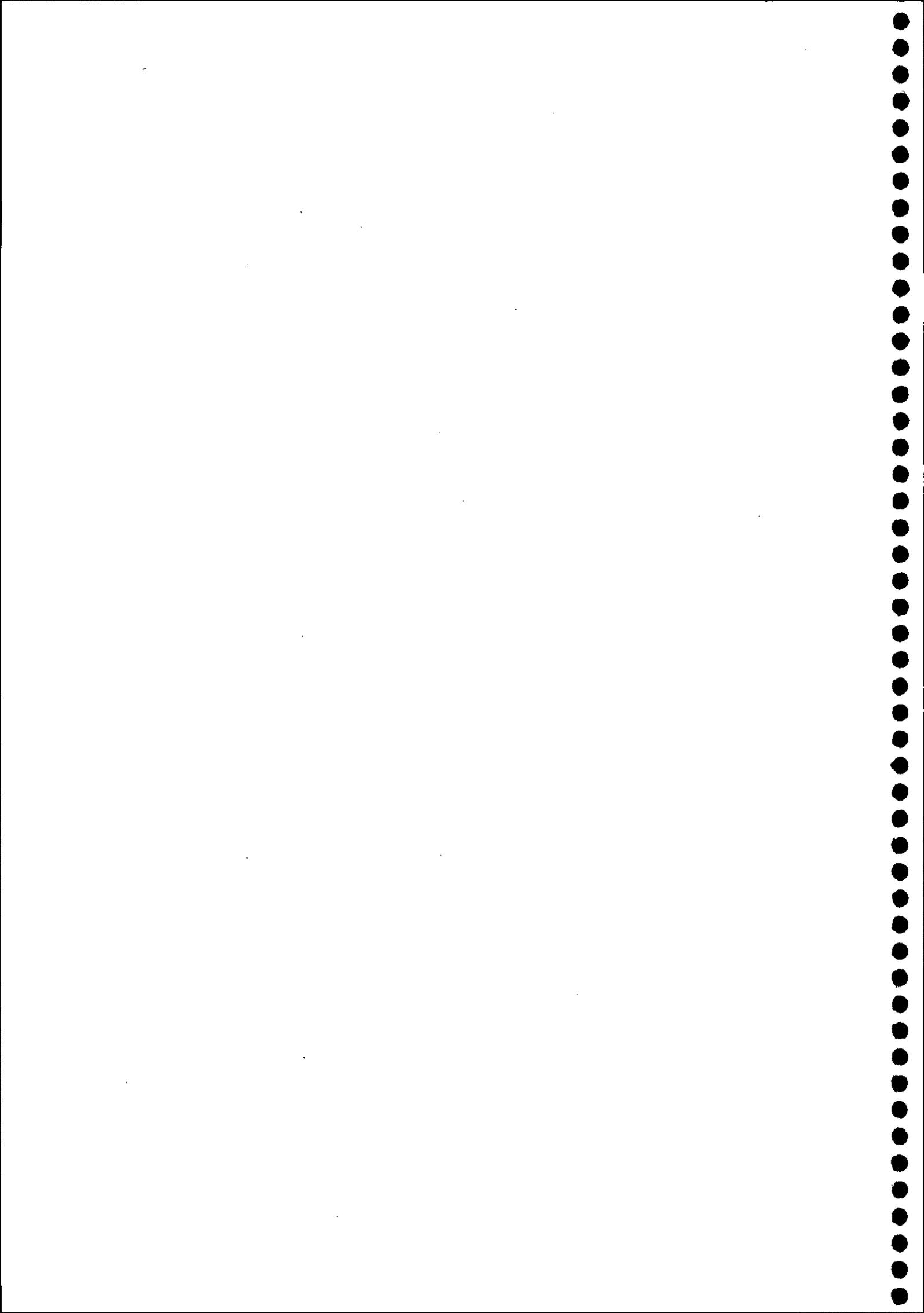
⁴³⁹ Warburg, *La Rinascita del Paganesimo Antico...*

⁴⁴⁰ Riegl, *El arte industrial ...*; Semper, *Style in the technical...*

Sarmiento afirmara que una vez fenecido el orden colonial las imágenes religiosas pasaron de la sala a la alcoba, parece haber olvidado que allí permanecieron estas mujeres a las que una parte de esa virtud les fue transferida.

CAPÍTULO IV

Imágenes y objetos de culto jesuitas: pervivencias identitarias y
continuidades simbólicas tras la expulsión de la Compañía de Jesús



1. La identidad jesuita previa y posterior a la expulsión

“Los jesuitas... sabían que si la pompa de las ceremonias no nos acerca al criador, a lo menos nos eleva sobre nosotros mismos; que ellas vienen al socorro de nuestra debilidad, y comenzando por movernos, nos conducen al recogimiento; en fin que esta dignidad religiosa pertenece también al indigente como al rico; porque solamente en el templo de aquel Señor, ante quien todos los hombres son iguales, participa la pobreza de todo el fruto de la opulencia... Imbuidos en estas máximas los jesuitas daban a los altares una magnificencia que arrebatava los sentidos. Ricos bordados, telas finísimas, alhajas de valor, prodigios de las artes de gusto, todo embelesaba los sentidos en el templo de Córdoba, y daba a conocer que la religión no era obra de los hombres”.¹

El extracto precedente, escrito de la pluma del deán Gregorio Funes, ilustra con precisión y claridad no sólo la opulencia barroca a la cual los jesuitas habían acostumbrado a su feligresía —en lo que a la celebración del culto refería—, sino también cómo, tras la expulsión de la orden, permaneció entre la sociedad cordobesa un vivo recuerdo de las capacidades agentes de imágenes y objetos de culto y devoción que estos regulares supieron aprovechar para la contemplación de la trascendencia. Asimismo, en la prosa de Funes puede percibirse una profunda añoranza por un modo de experimentar la religiosidad que, a pesar de las pretensiones ilustradas, habría perdurado tiempo después de la expulsión de la orden.² El tema del presente capítulo versará sobre las tensiones desplegadas por agentes detractores y defensores de la expulsa Compañía de Jesús y los diversos modos por los cuales estos

¹ Gregorio Funes, *Ensayo de la Historia Civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Tomo III (Buenos Aires: imprenta de M.J. Gandarillas, 1816-1817), 151-152.

² Si bien Miranda Lida ha caracterizado a la figura de Gregorio Funes como un personaje ilustrado del clero secular y particularmente alejado de los cultos jesuitas, por el extracto anterior puede percibirse una cierta simpatía del deán, o al menos reconocimiento, por los modos en que los ignacianos resultaron ser hábiles concededores de los modos por los cuales las imágenes podían conducir a los fieles hacia la contemplación de lo divino. En este punto, como veremos más adelante, las percepciones de Gregorio y su hermano Ambrosio no parecen haber sido tan contrapuestas. Miranda Lida, *Dos ciudades y un deán. Biografía de Gregorio Funes, 1749-1829* (Buenos Aires, Eudeba, 2006). Un retrato que representa al deán acorde a su distinción como integrante del cabildo eclesiástico se encuentra actualmente en el Museo Histórico Nacional. (Fig. 4.1)

hombres ejecutaron estrategias en torno de la posesión de un universo de objetos de culto disputados y cuyas cualidades agentes permanecieron intactas.

Como ya ha sido numerosas veces señalado, la presencia de la Compañía de Jesús en América tuvo por objeto expandir la evangelización cristiana en el marco de una empresa planetaria al servicio de la monarquía hispánica. Para ello, como ya ha sido señalado por diversos autores, la orden militante se nutrió de sus redes de contacto locales, regionales, coloniales e interoceánicas para abastecerse de lo necesario para lograr su cometido: expandir la fe y la evangelización en el nuevo mundo.³ A través de estas extensas redes no sólo circularon agentes, ideas y noticias sino también una diversidad de objetos entre los que se encontraban bienes de lujo, metales preciosos, ornamentos litúrgicos, estampas, lienzos, reliquias y otros objetos de devoción. Esta constelación de bienes tuvo por objeto promover la evangelización mediante la función didáctica de las imágenes, excitar la devoción de los fieles acorde a lo promovido por Ignacio de Loyola en sus ejercicios espirituales y dotar de magnificencia a sus templos en un gesto propagandístico de la orden.⁴

Para los jesuitas, las imágenes y objetos de culto servían a múltiples propósitos que excedían los estrictamente piadosos y, como ha demostrado Alcalá, éstos agenciaron diversas estrategias para adquirirlas.⁵ Una de ellas fue su obtención a través de sus procuradores – encargados provinciales – que acudían periódicamente a Roma vía España para reunirse con el general de la orden y atender diversos asuntos, entre otros, la adquisición de material para

³ Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización* (México: FCE, 2015).

⁴ Los usos y funciones asignados a los objetos de culto y devoción encontraban su sustento teológico en los postulados de san Ignacio respecto de la *compositio loci*, por la cual la observación y el contacto con una imagen podía servir, por sus cualidades agentes, como un medio comunicante con lo sagrado en el marco de prácticas devocionales. Asimismo la importancia del uso de las imágenes en su triple función didáctica, memorística y emotiva promulgada por el Concilio de Trento (1545-1563) fue promovida por los métodos de evangelización ignacianos acorde con su militancia contrarreformista. Dentro de la tradición jesuitica los ejercicios espirituales ignacianos estuvieron caracterizados por una interpretación de la imagen (y activación de sus capacidades) mediada por la imaginación y posteriormente puesta en palabras a través de la oración, a la vez que las estrategias visuales de la orden fueron estudiadas en función de la retórica y la propaganda en imágenes desplegada durante el barroco en Italia. Asimismo, Perla Chinchilla Pawling, *De la Compositio loci a La república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano* (México: Iberoamericana, 2004); Luisa Elena Alcalá, “‘De compras por Europa’: procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España”, *Goya: Revista de arte*, 318 (2007): 141-158; Pierre-Antoine Fabre y Alfonso Mendiola, “Un diálogo entre Pierre-Antoine Fabre y Alfonso Mendiola”, en *Historia y Grafía*, 21, 41, (julio-diciembre 2013): 185-204. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (Madrid: impr. de Burgos, 1833); Evonne Levy, *Propaganda and the Jesuit baroque* (California: University of California Press, 2004); Marcia Hall y Tracy Cooper, eds. *The sensuous in the Counter-reformation Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁵ Alcalá, “De compras por Europa...” y “Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas” *Barroco Andino*, La Paz (Bolivia), 2003, 259-266.

las misiones y sus casas de ejercicios espirituales en América. Los objetos adquiridos, a los que se denomina en las fuentes como “cosas de devoción”, también solían servirles para hacer regalos a sus benefactores, amigos y personas influyentes con las que entablaron estrechos vínculos locales.⁶ Desde entonces, y como parte de las prácticas cotidianas, los jesuitas establecieron no sólo contactos interoceánicos con sus superiores en Roma –y no en España como lo hicieran otras órdenes– sino que también afianzaron redes de contacto locales entre agentes laicos que con el correr del tiempo se convirtieron en fieles benefactores, o bien, con los monasterios femeninos de las ciudades de Córdoba y Buenos Aires.⁷

Una vez consumada la expulsión de los dominios hispanoamericanos de la Compañía de Jesús –decretada por real cédula en 1767 y suprimida oficialmente la orden por el breve apostólico de Clemente XIV *Dominus ac Redemptor* de 1773–, la identidad jesuita, la continuidad de las redes de pertenencia y la eficacia de los objetos que habían servido para propiciar el culto de la orden no perecieron rápidamente a pesar de las pretensiones monárquicas y las disposiciones vaticanas.⁸ En materia política y económica, el decreto que determinó la expulsión de los jesuitas de España, América y Filipinas supuso –junto a la detención y extrañamiento de los sacerdotes, coadjutores y estudiantes de la Compañía de Jesús– la ocupación de sus temporalidades en los dominios de la corona, es decir, la

⁶ Baste recordar al respecto, por ejemplo, cómo hemos visto en el segundo capítulo, que en el siglo XVII Pablo de Guzmán obtuvo por medio de un procurador jesuita una escultura de santa Teresa que posteriormente fue dispuesta en la iglesia del Monasterio de San José de Córdoba como imagen tutelar al momento de su fundación.

⁷ El hecho de que los jesuitas fueran gobernados por un superior general residente en Roma y no en Madrid y al cual obedecían antes que al rey fue uno de los factores que desencadenó el enfrentamiento entre la orden y la corona. Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo 6 (Buenos Aires: Don Bosco, 1968), 59.

⁸ El real decreto de expulsión fechado el 27 de febrero de 1767 fue dirigido hacia el conde de Aranda quien estaba a cargo del Consejo de Castilla que controló la expulsión y sus resultados. Por otro lado, el breve de la supresión emitido por el Papa supuso la finalización de la existencia de la orden en todos los dominios católicos. Los vínculos entre la supresión de la orden y la monarquía hispánica pueden ser caracterizados por el accionar de Floridablanca respecto de la presión ejercida por las cortes católicas en el Cónclave de 1774-1775. Enrique Pacho y de Leyva, *El conclave de 1774 a 1775 acción de las cortes católicas en la supresión de la Compañía de Jesús según documentos españoles* (Madrid: clásica española, 1915). Una excepción a dicha supresión aconteció de modo extra-oficial en Rusia bajo el reino de Catalina II, quien se convirtió en protectora de la orden al no ejecutar el breve de Clemente XIV. Sabina Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820* (Nápoles: Bibliopolis, 2010). Por otro lado, entendemos esta identidad entre jesuitas y filo-jesuitas como parte de un cúmulo de relaciones no sólo estrechadas en el plano religioso, sino también en los saberes compartidos en materia cultural y en las redes de pertenencia sociales que habían sido afianzadas durante el tiempo de permanencia de la orden en tierras americanas. A la conformación de estos lazos sin duda contribuyeron el papel protagónico de la orden en materia educativa en las principales ciudades del Virreinato del Río de la Plata, así como el éxito de sus empresas misionales en el Paraguay.

confiscación de los bienes muebles, inmuebles y de los ingresos derivados de sus establecimientos productivos. Para ello, el rey dispuso la creación de sucesivas instituciones administrativas que fueron instruidas en los virreinos mediante sucesivas reales cédulas y cartas circulares con el objeto de enajenar y remitir su caudal a la metrópolis así como redistribuir sus bienes entre las iglesias de la diócesis.

Si hasta el momento, y a lo largo de los capítulos precedentes, hemos analizado casos de redistribución al interior del clero, o bien de intercambios entre esferas laicas y religiosas, a continuación —y producto de la particularidad del caso— veremos cómo todas aquellas variables fueron combinadas en un proceso por el cual la monarquía dispuso la absorción de las antiguas propiedades pertenecientes a la orden regular ignaciana. Así, la corona ejecutó la enajenación de estos bienes a la vez que, en carácter de patrono real, permitió la redistribución de algunos de estos objetos al interior de cada diócesis acorde a las necesidades manifestadas por sus obispos. De este modo, analizaremos los modos en que en torno del proceso de temporalidades distintas autoridades seculares y religiosas se intersecaron y entraron en tensión respecto del destino de un universo de bienes. Estos grupos estuvieron caracterizados por las autoridades metropolitanas, los gobernadores, funcionarios y administradores locales de temporalidades y el clero secular de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires.

En la primera parte de este capítulo nos proponemos revisar cómo, en el marco de esta coyuntura particular como lo fue el proceso de temporalidades de los bienes pertenecientes a la Compañía de Jesús, los objetos de culto y devoción que permanecieron en territorio americano corrieron suertes diversas. Nuestro análisis se circunscribe a lo acontecido con un importante *corpus* de obras pertenecientes a las diócesis de Córdoba y Buenos Aires entre 1767 y la primera década del siglo XIX. El objetivo en este caso será analizar los modos en que estos objetos atravesaron una serie de transformaciones simbólicas y materiales consecuencia de las diversas valoraciones compuestas por agentes religiosos —el clero secular, capellanes y regulares— y autoridades laicas —gobernadores, funcionarios locales y metropolitanos de temporalidades— en el marco de prácticas de enajenación, redistribución e intercambios que sortearon lo establecido por las autoridades civiles. A partir de entonces, un sinnúmero de imágenes, objetos de culto y paramentos litúrgicos fueron

apropiados –mediante redistribuciones, cesiones o solicitudes de devolución– así como desfuncionalizados –mediante enajenaciones o su remisión a la metrópolis–.

Por otro lado, y a pesar de que con la expulsión la monarquía había supuesto erradicar de sus dominios una identidad que sólidamente había sido forjada por los ignacianos, aquellos vínculos que los jesuitas habían tejido con la feligresía local a través de complejas redes de pertenencia no fenecieron.⁹ En este sentido, y no obstante la corona hubiera prohibido las menciones a la extinta orden ignaciana así como el contacto con los expulsos, numerosos historiadores han demostrado cómo la correspondencia entre antiguos benefactores y los expulsos jesuitas no desapareció y perduró por canales no oficiales.¹⁰ En el segundo apartado de este capítulo veremos cómo ciertos agentes jesuitas –como Gaspar Juárez– y filo-jesuitas –como el ya mencionado Ambrosio Funes– desplegaron estrategias para promover la perduración de los cultos y la espiritualidad ignaciana mediante el intercambio de obras y documentos papales en las primeras décadas del siglo XIX entre Roma y Córdoba del Tucumán.¹¹ Así, entre ambos agentes se habría establecido una relación de reciprocidad en la que el carácter simbólico de los objetos de culto tuvo una destacada participación.

Por último, entre las estrategias autónomas desplegadas por los antiguos jesuitas para perdurar la identidad de la extinta y suprimida orden, no faltaron los casos de aquellos

⁹ Para el territorio local, las pervivencias de prácticas devocionales jesuitas fueron personificadas en la figura de la beata María Antonia de San José tras la expulsión de la orden. Existe numerosas biografías de la beata, entre las cuales es preciso mencionar: José María Blanco, *Vida documentada de la sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa* (Córdoba: Amorrortu e hijos, 1942); Marcos Ezcurra, *Vida de Sor María Paz y Figueroa* (Buenos Aires: Difusión, 1980); Alicia Fraschina, *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado* (Buenos Aires: Prohistoria, 2015).

¹⁰ Las correspondencias privadas de filo-jesuitas fueron transcritas por una primera generación de historiadores. Investigadores contemporáneos evidenciaron la permanencia de redes de contacto entre jesuitas rioplatenses radicados en Europa durante el período de supresión de la orden. Enrique Martínez Paz, *Papeles de don Ambrosio Funes* (Córdoba: S/e, 1918); Pedro Grenón, S.J. *Los Funes y el P. Juárez* (Córdoba: La Guttenberg, 1920); Blanco, *Vida documentada de...*; Alicia Fraschina *La expulsión no fue ausencia* (Buenos Aires: Prohistoria, 2015); Viviana Picciulo, “Joaquín Camaño «un gran colaborador»” en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)* José Martínez Millán, et al. coords., vol. 3, 1849-1858. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012); Miranda Lida, “Las devociones religiosas y la familia Funes. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba, 1767-1810” *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad* (2004): 191-213; Nicolás Perrone, “Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). La circulación de los saberes entre Europa y América después de la supresión” en *La Compañía de Jesús en América Latina después de la restauración: los símbolos restaurados*, Pierre Antoine Fabre, Elisa Cárdenas, Jaime H. Borja, coords., 159-181 (México: Iberoamericana, 2014).

¹¹ Consideramos “filo-jesuita” a cualquier actor social que mantenía alguna relación –directa o indirecta– con miembros de la Compañía de Jesús antes y después de la expulsión de 1767 y que profesaba abierta simpatía hacia ellos, la orden o sus tradiciones espirituales, devocionales o teológicas.

religiosos que, a pesar de la expresa prohibición bajo pena de muerte, decidieron regresar a sus antiguos territorios americanos. De entre los diversos jesuitas que retornaron a territorio rioplatense nos centraremos en un personaje cuyo objetivo fue retomar la misión evangelizadora de la orden en las tierras de la Araucanía al sur de Chile. Nuestro interés en este caso no reside solamente en la continuidad de este proyecto, sino más bien en que, para lograr su cometido, nuestro protagonista desplegó una serie de intercambios y negociaciones con agentes del clero secular de los que obtuvo un altar portátil que había pertenecido al difunto obispo de Salta Nicolás Videla del Pino. Este altar, como veremos más adelante, se inscribe en una larga tradición misional que caracterizó el espíritu tenaz de los misioneros ignacianos y que, en este caso, exhibe las negociaciones desplegadas en período revolucionario entre un antiguo jesuita y el clero secular que se mostró dispuesto a colaborar en su empresa.

Estos y otros rasgos nos pondrán frente a un juego de tensiones donde la voluntad de la expulsión y la eliminación de la identidad ignaciana habría sido más bien una pretensión monárquica que en territorio local se vio obstaculizada por las densas redes de pertenencia. De este modo, el hilo conector de este capítulo serán las capacidades agentes de aquellos objetos de culto que habían pertenecido a los jesuitas y fueron conservados en distintas manos durante su expulsión para preservar su memoria e identidad así como muchos otros fueron introducidos al culto secular mediante la deliberada acción de diversos sujetos cuya intencionalidad estuvo abocada a fomentar su pervivencia y pugnar, potencialmente, por su reinsertión.

Para comenzar entonces, y desde la perspectiva opuesta, veamos de qué modo la monarquía se había propuesto llevar adelante la confiscación de aquellos bienes que habían pertenecido a la antigua Compañía de Jesús.

2. La conformación de las temporalidades. Enajenación, redistribución y diáspora de bienes

El proceso de temporalidades iniciado inmediatamente después de la expulsión de la Compañía de Jesús de dominios hispánicos implicó la confiscación y administración de su

patrimonio con el objeto de que sus capitales fueran remitidos a la metrópolis, previa enajenación. Este patrimonio estaba conformado por una diversidad de bienes tales como propiedades inmuebles –las estancias y propiedades productivas, casas espirituales, colegios e iglesias–, rentas, esclavos y todos los elementos allí encontrados.–herramientas, muebles y objetos de culto–.¹² Con el caudal obtenido de su enajenación, la corona se disponía aplicarlo al sostenimiento de obras piadosas y educativas de primeras letras así como a pagar una pensión vitalicia que permitiera el sustento de los expulsos jesuitas, por entonces afincados en las provincias italianas que el papa había dispuesto.¹³ Para ello, la monarquía dispuso la creación de diversos dispositivos de control y gestión administrativa de las temporalidades. Estas administraciones recibieron sucesivas indicaciones –mediante reales cédulas, cartas circulares y pragmáticas sanciones– respecto del modo en que estos objetos debieron ser preservados y administrados y que recuperaremos a los fines de analizar lo acontecido con los objetos de culto.

En relación con la administración del proceso de temporalidades rioplatense Maeder distingue cuatro períodos caracterizados por sucesivas correcciones que mencionaremos escuetamente a los fines de comprender los vaivenes en torno de la conformación del sistema de control burocrático y reorganización de sus despachos. El primero de ellos (1767-1770) correspondió a la gestión inicial desempeñada por Bucarelli; el segundo (1770-1785) estuvo signado por la labor de la Junta Superior y Municipales; mientras que el tercero (1785-1799)

¹² En relación con la confiscación de rentas por capellanías y obras pías de la que la orden fuera beneficiaria es preciso señalar que su expolio colaboró con la desarticulación entre imágenes y espacios de culto. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), sala IX, Clero 6-7-5, correspondencia del 6/04/1791.

¹³ La Pragmática Sanción del 2 de abril de 1767 dispuso, junto con la expulsión de los jesuitas, la ocupación de todos sus bienes y efectos, así muebles como raíces o rentas eclesiásticas. Una de las disposiciones más importantes fue la Real Cédula del 14/08/1768 que dio los fundamentos jurídicos de la corona para disponer de los bienes expropiados. En razón de ello, la corona estaba facultada para aplicarlos a seminarios conciliares para la formación del clero y ocupar los edificios de los colegios, mientras los fondos de obras pías se usarían para la dotación de profesores y alimentación de alumnos. En relación con la pensión vitalicia de los expulsos el rey determinó que ésta fuera por el monto de \$100 pagaderos dos veces al año con intercesión de su ministro en Roma. “Pragmática Sanción de S.M. en fuerza de ley para el estrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupacion de sus Temporalidades y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno” 2/04/1767 y “Real Cédula de S.M. y señores del consejo en el Extraordinario....declara S.M.... el dominio de los bienes ocupados a los Regulares de la Compañía, estrañados de estos Reynos, los de Indias, é Islas adyacentes; y pertenecer a S.M. la protección inmediata de los píos establecimientos...” 14/08/1768, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de S. M. de España. Indias y Filipinas, a consecuencia del real decreto de 27 de febrero y pragmática sanción del 2 de abril de este año*, Parte Primera (Madrid: imprenta Real de la Gazeta, 1767-1769), 28-34.

corresponde a la Audiencia de Buenos Aires tras las irregularidades advertidas en la gestión bonaerense; por último, el proceso finaliza después de la revolución con la dirección de temporalidades de Buenos Aires.¹⁴ Asimismo, la historiografía argentina ha caracterizado el recurrente fraude en el manejo económico del patrimonio y que posteriormente fue matizado bajo el prisma de las tensiones entre poder central y poder local en el marco de la coyuntura regalista borbónica.¹⁵ Para caracterizar brevemente el destino de aquellas propiedades que exceden nuestro objeto de estudio podemos afirmar que, acorde a lo previsto por las disposiciones borbónicas, las tierras productivas fueron rematadas a censo y adquiridas en su mayoría por la élite española; los esclavos vendidos o reasignados a diversos espacios al servicio de las administraciones coloniales y clericales.¹⁶ En lo que a nosotros respecta, las iglesias jesuitas atravesaron diversos procesos: fueron cerradas o reutilizadas para el culto de otras órdenes o del clero secular y, como veremos a lo largo de las siguientes páginas, la corona dispuso que sus bienes fueran inventariados, redistribuidos entre las catedrales, parroquias e iglesias de sus diócesis, así como sus caudales fuesen remitidos a España. Sin embargo, a pesar de lo dispuesto por la corona, una amplia cantidad de objetos de culto parece haber corrido suertes inciertas que excedieron lo esperado por la metrópolis.¹⁷

¹⁴ Eduardo Maeder, *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata, 1767-1813* (Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2001).

¹⁵ Algunos autores señalan que las estrategias del poder local se caracterizaron por el favoritismo que tuvo por objeto beneficiar a personajes de la élite local en la adquisición de propiedades jesuitas aún durante el período independiente. Lía Quarleri, "La administración laica de los bienes de los jesuitas de La Rioja: producción, ingresos y malversación fiscal" *Mundo Agrario*, La Plata, 1, 2 (enero/junio 2001); "Elite local, burocracia y reformas borbónicas. La administración de Temporalidades de La Rioja" *Población y Sociedad*, Tucumán, v. 8/9 (2001): 177-209; Ana María Lorandi, *Poder central, poder local. Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial. Un estudio de antropología política* (Buenos Aires: Prometeo, 2008). María Victoria Ciliberto, "Los bienes rurales de la Compañía de Jesús en Buenos Aires luego de la expulsión: su destino y administración (fines del siglo XVIII- primera mitad s. XIX)" Ponencia presentada en Jornadas Interescuelas, Universidad Nacional de Cuyo, 2013.

¹⁶ Bruno afirma que las propiedades de los expulsos debían darse a censo o tributo a particulares atendiendo a que se establezca el mayor número de familias, para que de esta suerte se conviertan en pueblos de españoles, había que dividir los negros de las haciendas y distribuir los ganados con igualdad. Bruno *Historia de la Iglesia... 72*. Otros trabajos que analizan estos fenómenos son: Juan Bautista Rivarola Paoli, "La administración de temporalidades en la provincia del Paraguay" *Historia Paraguaya*, XXV (1988): 143; Lía Quarleri "La administración laica..."; "Elite local, burocracia..."; María Victoria Ciliberto "De los jesuitas a la administración de las Temporalidades. El patrimonio de la Compañía de Jesús y la fuerza de trabajo esclava en el Río de la Plata (fines del siglo XVIII)", *Cuadernos de Historia* (2016): 29-56.

¹⁷ Mientras Maeder afirma que el proceso de temporalidades implicó en su mayoría el remate de bienes inmuebles y esclavos y sólo habría alcanzado en pequeña medida a los objetos destinados a la liturgia que habían pertenecido a la orden militante, las imágenes y "alhajas de culto" sumaban el 28% del valor de los bienes ingresados al rubro de temporalidades entre 1767-1770 en el territorio del Río de la Plata. Si bien los aspectos del proceso de temporalidades de las misiones jesuíticas en territorio guaraní han sido profusamente

Si bien desde la historia del arte se han realizado estudios de relevamiento de obras procedentes de la Compañía de Jesús y de sus reducciones pertenecientes al actual territorio argentino, no abundan las investigaciones que inicien su indagación a partir de la actual ausencia de las imágenes. Generalmente, la metodología de la historia del arte se ha abocado a un estudio que cruce las obras artísticas supervivientes con aquellas fuentes documentales que repongan parte de sus sentidos.¹⁸ En nuestro caso, y debido a que nos proponemos analizar un proceso por el cual se habría gestado una diáspora de objetos de culto que dieron origen a una serie de redistribuciones e intercambios entre diversas esferas religiosas y laicas, consideramos factible el empleo de una metodología que inicie sus indagaciones a partir del carácter ausente de dichos objetos artísticos y reponga ciertos aspectos de las obras supervivientes. En este sentido, algunos antecedentes que permiten comprender el carácter superviviente de estas obras son las investigaciones lideradas por Gabriela Siracusano respecto del estudio de escultura jesuítica guaraní, así como el hallazgo y deterioro de un lienzo de san Luis Gonzaga perteneciente a la iglesia de San Ignacio de Buenos Aires.¹⁹ Ambas investigaciones contrastan las fuentes documentales de temporalidades con las

investigados, ese 28% correspondiente a bienes de culto estaba, a su vez, compuesto en un 42% por objetos procedentes de Buenos Aires y un 49% por los de Córdoba del Tucumán. Maeder, *Los bienes de los jesuitas...*

¹⁸ En nuestro territorio, las pioneras investigaciones de historia del arte y arquitectura realizadas por la Academia Nacional de Bellas Artes proponen un relevamiento patrimonial de los diversos edificios jesuitas existentes actualmente en la provincia de Córdoba encabezados por el trabajo de Buschiazzo. Asimismo, esculturas y pinturas procedentes de las misiones guaraníes fueron relevadas por Furlong; línea que fue profundizada por Sustersic con vías a delimitar una periodización y clasificación estilística en las misiones jesuíticas. Mario Buschiazzo, *Documentos de arte argentino XII. La iglesia de la Compañía de Córdoba*. (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1942), entre otros; Adolfo Luis Ribera, Héctor Schenone, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1948); Guillermo Cardif Furlong, S.J. *El arte en el Río de la Plata, 1530-1810* (Buenos Aires: Tea, 1993); y especialmente para las misiones jesuítico-guaraníes Bozidar Darko Sustersic, *Arte jesuítico-guaraní y sus estilos: Argentina-Paraguay-Brasil* (Buenos Aires: FFyLUBA, 2010), entre otros.

¹⁹ Alejandra Fazio et al. 2010. "Fungal deterioration of a Jesuit South American polychrome Wood sculpture", *International biodeterioration & biodegradation*; 64: 694-701; Ana Morales, et al. "Alternative methodology for traditional interventions: a colonial painting and its lining with the nap bond method", *Journal of Cultural Heritage*, 18 (2016): 362-365. Aunque el contexto misional excede los límites geográficos de esta investigación, es quizás allí donde hasta el momento se abordaron las valoraciones jesuitas hacia las imágenes de culto en el marco de políticas evangelizadoras. En este sentido la investigación de Wilde ofrece un análisis multicultural de la manifestación de la religiosidad en las misiones jesuíticas del Paraguay. Por su parte Bargellini analiza las dimensiones simbólicas de imágenes, objetos y ornamentos en el espacio sagrado dentro de territorio indígena novohispano. Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (Buenos Aires: SB, 2009); Clara Bargellini, "Jesuit devotions and retablos in New Spain", *The Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773* (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

dimensiones materiales y simbólicas de las imágenes que permiten comprender algunos de los diversos procesos adversos a su integridad a los que estos objetos estuvieron expuestos.²⁰

Tal como hemos planteado para los capítulos precedentes, nos referiremos a una heterogeneidad de objetos de culto cuya presencia y derrotero sólo puede ser recuperada, en su mayor parte y para estos objetos, a través de diversas fuentes documentales, entre las que abundan especialmente las cédulas reales así como los documentos contables y notariales de las administraciones locales. Algunos indicadores en este sentido han sido fragmentariamente presentados por la historiografía y la historiografía del arte; tales como las conocidas menciones de la entrega de una Virgen Dolorosa de la antigua iglesia de Belén a la Casa de Ejercicios fundada por María Antonia de la Paz; la adquisición de bienes de la iglesia Matriz de la Compañía de Jesús por la catedral de Córdoba; el uso de la iglesia de San Ignacio –con los paramentos litúrgicos e imágenes de culto de la extinta orden– como sede provisoria de la catedral de Buenos Aires; o la cesión de la iglesia de Belén a la orden Betlemita.²¹ Estos datos aislados constituyen algunos indicios respecto de los modos en que estos objetos atravesaron diversos procesos de redistribución –cesión a otros espacios religiosos–, intercambio –ventas, solicitudes de devolución de donantes–, apropiación y aun desuso por los que, acorde a una perspectiva que repare en la vida de los objetos, habrían adquirido sucesivas resignificaciones y reconfiguraciones de su valor.²²

²⁰ Otro antecedente respecto del empleo de las temporalidades en la historia del arte es el trabajo de Page. El autor hace un reconocimiento de las obras actualmente existentes en la iglesia matriz de la Compañía de Jesús de Córdoba que poseen la iconografía de san Ignacio, a la vez que coteja la presencia de estas obras con las fuentes documentales de temporalidades, no obstante el autor no propone ningún análisis respecto de las obras actualmente ausentes. Carlos Page, “La Pintura ‘San Ignacio Iluminando al Mundo’ de los Jesuitas de Córdoba”, *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 6, 2 (2018): 99-109.

²¹ Respectivamente estos datos fueron mencionados por Ricardo Gutiérrez, *Documentos de Arte Argentino, XXIV. La Santa Casa de Ejercicios* (Buenos Aires: ANBA, 1940); Buschiazzo, *Documentos de arte argentino XII...*; Maeder, *Los bienes de los jesuitas...* cfr. Luisa Elena Alcalá, *Fundaciones jesuíticas en hispanoamérica* (Madrid: el Viso, 2002); Carlos Mayo, *Los Betlemitas en Buenos Aires: Convento, economía y sociedad (1748-1822)*, (Sevilla, Junta de Andalucía, 1991).

²² Arjun Appadurai, “Introduction: commodities and the politics of value.” en *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Arjun Appadurai, ed. 3-63 (Cambridge: University Press, 1986); Patrick Aspers y Jens Beckert, *The Worth of Goods. Valuation and pricing in the economy* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

2.a. Las pretensiones de la corona: venta de los objetos de culto y remisión de su valor

Para avanzar en nuestra caracterización de los desplazamientos de sentido atravesados por los objetos de culto en el marco del proceso de temporalidades propondremos un análisis en tres etapas con el objeto de caracterizar e indagar en las decisiones tomadas por la corona sobre el modo en que los funcionarios locales debían proceder al expolio de objetos de culto. La primera etapa (1767 a 1773) estuvo caracterizada por un proceso inicial en el que el monarca dispuso la organización de los bienes de los expulsos, mientras que la segunda (1773 a 1782) y tercera etapa (1782 en adelante) estuvieron signadas por los sucesivos inconvenientes entre las ventas, redistribuciones y pleitos por la posesión de los objetos de culto.²³

En una primera etapa, inmediatamente posterior a la expulsión, el monarca dispuso la realización de inventarios de bienes de cada propiedad —educativa, religiosa o productiva— entre los que se hallaban las “alhajas” de iglesias y sacristías —lienzos, esculturas, objetos litúrgicos y de culto— no obstante no indicara cuál sería el objeto de dichos listados.²⁴ Para preservar dichas alhajas de los frecuentes robos, Carlos III dispuso que, en el caso de territorio americano, las mismas se resguardasen en las iglesias de la expulsa orden dentro de cajones debidamente cerrados cuyas llaves quedarían al cuidado del procurador o síndico y del funcionario de temporalidades.²⁵

²³ Las etapas que proponemos para este análisis se asientan en las decisiones tomadas por la corona respecto del modo a proceder con los objetos de culto. Si bien esta división en tres momentos no guarda una estricta correspondencia con los períodos propuestos por Maeder, consideraremos, acorde a lo propuesto por el autor, los distintos momentos y organismos burocráticos de su administración. Maeder, *Los bienes de los...*

²⁴ Dentro del *Real Decreto de Execucion*, existe una puntualizada “Instrucción de lo que debieran executar los Comisionados para el Estrañamiento, y ocupacion de bienes y haciendas de los Jesuitas en estos Reynos de España, é Islas adyacentes, en conformidad de lo resuelto por S.M.” en el punto VIII se especifica que “Las alhajas de Sacristía é Iglesia bastará se cierran, para que se inventarían á su tiempo, con asistencia del Procurador de la Casa... é intervencion del Provisor, Vicario Eclesiástico, ó Cura del Pueblo... tratándose con el respeto y decencia que requieren, especialmente los Vasos Sagrados”, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* Parte I, 9. Como ya hemos visto en el primer capítulo, la dinámica de redistribución se inscribe en el marco de las políticas borbónicas de administración de los bienes del patronato real. Así, imágenes y objetos litúrgicos pertenecientes al clero secular eran asiduamente redistribuidos acorde a las necesidades de las parroquias, capillas y oratorios bajo el dominio de los seculares.

²⁵ “Carta circular, para los comisionados que entienden en la ocupación de Temporalidades, previniéndoles informen sobre los bienes, que hayan quedado en las casas de su encargo, por menor, al Consejo Extraordinario,

Para 1769 y con el objeto de aumentar el control de los bienes del ramo de temporalidades el monarca determinó la organización de su administración en juntas superiores provinciales y municipales integradas por el virrey o gobernador, el arzobispo u obispo, un representante de la Audiencia, un fiscal y, en las jurisdicciones con población indígena, un protector de indios. Así, a la Junta Superior Provincial de Buenos Aires estuvieron subordinadas las municipales de cuatro provincias del Río de la Plata: Tucumán, Paraguay y Cuyo.²⁶ Todos aquellos personajes serán los protagonistas de este relato y, sucesivamente, adquirirán mayor o menor presencia dependiendo de los casos particulares que analizaremos.

Una segunda etapa relativa a la vida de los objetos de culto del ramo de temporalidades se inició en 1773. Fue recién entonces cuando, con el objeto de organizar el modo en que los funcionarios designados procederían a la confiscación, venta y remate de sus bienes, la corona dispuso una serie de medidas. Entre ellas, respecto de los objetos encontrados en las iglesias se determinó su clasificación en tres categorías acorde a su cercanía con lo sagrado:

La primera clase ha de ser de aquellas Alhajas, que no solo estaban adictas inmediatamente al culto Divino, sino que tenían contacto físico, é inmediato con lo mas sagrado de la Religion, como son Cálices, Patenas, Custodias y Viriles, en que se exponía el Sacramento, Copones y Adornos de Reliquias.²⁷

Estos objetos, como ya hemos visto, resultaban no sólo de especial importancia para el culto sino que además debían ser propiciamente reverenciados a causa de que en ellos se preservaba la materia sagrada, ya sea eucarística o restos mortales de santos y mártires.

y sobre otros varios puntos, Cap. VI, 2/05/1767, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...*, Parte I, 60.

²⁶ Estas juntas fueron creadas por real cedula del 27 de marzo y 9 de julio de 1769 y suprimidas por real orden de 31 de enero de 1784 para subrogarlas con administradores y subadministradores de los pueblos. Bruno, *Historia de la Iglesia...* 72. Fue en este momento cuando a su vez se nombró a distintas personalidades del clero secular en carácter de vocales de temporalidades para contribuir con su organización. Élica María Tedesco, *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Córdoba (1788-1801)*, tomo IV (Córdoba: CIFYH-UNC, Ferreyra, 2016), 45 y 64.

²⁷ "Real Provision de Su Magestad, y Señores del Consejo, en el extraordinario, para que los Comisionados en la ocupación de Temporalidades de los Regulares de la extinguida Compañía, de España, Indias, é Islas Filipinas procedan á la separación de Ornamentos, Vasos Sagrados, y Alhajas de oro y plata, encontradas en las Iglesias que fueron de dichos Regulares, dirigiendo listas, y otras cosas" 6/03/1773. Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte III, 62 y ss.

Podríamos decir que en contacto con –o al interior de– estos objetos se preservaban aquellas materias que constituían los dogmas más sagrados de la fe y la doctrina cristiana. Por este motivo, el rey dispuso que estos objetos, al igual que los de segunda categoría, debieran ser debidamente preservados hasta nueva indicación. Los bienes que la corona clasificó como de segunda clase eran

aquellas Alhajas, que aunque no tubiesen inmediato contacto físico con lo mas sagrado, estaban adictas al culto para las funciones ordinarias ó solemnes mas religiosas, ó de frecuente ejercicio del Templo, quales son Vinageras con sus Platicos, Sacras palabras, y Evangelios, Candeleros de Altar, como también las Lamparas que sirven cotidianamente al Sacramento, como que todas eran precisas para el culto y rito de las Iglesias. Y en esta misma clase se han de contemplar los Adornos de Imágenes y Santos, como son Coronas, Diademas, Laureolas y otras semejantes, que en cierto modo se acercan á lo sagrado.²⁸

En esta segunda categoría no se incluyen los bienes tanto por su condición simbólica sino más bien aquellos que compartieron una especial materialidad. Todos estos objetos, ya sean ornamentos litúrgicos o aditamentos para exaltar la veneración de las esculturas, fueron elaborados por metales nobles tales como plata y oro. En este sentido, si para la selección de los objetos de primera clase el acento fue puesto en sus condiciones simbólicas, en este caso la atención estuvo centrada en el aspecto material que garantizaría una potencial enajenación de dichos objetos. Por último, aquellos bienes de tercera clase fueron identificados como:

todas las demás Alhajas, que ni tenían contacto físico con lo sagrado , ó quasi no eran adictas al preciso y decente culto, y sí solo servían a su magnificencia y mayor pompa: como son Floreros, Ramilletes, Aparadores, Fuentes, Vandejas, Jarras, Arañas, y aun los Blandones extraordinarios, y otras riquezas semejantes que puede haber²⁹

Estos objetos fueron considerados de “sola pompa y mayor ornamento”³⁰ por lo que, carentes de un especial valor simbólico y material, fueron rápidamente dispuestos para su

²⁸ “Real Provision de Su Magestad...” 6/03/1773, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte III, 62 y ss.

²⁹ “Real Provision de Su Magestad...” 6/03/1773, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte III, 62 y ss.

³⁰ AGN, sala IX, Hacienda 34-4-6 expte. 2871 “Relación de los bienes de temporalidades”, 1802.

enajenación.³¹ En relación con los bienes de primera y segunda clase el rey dispuso su correcta preservación o bien que, en caso de necesidad, pudieran ser repartidos entre parroquias e iglesias pobres.

Con el objeto de replicar la información provista por el rey, el gobernador de Buenos Aires Juan José Vértiz, en carácter de representante de la Junta Provincial de temporalidades, reiteró dicha solicitud real para que José Luis Cabral, su subordinado cordobés y presidente de la junta municipal, disponga la “mas pronta venta y enagenacion de las Temporalidades [de tercera clase]...p.º los mas ventajosos precios”.³² Esta reafirmación de las órdenes determinadas por la corona eran una respuesta al ambivalente proceder con que habría obrado la junta municipal a su cargo, pues, un día antes Cabral respondió al gobernador de Buenos Aires que “No se puede dar una regla fixa para la preferencia de las posturas al fiado y contado...las circunstancias regularmente son distintas y los casos siempre diversos”.³³ La correspondencia anterior exhibe brevemente cómo existieron numerosas incongruencias y tensiones entre lo dispuesto por fuerza de ley y aquello que efectivamente pudo ser concretado en la práctica local de una compleja administración burocrática.

Las ansias de la corona por obtener sendas recompensas materiales con el proceso iniciado del expolio de bienes debe ser enmarcada en el imaginario que había sido compuesto por muchos de los detractores de la orden y que, entre otras cosas, habían sucesivamente señalado una incalculable acumulación de riquezas por los ignacianos.³⁴ En esta línea debe

³¹ Previo a ello, el procedimiento debía seguir una serie de instancias: los listados realizados acorde a su clasificación debieron ser remitidos al Consejo de Indias para su examinación y una vez aprobados, se debía proceder a la enajenación, únicamente y por el momento, de los objetos de tercera categoría para que sus caudales fueran remitidos a la metrópolis. Asimismo dicha real provisión aclaraba que aquellas alhajas ya remitidas y que fueran pertenecientes a parroquias e iglesias de indios o españoles, o a algún patronato laico, debían ser libradas de su profanación por considerarse que eran de su propiedad. “Real Provision de Su Magestad...” 6/03/1773, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte III, 62 y ss. En el caso cordobés dicha Real Provisión fue acompañada de una carta del Consejo de Indias que insistió en la necesidad del correcto recuento de las alhajas existentes y el reconocimiento de la seguridad en la que se hallaban preservadas para evitar su robo, que correría por cuenta y riesgo de esa junta municipal. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Biblioteca Elma K. Estrabou, Sección Estudios Americanistas, Fondo Cabrera (En adelante UNC, SEA, F. Cabrera), doc. 6776 “Sobre distribución y custodia de las alhajas de oro y plata encontradas en las iglesias de los colegios y casas que fueron de los individuos de la extinta Compañía de Jesús”, 30/12/1774.

³² UNC, SEA, F. Cabrera doc. 2641 “El gobernador Vértiz recomienda se active la venta de bienes de temporalidades y remisión de su producto a la Junta de Buenos Aires”, 16/01/1773.

³³ UNC, SEA, F. Cabrera doc. 2638, “José Luis Cabral señala no pueden darse normas respecto de preferir el pago al contado o a plazos, en ventas de bienes de temporalidades”, 16/01/1773.

³⁴ Bruno, *Historia de la Iglesia*, t. 6.

comprenderse el supuesto “descubrimiento de un tesoro oculto del colegio de Salta”³⁵ o bien las recomendaciones del pintor Antonio Rafael Mengs respecto de la preservación del patrimonio artístico existente en la península ibérica que relataremos a continuación.

La carta circular expedida por Pedro Rodríguez Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, en 1767 resulta curiosa tanto en materia artística como en relación con las pretensiones monárquicas para el usufructo de las obras de arte que fueran de los expulsos. En esta circular el afamado pintor de la corte de Carlos III, Antonio Rafael Mengs, recomendó que “las pinturas de buenos Autores, que pueda haber en los colegios de la Compañía y se pongan en venta, no conviene se saquen fuera del Reyno [de España]” y tras lo cual, el Consejo del rey acordó se confeccionara un minucioso listado de las pinturas “con expresión de lo que representan y su calidad”.³⁶ Dichos listados tenían por objeto sacar el mayor provecho de la enajenación de algunas obras artísticas a la vez que, en un creciente mercado artístico como lo era Europa en el siglo XVIII, preservara la posesión monárquica de aquellas que resultaran más prestigiosas acorde a su calidad artística y cultural dentro del territorio peninsular.

Según puede observarse por una orden posterior emitida en 1769, la confección de estos inventarios pareció ser más difícil de lo esperado pues, acorde a lo manifestado por el consejo, “los comisionados no pueden discernir las que son exquisitas, ni hay tampoco en las Provincias Peritos, de quien valerse para la separación de ellas”.³⁷ En la misma circular, como medida paliativa, Mengs sugirió nombrar a don Antonio Ponz –referido como “un sujeto inteligente y de satisfacción del pintor”– para que hiciera un relevamiento de todos los

³⁵ AGN, sala IX, Tribunales Civiles 36-2-4, expte. 18 “Inventario de expedientes y papeles correspondientes a las temporalidades, en poder del escribano Marcelino Callejas Sanz y que pasan al escribano don Pedro Velazco, por resolución superior”, 1798-1799.

³⁶ “Carta circular, sobre los lugares de monte, censos, ó efectos que tenían las Casas de los Jesuitas á su favor, fuera del Reyno, los Juros y efectos de Villa y pinturas que se hallen en ellas”. 16/09/1767, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias*, parte I, 88. Esta circular no ha sido estudiada con anterioridad, elegimos presentarla aquí para ponerla por primera vez en relación con los procedimientos llevados a cabo y los inventarios de las obras halladas en territorio americano.

³⁷ “Orden a los comisionados sobre la separación de Pinturas, y destino de las Librerías y correspondencias ó papeles reservados de los Colegios”. 2/05/1769, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...*, parte II, 88.

colegios y casas de los expulsos con el objeto de “conservar en el Reyno las Pinturas originales de Autores Españoles y Estrangeros de fama”.³⁸ Sin duda, toda una empresa.

Más allá de las notorias percepciones —o ausencia de ellas— sobre el valor estético y mercantil de las obras de arte existentes en España peninsular, estas circulares nos permiten comprender cómo con el correr del proceso de temporalidades los diversos funcionarios reales tuvieron que corregir sucesivamente el rumbo decidido y adoptar nuevas estrategias acordes a la obtención de mayores beneficios para la corona. En este primer momento la incapacidad de tomar una decisión firme respecto de qué hacer con las pinturas recaló en la necesaria opinión de un artista especializado y conocedor de los modos por los cuales se componía el valor artístico de una obra académica. Consciente de la asidua concurrencia a la península de obras y artistas italianos y flamencos, así como de la existencia de importantes exponentes castellanos y andaluces, Mengs consideró necesario realizar un inventario preciso que pudiera reconocer las condiciones de calidad y maestría de las pinturas encontradas en el reino español acorde a los cánones académicos.

No obstante, hasta el momento no hemos hallado un documento que especifique de qué modo debía procederse en esta materia en los dominios interoceánicos comprendidos por los entonces llamados reinos de Indias y Filipinas, donde también abundaba obra procedente de autores españoles y extranjeros que nutrieron sendas colecciones de iglesias, colegios y casas jesuitas. En lo que respecta al territorio americano cabe preguntarnos ¿es que acaso Mengs no consideró factible el reconocimiento de estas obras por lo titánico de la empresa en los virreinos americanos? Sea cual fuera la respuesta, lo cierto es que para el caso americano no hemos hallado noticias respecto de una evaluación semejante en los inventarios sobre las obras pictóricas existentes en los colegios y casas ignacianas afincadas en estos territorios.³⁹

³⁸ Así, la venta de las pinturas fue suspendida al igual que las de las librerías. “Orden a los comisionados...” 2/05/1769, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte II, 88.

³⁹ Las numerosas colecciones pictóricas existentes entre las casas, colegios e iglesias de los expulsos abarcaron una diversidad de obras que sería muy extenso enumerar. Baste para ello señalar que en el caso rioplatense las estancias, colegios e iglesias poseían tanto lienzos cuzqueños como de pintores españoles y extranjeros. Buschiazzo, *Documentos del Arte Argentino, Cuaderno XII...*; Rivera y Schenone, *El arte de la imaginaria...*; Furlong, *El arte en el Río de la Plata...* Asimismo, para el caso novohispano, una porción de la presencia de pintores de renombre para su tiempo puede constatarse en Alcalá, *Fundaciones jesuíticas en Hispanoamérica...*; Ilona Katzew ed. *Pintado en México 1700-1790* (México: LACMA, Banamex, 2017);

Un dato que quizás pueda resultar iluminador respecto de la necesidad de confeccionar inventarios precisos lo constituye el hecho de que, en contados casos, los listados de temporalidades algunos de los principales colegios e iglesias matrices no fueron realizados por curas o funcionarios de temporalidades, como habitualmente sucedía en la zona de campaña. Nos estamos refiriendo al hecho de que existen algunos pocos inventarios en los que parece haberse solicitado la ayuda de personas calificadas para su redacción, tal como sucediera en la iglesia de la Compañía de Buenos Aires, cuyo relevamiento notarial fue realizado por Miguel Aucell, pintor valenciano que, como señalaran Ribera y Schenone, había pintado el lienzo de san Ignacio para la homónima iglesia porteña.⁴⁰ Asimismo, la tasación del retablo de dicha iglesia fue realizada por un escultor salteño cuyo nombre desconocemos y el platero Domingo Barañaño se ofreció en 1769 a declarar lo que hubiera realizado para el colegio porteño.⁴¹ Estos datos dispersos podrían ser algunos indicadores de adaptaciones locales tendientes a establecer un inventario certero de las pinturas y objetos de platería existentes al menos en las principales iglesias de los jesuitas en el virreinato rioplantense, aunque no se hubieran realizado las clasificaciones acorde a la propuesta de Mengs ni la conformación de inventarios por personas idóneas hubiera resultado extendida. De este modo, la incapacidad de la metrópolis española de encontrar una alternativa viable respecto de la preservación del patrimonio artístico en tierras americanas habría suscitado una importante dispersión de los lienzos antiguamente ubicados en iglesias y colegios jesuitas que hoy resulta arduamente complejo reconstruir.⁴²

Alejandro Hernández García, "Pinturas para ejercitar el alma, apuntes para la historia de la Pinacoteca de la Profesa y el Núcleo Casas de Ejercicios" (Tesis de maestría en Historia del Arte, UNAM, 2017).

⁴⁰ Un documento de temporalidades señala el reclamo de dicho pintor "sobre que se le pague un cuadro que hizo y pintó p.^a la iglesia de S. Ignacio" con el objeto de que la junta saldara la deuda. El documento no especifica el nombre de la pintura por lo cual no es posible aseverar que se tratara de la imagen de san Ignacio, pues el pintor puede haber recibido más encargos para dicha iglesia, entre los que se encuentra, por ejemplo el lienzo de san Luis Gonzaga que ha sido atribuido como de su autoría. AGN, sala IX, Temporalidades, 21-5-3 "Inventario de todos los expedientes y documentos de este ramo", 1769-1791.

⁴¹ AGN, sala IX, Temporalidades, 21-5-3 "Inventario de todos los expedientes y documentos de este ramo", 1769-1791.

⁴² Por ejemplo, en el caso de la iglesia matriz de Córdoba los lienzos de retablo mayor fueron sustraídos durante el expolio. Algunos de ellos fueron hallados en la catedral de Córdoba mientras que otros se perdieron sin dejar rastro. Del mismo modo, las colecciones de grandes lienzos de algunas de las estancias jesuíticas estuvieron expuestas durante décadas al continuo expolio, saqueo y contrabando, a causa de la incapacidad de hallar un comprador que invirtiera en dichas tierras productivas. Consecuencia de esta suerte, uno de los lienzos antiguamente ubicado en la Estancia de la Candelaria de clara procedencia cuzqueña, fue adquirido en 1945 por un coleccionista particular y posteriormente entregado para su resguardo al Centro de Investigación en Arte,

Quizás haya sido como consecuencia a la aparente escasa remisión de los caudales solicitada por la corona, de los conflictos en la clasificación de lienzos, alhajas y enseres litúrgicos acorde a lo propuesto en la Real Provisión y las irregularidades en la administración del rubro de temporalidades, que, tras quince años de sancionada la expulsión, y recién en febrero de 1782 el monarca dispuso la venta de aquellos objetos de culto de segunda categoría que habían pertenecido a los jesuitas.⁴³ Es entonces cuando se inauguró el tercer momento respecto del destino de éstos, a partir del cual los ornamentos litúrgicos o aditamentos para exaltar la veneración de las esculturas —como potencias, coronas, etc.—, que habían sido depositados o redistribuidos, fueron factibles de ser mercantilizados.

En esta oportunidad, y para prevenir su destino incierto, la circular emitida por el Consejo de Indias agregó como preferentes para la compra de los bienes, en primer lugar, a las iglesias o colegiadas a las que se hubiesen trasladado los colegios o casas que previamente fueran de los jesuitas; en segundo lugar, estuvieron las demás iglesias parroquiales, catedrales y hospitales de la diócesis y en tercer lugar el resto de espacios piadosos que pertenecieran o no al obispado. Con esta enumeración de compradores favoritos pareciera que la corona buscó garantizar su adquisición por agentes que permanecieran en un radio cercano al lugar en el que antiguamente estos objetos habían sido empleados y así evitar su dispersión por fuera de los límites diocesanos y de los dominios monárquicos, tal como lo hubiera recomendado Mengs respecto de las pinturas.

A pesar de las pretensiones de la corona de evitar la dispersión de estos objetos de culto, y si bien entre los numerosos documentos de temporalidades de este período se exhiben sendas cuentas sobre su enajenación, los datos pormenorizados respecto del destino de estos objetos son más bien escasos, por lo cual resulta difícil aventurar cuánto de lo pretendido por la monarquía se cumplió.⁴⁴ La escasa mención a estos datos podría comprenderse a la luz de que, al ser inventariados bajo el ramo de temporalidades, estos

Materia y Cultura (IIAC/UNTREF). La materialidad actual del lienzo —que por los vestigios pictóricos permite observar que se trataba de una presentación de los reyes ante el niño Jesús— demuestra las condiciones adversas a las que este y otros lienzos estuvieron expuestos desde entonces. (Figs. 4.2 y 4.2.a)

⁴³ UNC, SEA F. Cabrera doc. 6775 “Sobre el destino de las alhajas de oro y plata encontradas en los colegios y casas que fueron de los individuos de la extinguida Compañía de Jesús” 28/02/1782.

⁴⁴ AGN, sala IX, Hacienda 34-4-6 expte. 2871 “Relación de los bienes de temporalidades”, 1802.

objetos dejaban de pertenecer a una esfera singular, por la cual eran valorados simbólicamente y estéticamente, para ser desacralizados e incorporados en un ámbito mercantil. La traslación de los objetos en procesos similares ha sido conceptualizada por Appadurai bajo el término de mercantilización por el cual se comprende que con dichos movimientos todos estos objetos pierden sus antiguos sentidos simbólicos y estéticos en función de la exaltación de su conversión monetaria.⁴⁵ Lo anterior se traduce, en nuestro caso, en un rasgo recurrente de estas fuentes documentales, donde las menciones que aludan a aspectos iconográficos, simbólicos, así como a detalles de la materialidad, procedencia o destino de estos objetos artísticos son por demás escasas.⁴⁶

Ahora bien, en contraposición a la ausencia de referencias precisas sobre las obras a enajenar, abundan las consultas elevadas por los funcionarios locales a las autoridades superiores de temporalidades respecto de las enajenaciones de objetos de culto, ya sea el virrey o, llegado el caso, la metrópolis. De entre ellos, algunos de estos casos exhiben las habituales limitaciones de los funcionarios locales al momento de tomar decisiones eficientes sobre la enajenación de objetos de culto. El caso al que referiremos brevemente fue protagonizado por el administrador subalterno de temporalidades de la ciudad de Mendoza y el presbítero Eduardo de la Reta, encargado de la capilla de Nuestra Señora del Buen Viaje en dicha ciudad. Los hechos tuvieron su origen en 1806, cuando el funcionario se dispuso a confiscar una serie de alhajas y ornamentos que el cura había previamente inventariado como

⁴⁵ Appadurai, "Introduction: commodities and the..."

⁴⁶ La ausencia de datos específicos de las obras puede verse ejemplificado en las numerosas solicitudes de los curas de la campaña para la "aplicación de varias alhajas... para el adorno del altar" o el pedido para "que se le[s] provea de alhajas para el culto". Asimismo, el claro acento en el carácter económico de dichos objetos de culto puede evidenciarse en la correspondencia intercambiada entre un funcionario de temporalidades y el gobernador de Buenos Aires al que aquel solicitó permiso para la venta de "alhajas" de segunda clase con la sola indicación de su valor de 442 pesos. AGN, sala IX, Temporalidades 21-5-3, 1769-1791; AGN, sala IX, Temporalidades 22-8-4, 1799-1810. Por otro lado, los diversos asientos de cuentas de la junta de temporalidades exhiben los continuos caudales enviados desde los puertos virreinales hacia la metrópolis. Entre ellos, un borrador señala los recorridos que dichos capitales realizaban antes de arribar a España: desde Nueva España, Nueva Granada, Lima, Santiago de Chile y Buenos Aires salían fragatas de guerra que llevaban las remesas de dinero recaudado del ramo. En relación con los procedentes de Buenos Aires estos llevaron asimismo, en algunas oportunidades, el dinero de la capitania de Chile y de Quito. Las notas de las cantidades de temporalidades de indias que se habían enviado a España entre 1802 a 1804 indican como procedentes de Buenos Aires según carta de 20 de marzo de 1802 la suma de 205.082 pesos, el tercero en mayor cantidad después de los caudales remitidos por el Virreinato de Nueva España y Perú. Biblioteca Nacional de España (en adelante BNE), sala Cervantes, Mss/18572/10 "Notas con los caudales de temporalidades de indias enviados a España", 1799-1804.

de primera clase con el objeto de evitar su confiscación y posterior venta por la junta de temporalidades.

Al quedar noticiado de la malversación de Reta, el administrador solicitó “la extracción, venta y depósito de las referidas alajas”; decisión a la que se opuso el presbítero bajo la conveniente argumentación de que estos bienes, y especialmente una custodia, no habían pertenecido a los jesuitas sino que habían sido donados por dos vecinos de la ciudad de Mendoza.⁴⁷ A continuación, la administración de temporalidades de Buenos Aires procedió a una investigación por la cual se cercioró de que, efectivamente, algunos de estos bienes habían sido donados, pero que la custodia en cuestión había pertenecido a los expulsos. En consecuencia, y a pesar de la notoria estrategia del prelado, la administración local no pudo proceder en una decisión hasta que, tiempo después, el gobernador porteño concediera permiso para incorporar dicha custodia a la primera clase del ramo de temporalidades y por lo cual desde entonces la custodia debía ser depositada bajo el dominio de la audiencia de temporalidades de Buenos Aires.

Este pequeño ejemplo resulta uno de los tantos casos acontecidos a lo largo del proceso de temporalidades en el Río de la Plata que permite observar no sólo las alteraciones en la clasificación sino también la superposición de propiedad de los objetos de culto hallados en las iglesias de los expulsos. Junto con la estrategia desplegada por el presbítero – de ocultar bajo la primera clase ciertos objetos para preservarlos de su sustracción –, se sumaron las complejidades para reconocer la propiedad de los objetos hallados en las iglesias jesuitas y que no pertenecieron al ramo. Estas formas por las cuales la sociedad colonial había accedido a la adquisición de objetos mediante diversas prácticas de intercambio no monetarios – que incluyeron la cesión o la donación – habría dificultado arduamente el trabajo de los funcionarios locales quienes, envueltos en procedimientos burocráticos, no alcanzaron a cubrir los objetivos de la corona; toda vez que el proceso de temporalidades se extendiese mucho más de lo esperado.

Sumado a ello, la inicial redistribución de bienes – que continuó a lo largo de todo el proceso de temporalidades – desencadenó sucesivos inconvenientes y enfrentamientos entre los funcionarios y el clero a la hora de proceder a su enajenación. Veamos entonces, de qué

⁴⁷ AGN, sala IX, temporalidades 22-8-4, 1799-1810, carta de 6/III/1806.

modo se hilvanaron estos problemas en torno de la redistribución de objetos de culto de antigua propiedad jesuita.

2.b. La redistribución de objetos de culto de temporalidades a iglesias de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires. Los pleitos sobre su propiedad

Hasta el momento hemos analizado algunas de las órdenes y recomendaciones que fueron emitidas desde la metrópolis para determinar el correcto modo en que los funcionarios locales debían proceder. Dichas órdenes en carácter de ley fueron caracterizadas en tres etapas: un primer momento, inmediatamente posterior a la expulsión de 1767, caracterizado por la confección de inventarios iniciales de los bienes existentes; una segunda etapa iniciada en 1773 en que el monarca dispuso la enajenación de bienes de tercera categoría; y una tercera fase a partir de 1782 por la cual se habilitó asimismo la venta de los bienes de segunda categoría. A lo largo de todo este tiempo, y especialmente desde 1768 el rey había autorizado la redistribución de todos aquellos inmuebles y bienes hasta que fuera dispuesta su enajenación.⁴⁸ Esta superposición de posibilidades, es decir, que un mismo bien pudiera ser vendido o redistribuido para el socorro de una iglesia, conllevó a numerosos conflictos y enfrentamientos entre el clero secular y las autoridades civiles.

En relación con el destino que se les brindaría a los antiguos edificios religiosos y educativos de los jesuitas, en la carta enviada por el rey en 1768 a los obispos y arzobispos, se les ofreció la posibilidad de que, en el ínterin se tomara una decisión firme, informasen el destino que consideraran más útil para los templos y edificios de los expulsos. Así, los clérigos pudieron aconsejar a su patrono regio el empleo de estos edificios para fines piadosos, como lo fue, por ejemplo, el colegio máximo de Córdoba en donde se fundó el colegio de niñas huérfanas que hemos mencionado en el capítulo precedente, o bien el seminario del clero ubicado en el antiguo colegio jesuita de Buenos Aires.⁴⁹ Más interesante

⁴⁸ Es decir que con posterioridad a 1773 muchos de los bienes de tercera categoría que previamente habían sido redistribuidos a las iglesias de las diócesis del Río de la Plata fueron solicitados para su devolución y enajenación por la junta de temporalidades. La misma situación se reiteraría con los bienes de segunda categoría tras 1782 cuando se dispuso su venta.

⁴⁹ UNC, SEA F. Cabrera, doc. 201 José Antonio Ascasubi Pedro José de Gutiérrez y Lorenzo Suárez de Cantillana "Contestando consulta, piden para la catedral y matrices de la diócesis los ornamentos que excedan de los necesarios para el servicio de las iglesias de los ex-jesuitas. Insinúan destino edificios de la Universidad

para nosotros resulta el hecho de que el monarca brindó permiso para que las alhajas halladas en dichos edificios fueran redistribuidas por los obispos y arzobispos con el fin de socorrer a algunas parroquias o iglesias de sus diócesis que estuviesen necesitadas de bienes para el correcto desarrollo del culto.⁵⁰ La decisión tomada en torno de este punto, no debe leerse solamente como un carácter benéfico del monarca, sino más bien como un paliativo para detener las sucesivas extracciones y robos de bienes que habrían acontecido al interior de las iglesias en donde estaban depositados desde la expulsión de los ignacianos.⁵¹

Este hecho inaugura, simultáneamente a las medidas tomadas en torno de su enajenación en los tres momentos señalados –1767; 1773 y 1782–, un proceso de redistribución de objetos de culto entre los diversos espacios religiosos de las diócesis. Si hasta el momento hemos reparado mayoritariamente en los planteos de la monarquía y los funcionarios metropolitanos, a continuación veremos cómo aquellas decisiones colisionaron con las redistribuciones de objetos de culto que estuvieron sujetas a las decisiones tomadas por los funcionarios locales de temporalidades y los obispos –o sus provisores durante la vacancia de sus sedes– de Córdoba y Buenos Aires.⁵²

Una referencia tan breve como iluminadora respecto de las tensiones desarrolladas en torno de este tema puede observarse en la afirmación formulada por el funcionario de la administración de temporalidades de Buenos Aires en 1802. Consultado por el virrey sobre los resultados obtenidos de la enajenación de objetos de culto, aquel respondió que ésta estaba detenida “porque los vicarios eclesiásticos no auxilian con su concurrencia a la profanación de los Templos, e impiden en parte la venta de los ornamentos y alhajas que no

de Córdoba, Colegio Monserrat, ex-noviado jesuítico de Córdoba y demás colegios y residencias de la provincia”, 1773.

⁵⁰ “Carta circular, dirigida a los Arzobispos, y Obispos, á efecto de que informen sobre el destino que consideren mas útil dar á los Templos y Edificios de los Colegios que fueron de los *Regulares* expulsos de la *Compañía* ; teniendo para ello presente el Capítulo VIII de la Pragmática de 2 de Abril del año pasado de 1767”, 29/07/1768. Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte II, 33.

⁵¹ “Carta circular, para los...” Cap. VI, 2/05/1767. Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte I, 60.

⁵² En el tomo III de la *Colección General de las Providencias...* se asienta que las alhajas procedentes del colegio de Arévalo ubicado en la diócesis de Ávila, del colegio de Pontevedra en la diócesis de Santiago, de la iglesia del colegio de Salamanca así como las de Santiago, Soria, Murcia, Alagón, Trigueros, Madrid y la casa profesa de Toledo, entre otros, fueron redistribuidos por sus respectivos obispos y arzobispos entre las parroquias e iglesias pobres de su diócesis. Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte III.

son de la primera clase”.⁵³ Esta contestación exhibe no sólo que, a pesar de lo previsto, dichos objetos de culto parecen no haber estado depositados con la suficiente seguridad como para evitar su sustracción; sino también cómo el proceso de redistribución habilitado por el monarca habría superado las posibilidades de control de los administradores, por lo cual se habría generado una diáspora de bienes y sus alternativas se vieron reducidas a apelar insistentemente por la buena voluntad de dichos canónigos

rogándoles y encargándoles en nombre de S.M. coadyuven por si y por los vicarios generales foráneos, curas párrocos...a fin de que se pongan de manifiesto los ornamentos, alhajas de oro y plata, vasos sagrados, reliquias y demás bienes que existan de permanencia en las iglesias.⁵⁴

Respecto de los objetos redistribuidos por el clero secular es ya conocido el caso de adquisición de una diversidad de alhajas no identificadas procedentes del Colegio Máximo protagonizado por el obispo Manuel Abad Illana en la catedral de Córdoba durante el período inmediatamente posterior a la expulsión (1768-1771). Bruno ha señalado cómo dicha aplicación de objetos de las tres clases fue realizada en una primera etapa por el obispo de acuerdo con Fernando Fabro, sargento mayor y por aquellos años comisionado de temporalidades. No obstante, el conflicto consistió en que dicha redistribución no contó con la autorización del presidente de la Junta Municipal don Cayetano Terán Quevedo erigida en 1769 en la ciudad de Córdoba.⁵⁵ Fue entonces, desde 1771, cuando —una vez que Illana hubiera sido nombrado obispo de Arequipa y Fabro fuera destituido de sus funciones acusado de malversación— se inicia la segunda etapa respecto del proceso de redistribución de estos objetos. Este momento estuvo caracterizado por el enfrentamiento suscitado entre la Junta Provincial de Buenos Aires y el por entonces obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta (1771-1778) que defendió la propiedad de dichas alhajas frente a la pretendida restitución al rubro de temporalidades de aquellos objetos de culto.

⁵³ AGN, sala IX, Hacienda 34-4-6 expte. 2871 “Relación de los bienes de temporalidades”, 1802.

⁵⁴ AGN, sala IX, Hacienda 34-4-6 expte. 2871 “Relación de los bienes de temporalidades”, 1802.

⁵⁵ Bruno, *Historia de la Iglesia*, t. 6, 94-95. Posteriormente Fabro fue acusado de malversar los bienes del Colegio Máximo y fue destituido de su cargo no obstante no pudo probarse su culpabilidad. Eduardo Maeder, “La administración de las Temporalidades rioplatenses” en *Jesuitas, 400 años de historia en Córdoba*, t. 2, 219-240 (Córdoba: Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999); Nancy Juncos “La junta de temporalidades de Córdoba: Fernando Fabro y el Colegio Máximo”, *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 3, 5 (2009): 21-27.

El pleito por la redistribución de objetos procedentes del expolio jesuita hacia la catedral de Córdoba tuvo, por así decirlo, su segundo episodio en 1773. El reclamo presentado por la junta porteña se justificó en el hecho de que las aplicaciones de objetos que hubieran sido de los jesuitas, es decir las redistribuciones, debían ser solicitadas por el obispo a la Junta Superior de Buenos, o en su defecto, a las juntas municipales subalternas y, por lo tanto, la aplicación de dichos objetos estaba pendiente de autorización.⁵⁶ Así, el gobernador Vértiz encomendó al presidente de la junta municipal de Córdoba, José Luis Cabral, la aplicación de aquellos bienes necesarios para el culto a la catedral de Córdoba y la recuperación de los restantes por la junta de temporalidades para su enajenación.⁵⁷ Veamos entonces en detalle cuales fueron los argumentos esgrimidos por el obispo Moscoso y Peralta para, en carácter de sucesor de Illana, preservar en su propiedad los objetos que debería entregar a la administración de temporalidades.

La estrategia del obispo consistió en evidenciar e informar a la autoridad civil competente la extrema necesidad no sólo de la catedral sino de todo su obispado, y por la que solicitaba el auxilio de la junta para que el rey, en carácter de patrono real, dotara a sus dominios de los ornamentos necesarios para el desarrollo del culto. Para demostrar el grado de flaqueza material de su diócesis, solicitó a sus canónigos, José Antonio Ascasubi y Pedro José de Cantillana, establecieran una visita y redactasen un informe de todos aquellos objetos que resultaran elementales para el correcto desarrollo del culto con el fin de evitar su devolución a la junta de temporalidades. Desde la ciudad de Jujuy ambos prelados solicitaron que el obispo interceda para remitir los objetos de culto de los expulsos para su aplicación en las catedrales y parroquias de campaña por haber hallado las iglesias en estado "mui pobre y necesitada de halhajas... [y] por estar informados de su desadorno y escases de dhos.

⁵⁶ Como podrá observarse a continuación, la contravención de Illana consistió en que la apropiación de dichos bienes no había contado con ninguna aprobación más que el acuerdo con el desprestigiado Fabro puesto que previo a 1769, la junta municipal aún no había sido conformada UNC, SEA F. Cabrera, doc. 2608 Carta del gobernador Vértiz a Cayetano Terán Quevedo, presidente de la Junta Municipal de Temporalidades de Córdoba "Sobre alhajas que se habían entregado a la iglesia catedral de Córdoba, de las que fueron del colegio de los jesuitas" 22/8/1771.

⁵⁷ UNC, SEA, F. Cabrera doc. 2652 "Sobre carta que había pasado José Rodríguez a la Junta Provincial, respecto de los ornamentos y vasos sagrados que se entregaron en depósito a la catedral de Córdoba. Acompaña resumen relativo a su informe sobre el estado material del colegio y de la iglesia de los ex- jesuitas, que solicitaba fuera aplicada a la universidad." 15/05/1773.

hornamentos”.⁵⁸ Si consideramos que para el momento la diócesis de Córdoba incluía las catedrales de dicha ciudad, de Salta, Tucumán, Jujuy, Catamarca y Santiago del Estero, a la que debían sumarse una cantidad incontable de vice-parroquias y parroquias de las ciudades y campaña de la diócesis, el obispo habría precisado de casi la totalidad de los bienes y por lo cual aquellos de los cuales podría haber prescindido y reintegrado a la junta de temporalidades serían casi nulos.⁵⁹

En este sentido, es preciso que señalemos que aquellos objetos a los que Suárez de Cantillana y Ascasubi se referían incluyeron alhajas de primera y segunda clase, tales como “vasos sagrados, calices, copones y custodias, con los demás utensilios de dhas. Iglesias como son vinageras, lámparas de plata, diademas, coronas, reliquias de santos y cruces de plata”,⁶⁰ que solicitaron al obispo Moscoso y Peralta para que intercediera en su distribución y asignación por los comisionados de temporalidades. Consecuentemente, una constelación de bienes, que había previamente pertenecido a la Compañía de Jesús, fue diseminada por toda la diócesis de Córdoba acorde a las extremas necesidades que el obispo manifestara. Así, Moscoso y Peralta transmitió dicho pedido al funcionario y habría logrado la

⁵⁸ UNC, SEA F. Cabrera, doc. 201 José Antonio Ascasubi Pedro José de Gutiérrez y Lorenzo Suárez de Cantillana “Contestando consulta, piden para la Catedral y matrices de la diócesis los ornamentos que excedan de los necesarios para el servicio de las iglesias de los ex- jesuitas. Insinúan destino edificios de la Universidad de Córdoba, Colegio Monserrat, ex-noviado jesuítico de Córdoba y demás colegios y residencias de la provincia”, 1773. Como ya hemos señalado en el capítulo 1 en el siglo XVIII, y en este caso respecto de lo acontecido en 1773, la diócesis de Córdoba comprendía un extenso territorio que abarcaba las provincias de Córdoba, Catamarca, San Miguel, Jujuy, Salta y Santiago del Estero. Ignacio Martínez, *Una Nación para la Iglesia argentina: construcción del estado y jurisdicciones eclesidásticas en el siglo XIX* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2013).

⁵⁹ Respecto de las dotaciones necesarias para los diversos espacios de la diócesis cordobesa, el mismo Suárez de Cantillana solicitó en 1780 se le asignara una serie de ornamentos y objetos litúrgicos para la fundación de reducciones en el norte del virreinato, así como en 1770 y 1772 sucesivamente se asentó entre los documentos de temporalidades la “entrega de la iglesia, sacristía y ornamentos y alhajas del colegio de S.º Ignacio al padre capellan d.º Man.º Mancilla” y por extinción de este al “m.º d.º manuel echeverria”. Asimismo, en 1774 el cura a cargo de la capilla de Ischilin solicitó el envío de ornamentos. UNC, SEA, F. Cabrera doc. 9039 “Acta sesión de la fecha: sobre ornamentos, vasos sagrados, etc. que el Virrey había dispuesto se entregaran al Arcediano Lorenzo Suárez de Cantillana, para el culto en las reducciones que se iban a formar en el gran Chaco de Gualamba”; AGN, sala IX, Temporalidades, 21-5-3 “Relación de las alhajas ornamentos y utensilios que se han aplicado pertenecientes al colegio y residencia con designación de templos, cuerpos y personas a quienes se han hecho las aplicaciones”, 1801; UNC, SEA F: Cabrera, doc. 12840 “Solicitud para las capillas de su curato algunos ornamentos que fueron de los expulsos, lo mismo que libros espirituales para dar Exercicios”, 1774.

⁶⁰ UNC, SEA F. Cabrera, doc. 201 José Antonio Ascasubi Pedro José de Gutiérrez y Lorenzo Suárez de Cantillana “Contestando consulta, piden para la Catedral y matrices de la diócesis los ornamentos que excedan de los necesarios para el servicio de las iglesias de los ex-jesuitas. Insinúan destino edificios de la Universidad de Córdoba, Colegio Monserrat, ex-noviado jesuítico de Córdoba y demás colegios y residencias de la provincia”, 1773.

mencionada autorización para que dichos bienes permanecieran bajo la órbita del clero secular.

El tercer episodio de esta historia de redistribuciones hacia la catedral de Córdoba tiene lugar tras 1782, año a partir del cual el rey determinó que los objetos de segunda categoría —es decir, objetos litúrgicos y diademas, potencias o coronas de imágenes que no estuvieran en contacto directo con lo sagrado— también fueran enajenados. En 1802, y un par de décadas después de iniciada la fase de enajenación de bienes de segunda clase, la administración de temporalidades recaló sobre los bienes que habían sido asignados en el marco de estas redistribuciones a la catedral de Córdoba durante el obispado de San Alberto (1780-1789). Con este objeto, el administrador particular del ramo de temporalidades de dicha ciudad, mencionado como Viguera, notificó al gobernador de Córdoba, Nicolás Pérez del Viso, de la inminente venta de todos los objetos de segunda clase cuyo uso y redistribución que previamente había sido aplicado por la Junta Superior de Buenos Aires, no hubiera sido explícitamente autorizado por el rey.⁶¹

Noticiado del inminente despojo, el entonces obispo Ángel Mariano Moscoso informó al gobernador no poseer los documentos que demostraran la aprobación del rey de la aplicación de los objetos de culto que habían sido concedidos por la administración local de temporalidades. No obstante, el obispo adujo estar convencido de su aprobación por lo que le solicitó le franqueara una copia de dicho consentimiento del archivo de temporalidades. Aparentemente, un funcionario cordobés remitió copias de las reales órdenes en su poder. Para desventura del obispo, éstas sólo autorizaban la aplicación de una parte de los objetos que se hallaban en posesión en la catedral y por lo cual Moscoso, tal como lo hiciera previamente el obispo Moscoso y Peralta, tuvo que planificar una nueva estrategia para preservarlos en su totalidad bajo su poder.

Tras un largo período sin responder las solicitudes de los administradores ni de remitir los listados solicitados, el obispo afirmó al visitador a cargo del caso que todos los bienes estaban “en favor de la propiedad de esta iglesia”.⁶² A continuación, y para justificar su afirmación respecto de la propiedad de dichos objetos, el obispo elaboró una extensa argumentación que tuvo en primer lugar el objetivo de desacreditar la palabra del funcionario

⁶¹ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 2774, f. 3 v, 1786.

⁶² UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 2774 f. 11v, 1786.

de temporalidades que había iniciado el pleito: desconfió de sus dichos respecto de la solicitud del monarca y tildó de “antojadiza” su decisión ya que, según dijo pudo comprobar por las cédulas en su poder, el rey sólo había solicitado el envío de listados para disponer de la venta de “alhajas de oro, plata y piedras preciosas” y no de una diversidad de objetos entre los que se hallaban muebles y ornamentos.⁶³

Este punto resulta por demás curioso porque exhibe el modo en que el obispo reinterpretó las cédulas reales: para este momento tanto los bienes de segunda como de tercera clase eran factibles de ser enajenados acorde a su valor económico, sin implicar necesariamente su selección acorde a su materialidad. Por lo tanto, si el obispo afirmó que en su propiedad existían “ornamentos sagrados con que se solemnizan las funciones mas inmediatas al santuario”, es decir, objetos de primera clase que no podían venderse, también declaró poseer “aquellos que contribuyen a la decoración del templo y hacen mas augusto el culto publico, como colgaduras, alfombras...[y] muebles”.⁶⁴ Estos últimos, precisamente eran los objetos factibles de ser vendidos que el administrador había solicitado para remitir su capital a la metrópolis.

Difuminada la mención de estos objetos en una extensa argumentación, la estrategia del obispo devela la forma por la cual buscó desacreditar al funcionario y forzó la información de las cédulas reales en función de su propio beneficio. Existieron asimismo, dos argumentos más presentados por el obispo en su defensa: el primero de ellos, apeló al sentido común del Visitador de Real Hacienda como sigue:

si se exceptuan los ornamentos de las capillas u oratorios, cuyo uso es casi privado, mucho mas deben tenerse por exceptuadas los que despues de su aplicación a la Iglesia Catedral influyen directamente en el ejercicio publico de la religión y del culto.⁶⁵

Mediante estas palabras Moscoso buscó encauzar la aplicación de sus bienes, producto de una redistribución real, como si se tratara de una donación por reciprocidad en la que recordara la responsabilidad del monarca en tanto patrono de la Iglesia en América. Según puede inferirse de sus palabras los objetos que le habían sido cedidos, de algún modo

⁶³ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 2774 f. 12 r y 12v, 1786.

⁶⁴ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 2774 f. 11v.

⁶⁵ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 2774 f. 13r.

servirían para compensar a la sociedad y eran devueltos a ésta en forma del mencionado “pasto espiritual” de la feligresía. Por último, y como era de esperar, el tercer argumento esgrimido por el obispo invocó la piedad del visitador y versó sobre la extrema necesidad que acechaba a las iglesias de sus diócesis, y por lo cual los ornamentos procedentes del expolio habían sido de especial auxilio para evitar la “vergonzosa desnudez” de su iglesia.⁶⁶

Más allá de cuán hábiles puedan resultar los argumentos presentados por el obispo con el objeto de preservar los bienes procedentes del expolio jesuita, a lo largo de este caso hemos podido evidenciar cómo una heterogeneidad de agentes estuvieron involucrados en las tensiones sobre la posesión de los objetos de culto procedentes de los expolios ignacianos. De un lado, la presencia del gobernador, el visitador de temporalidades, los administradores y funcionarios del ramo exhiben, con sus numerosas acciones, la necesidad de poner orden en el caos: cerciorarse de la correcta aplicación y destino de los objetos de culto para reconocer e identificar a qué espacios religiosos habían sido cedidos y si éstos contaban con autorización real. Por el otro lado, el clero secular —encarnado en el obispo— pareciera aprovechar las complicaciones del caso en su propio beneficio: malinterpretar la palabra del funcionario y contraponerlo a lo pretendido por el rey, solicitar el envío de documentación propia o alegar en favor de la feligresía, fueron argumentos desplegados en su propio beneficio.

Por último, y desde una perspectiva más amplia, las tres etapas presentadas respecto de la redistribución de bienes en la catedral de Córdoba exhiben cómo la decisión del rey de conceder la redistribución de alhajas de segunda y tercera categoría en forma previa a las determinaciones sobre su enajenación, conllevó numerosos conflictos y superposiciones entre las propiedades cedidas al obispado y las reclamadas por el ramo de temporalidades. Como era de esperarse, el obispado de Córdoba pretendió preservar para sí aquellos objetos que los sucesivos funcionarios de temporalidades les habían cedido, sin importar las nuevas disposiciones que pretendieron remover dichos objetos de su poder para su enajenación.

⁶⁶ Si bien desconocemos cuál habría sido el parecer del visitador de real hacienda Diego de la Vega al respecto, lo cierto es que consecuencia de un equívoco burocrático el expediente fue asimismo remitido a la metrópolis y lo que el funcionario pudiera decidir quedó sin efecto. De este modo, la causa parece haber quedado sin efecto y los objetos por tanto, depositados al servicio del culto en la iglesia catedral. UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 2774 f. 21.

2.b.1. Testimonios en imágenes de los procesos de redistribución

Hasta el momento hemos presentado la manera en que los objetos de culto atravesaron numerosos procesos de redistribución, procesos que pudimos recomponer a través de fuentes documentales. En el presente apartado echaremos luz sobre un conjunto de obras de antigua procedencia jesuita que, desde una perspectiva que aborda su materialidad y su presencia como fuentes artísticas, nos permitirán dar cuenta de estos procesos de redistribución. Entre una diversidad de objetos que formaron parte de esta lógica y que, participaron de estrategias que evitaron las sucesivas disposiciones de los ramos de temporalidades, Buschiazzo ha identificado cómo “el Cancel del templo fue entregado a la catedral, junto con gran cantidad de imágenes, cuadros [del friso, altar mayor y del de la capilla doméstica], blandones, frontales, tenebrarios, vasos sagrados, custodias, crucifijos, frontales, etc.”.⁶⁷

Las circulación de estos objetos, ya sea por su valor práctico, simbólico o estético, desde su antigua propiedad ignaciana hacia su adquisición por el clero secular implicaron una sucesiva resignificación que alteró su biografía.⁶⁸ En ciertos casos esta carga extra de sentido habría tendido a exaltar sus valores simbólicos en favor de la potencial recuperación de una espiritualidad que, a pesar de los intentos monárquicos, no había desaparecido. Con lo anterior, nos referimos, por ejemplo, a la adquisición por la beata María Antonia de San José –continuada de los ejercicios ignacianos en la casa de ejercicios espirituales de Buenos Aires erigida en 1795– de una imagen de una Virgen de los Dolores, procedente de la iglesia de Nuestra Señora de Belén de Buenos Aires, que la junta de temporalidades –encargada de administrar los bienes de los expulsos jesuitas– había reasignado para la Casa de Ejercicios (Fig. 4.3).⁶⁹

⁶⁷ Mario Buschiazzo, *Documentos del Arte Argentino, Cuaderno XII...* 22.

⁶⁸ Baste para ello señalar cómo los numerosos casos de redistribución de alhajas encierran, en ciertos casos, usos previos al propio de la Compañía de Jesús como por ejemplo se asentó en 1821 respecto de unas alhajas que consecuencia de su redistribución de temporalidades pasaron al poder del cura Julián Segundo de Agüero para su custodia. Dichas alhajas habían sido previamente donadas, desde el entorno doméstico, por Ana y a Francisca Guerreros a la Virgen de Nuestra Señora de las Nieves, cuyo altar estaba dispuesto en la iglesia de San Ignacio de Buenos Aires. AGN, sala IX, Temporalidades 21-5-3, 1821.

⁶⁹ La beata decidió llevarse de dicha iglesia la imagen de la dolorosa a cambio de las imágenes de la Virgen de Belén con su niño Dios que previamente le habían sido concedidas por los administradores de temporalidades de Buenos Aires. Gutiérrez, *Documentos de Arte Argentino, XXIV...* 16 La fecha de aplicación de esta imagen

Se trata de una pequeña imagen de vestir de la Dolorosa que sólo conservaba de su procedencia ignaciana su rostro y manos y por lo cual su estructura y vestido fueron compuestos una vez que la imagen se hallara en la Casa de Ejercicios. Esta advocación gozó de un especial afecto por considerarse propicia para despertar la piedad de los fieles en la Casa de Ejercicios.⁷⁰ A causa de la agencia que María Antonia hallaba en esta imagen la apodó "Abadesa" de las sucesivas casas de ejercicios que fundó, como si la imagen fuera su guía respecto de lo que debía hacer. Si consideramos las dimensiones antropológicas de la imagen –respecto de su valoración, usos y trayectoria acordes a los postulados de la biografía del objeto– podríamos suponer que su eficacia radicaba en que esta escultura había pertenecido a la vieja iglesia de la Compañía de Jesús, de cuya misión y espiritualidad la beata se declaró abiertamente continuadora y por la cual se propuso fundar la casa de ejercicios de Buenos Aires, donde dicha imagen puede encontrarse hasta la actualidad.⁷¹ En este sentido, la imagen de la Dolorosa habría sido simbólicamente valiosa no sólo por lo que representaba sino también por la inmanencia de un espíritu jesuita que pareciera llevar consigo y por cual la misma beata le habría asignado el carácter de superiora.

En este sentido, existen asimismo algunos objetos supervivientes, procedentes de la órbita ignaciana de Córdoba, cuyos indicios materiales pueden atestiguar el modo en que en la práctica se concretaron estos procesos de redistribución. Los movimientos que aquí pretendemos reponer podrían ser entendidos como un ensayo sobre la vida material de dos objetos, cuyas transformaciones involucraron a la catedral de Córdoba y a los administradores locales de temporalidades.

Las obras que aquí nos interesa presentar consisten en dos cruces relicarios de idénticas características tipológicas pero con algunas diferencias iconográficas y materiales de llamativo interés. La primera de ellas consiste en la cruz-relicario procedente del Monasterio de San José de Córdoba y que posee, entre sus reliquias, la firma de san Ignacio

debe ser posterior a 1779, año en que la beata llegó a la ciudad de Buenos Aires. Alicia Fraschina, *La expulsión no fue ausencia...*

⁷⁰ Para acrecentar las cualidades salvíficas de la imagen la beata recurrió a la ayuda de Gaspar Juárez, jesuita expulso afincado en Roma, para que obtuviese la concesión de "cincuenta días de indulgencias a los que estuvieren en los Ejercicios como también a los que rezaren un salve delante de la imagen de Nuestra Señora de los Dolores que trae consigo la referida doña María Antonia". Blanco, *Vida documentada de...* 15.

⁷¹ Para comprender las condiciones por las que los objetos adquirieron valor a partir de su circulación, Appadurai señala como factor necesario interpretar los usos, formas y trayectorias con el objeto de comprender a los objetos como cosas vivientes. Appadurai, "Introduction: commodities and the...".

de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús. El crucifijo de metal recibe una policromía que representa el cuerpo de cristo crucificado y está flanqueada en sus cuatro extremos por relicarios (Figs. 4.4 y 4.4.a). Mientras los dos ubicados en sus laterales son lipsanotecas; en su extremo superior se ubica un *Lignum Crucis* y en el inferior la ya mencionada firma del santo jesuita (Fig. 4.4.b).⁷² Por sus características formales y materiales –respecto de la disposición de sus lipsanotecas y relicarios– esta cruz debe ser ligada con otra ubicada en el vecino Monasterio de Santa Catalina de Córdoba que Barbieri ha identificado como del siglo XVII español y que se distingue de la anterior por la ausencia de la firma de Loyola y el reemplazo de la imagen policromada por un crucificado de metal con gran detalle anatómico (Fig. 4.5).⁷³ A continuación nos proponemos demostrar cómo estos relicarios habrían pertenecido a la Compañía de Jesús y posteriormente participaron del expolio jesuita tras la expulsión de la orden.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, el culto a las reliquias había sido especialmente promovido por la orden ignaciana en tanto desplegó una religiosidad militante y combativa que enaltecía la figura del que moría por la fe y promovía la honra de sus cuerpos, así como de los objetos que le hubieran pertenecido o estado en contacto con él. Por otro lado, hemos señalado que la posibilidad de adquirir reliquias no era tan sencilla y estaba reservada a las personas prestigiosas dentro de la sociedad –o con contactos en Roma y Tierra Santa, como lo hicieran los jesuitas– y por lo cual las monjas desplegaron diversos medios para componer sus propias reliquias para expresar su virtuosismo. Ahora bien, si la expulsión y posterior supresión de la Compañía de Jesús implicó, en buena medida, el rechazo a los símbolos que pudieran recordar la antigua presencia de la orden, como la eliminación de sus escudos de las fachadas edilicias, cabe preguntarnos ¿cómo y dónde subsistió un relicario con la firma del santo jesuita que invitaba a su culto anímico?⁷⁴

⁷² Respecto de la controversia sobre la autenticidad de las reliquias del *Lignum Crucis* Erasmo y sus discípulos desplegaron la ya conocida crítica al afirmar que de reunir todos los restos de la Santa Cruz podría cargarse un gran barco con ellos. Domingo González Lopo, “El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII”, *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*. Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, Moratalla, II (1993): 256-257.

⁷³ Sergio Barbieri, *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Iglesia y monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 2006): 92-93.

⁷⁴ Si consideramos que las reliquias eran clasificadas acorde a su veracidad e importancia –primarias los restos corporales y secundarias a aquellos objetos que hubieran estado en contacto con el santo– es preciso señalar que ambas reliquias por contacto están dispuestas verticalmente con el objeto de destacar su jerarquía; no obstante la

Avancemos entonces en la indagación de la biografía de estos objetos para intentar recomponer sus movimientos hasta los espacios monásticos en los que se preservan actualmente. Como ya hemos señalado entre los antiguos bienes jesuitas que habían ingresado al rubro de temporalidades, aquellos de primera clase —como estos relicarios— fueron preservados de su enajenación consecuencia de su cercanía con lo sagrado. De este modo, hubo dos posibles destinos para dichos objetos: su preservación en depósitos reales, o bien su redistribución entre los espacios religiosos de la diócesis. Paradójicamente, el primero de estos relicarios condensa en su materialidad tanto aquellos objetos sagrados que lo protegieron de su enajenación —el *lignum crucis* y las reliquias de las lipsanotecas— como aquello que había que echar por tierra y erradicar de los dominios hispánicos —la presencia de la orden jesuita y el carácter personalista de la orden protagonizado por Ignacio de Loyola—.

No obstante, esta alhaja y su *pendant* lograron sobrevivir a los embates de la junta de temporalidades: como ya hemos visto, muchos de estos objetos fueron absorbidos por la iglesia catedral de Córdoba, así como otros fueron distribuidos entre las catedrales, vice-parroquias y parroquias de la diócesis.⁷⁵ Baste para ello mencionar cómo, en 1772, dos letrados reconocieron que la catedral “se haya al presente con suficiente decencia mediante los ornamentos y algunas alajas que tenían los regulares de la Compañía que habiéndose puesto por vía de depósito sirven a su culto”.⁷⁶

Fue por aquellos años cuando el comisionado de la junta de temporalidades Fernando Fabro por solicitud del obispo Illana destinó desde la iglesia Matriz de la Compañía de Jesús una docena de crucifijos y más de dos docenas de relicarios a la catedral con el fin de que se dispusiera su uso para la liturgia, entre los que se encontrarían nuestras cruces-relicario.⁷⁷ De este modo, unos años después, el inventario de la catedral redactado en 1782 apuntó entre sus vasos sagrados y alhajas la existencia de “una cruz de tres quartas de alto de plata sobredorada con varios esmaltes, quatro raios, dos relicarios en las extremidades de los

primera haya sido fuertemente criticada por los reformados y la segunda se tratase de un fragmento documental cuya autenticidad no ha sido demostrada y fomentaba un culto anímico del fundador de la suprimida orden.

⁷⁵ Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), Legajo 4, Iglesia de la Compañía de Jesús 1745-1844. “Temporalidades. Sobre vender los bienes y aditamentos”, 1771.

⁷⁶ AAC, Legajo 54, Obispado y Catedral de Córdoba 1566-1783, “Información remitida por el Gobernador de la provincia de Tucumán de acuerdo con el Reverendo Obispo de aquella Diócesis en cumplimiento de Real Cédula de 6 de Junio de 1779 sobre el estado de la Iglesia Catedral de Córdoba”, f. 14.

⁷⁷ AAC, Legajo 4, Iglesia de la Compañía de Jesús 1745-1844. “Inventarios de los bienes de la compañía, respectivos a la Iglesia”, 1775, ff. 14v-20v; 40v-41r.

brazos y otro relicario en la cabeza en que esta un hermoso Lignum Crucis". Como el lector podrá observar, esta descripción coincide con nuestra cruz relicario; sin embargo, el escribiente omitió señalar que a sus pies se encontraba la reliquia del santo jesuita.⁷⁸

Si consideramos que estos inventarios se trataban de documentos oficiales que frecuentemente eran elevados a las máximas autoridades civiles, entre los que se encontraban los funcionarios del rey y administradores de temporalidades locales —y siendo que el período estuvo caracterizado por la supresión de la orden y de aquellas palabras, escritos u objetos que recordaran su presencia—, no resultaba propicio mencionar que la iglesia Matriz preservaba objetos de estrecha filiación jesuita y que promoviesen el culto anímico de su fundador. Consecuentemente, es factible suponer que sobretodo la primera cruz debió ser resguardada durante una buena cantidad de tiempo de la vista de la feligresía hasta que, una vez envejecido el culto a las reliquias, dichos objetos hubieran entrado nuevamente en la lógica de redistribución. Así, mientras uno de ellos fue destinado a las monjas catalinas, el otro, de estrecha filiación jesuita, fue entregado a las monjas carmelitas, especiales devotas de la orden y de sus ejercicios espirituales.⁷⁹

De este modo, a través de este breve recorrido, que intercala las fuentes documentales con la presencia material de estos objetos supervivientes, podemos reconstruir su presencia en diversos espacios de culto cordobés: desde su otrora presencia en la iglesia Mayor de la Compañía de Jesús hasta su traspaso entre 1767 y 1782 hacia la iglesia catedral de Córdoba. Esta modificación en su localización implicó un cambio de valoración en términos simbólicos y una significativa apropiación seguida de la ocultación de algunos rasgos de su materialidad en los documentos eclesiásticos. En este sentido, la posesión del relicario de Loyola condensa en sí misma las cualidades de algo extremadamente valioso, no sólo por sus cualidades estéticas o simbólicas de los restos santos, sino también por ser el testimonio de una sacralidad pretérita que pudo haber sido preservada —y apartada de la vista del común— tanto como una reliquia preciada así como un botín de la primacía del clero secular sobre sus

⁷⁸ AAC, Legajo 17, Visitas Canónicas 1724-1876. "I. S^o. S^o Alberto visita de la Ig.^a Cathedral, cargos y resultas al mayordomo de ella año de 1782", 1782, f. 9.

⁷⁹ Al respecto cabe recordar que durante el período de la supresión las monjas carmelitas intercambiaron a través de Ambrosio Funes sendos mensajes y afectuosos saludos con la beata María Antonia de San José, así como entre las monjas de dicho monasterio muchas de ellas fueron declaradas devotas ignacianas, como la propia madre de Funes, María Josefa Bustos.

antiguos enemigos. En este sentido, este relicario se constituye como un objeto superviviente de una heterogeneidad de sentidos que resulta extremadamente difícil reponer, pero cuyos indicios, mediante la agencia de su materialidad, saltan a la vista.

Por lo señalado hasta aquí hemos podido observar cómo las fuentes documentales así como la presencia de imágenes supervivientes permiten comprender los diversos modos en que integrantes del clero secular o religiosos desplegaron sus medios disponibles para la obtención de imágenes procedentes de la esfera ignaciana. Asimismo, y en torno de las formas de componer valor respecto de dichos objetos, hemos visto cómo los mismos fueron disputados por su posesión tanto por su utilidad para propiciar dignamente el culto en casos de necesidad, así como por su valor económico, material y simbólico. Las diversas percepciones compuestas por agentes religiosos y laicos —obispos, funcionarios metropolitanos y locales— entraron de manera sucesiva en contradicción respecto de la aplicación de estos bienes. Con el objeto de exhibir la eficacia y la valoración simbólica que tuvieron los objetos de devoción de antigua pertenencia jesuita, en el próximo apartado repararemos sobre algunas estrategias desplegadas por diversos agentes para preservar a ciertos objetos de culto, producto del expolio jesuita, de su absorción al ramo de temporalidades.

2.c. La inmanencia del objeto y los modos de sortear los embates de las temporalidades

En el presente apartado nos proponemos abordar una serie de casos que comparten el hecho de exhibir ciertas valoraciones simbólicas, afectivas y piadosas compuestas por diversos personajes religiosos en torno de objetos de culto de antigua procedencia o empleo jesuita previo a su expulsión. Consecuencia de dichas características simbólicas, así como materiales, nos proponemos analizar cómo algunos de estos objetos pudieron sortear los procesos de aplicación al ramo de temporalidades para su posterior depósito, redistribución o mercantilización. Desde una perspectiva que repara en los aspectos antropológicos de la imagen, y más precisamente en sus capacidades, la diversidad de expectativas volcadas sobre dichos objetos nos permitirá ahondar en las estrategias por las cuales ciertos agentes, tales

como integrantes del clero y religiosos, se apropiaron y compusieron valor sobre estos bienes de culto.⁸⁰

En las páginas previas hemos referido a algunos casos puntuales sobre las estrategias desplegadas por diversos agentes para que ciertos objetos de culto sortearan su incorporación al ramo de temporalidades, tales como las habilidades desplegadas por el presbítero Eduardo de la Reta para tergiversar la clasificación de los bienes o aducir su procedencia de una donación para preservar en la capilla de Nuestra Señora del Buen Viaje a su cargo objetos procedente del expolio jesuita. Asimismo, para la esfera catedralicia, hemos visto cómo los obispos de Córdoba objetaron e impidieron la sustracción de dichos objetos mediante numerosas argumentaciones sobre la necesidad que aquejó a su diócesis o el descrédito de los funcionarios locales. Por otro lado, y desde una perspectiva material, hemos visto cómo la omisión o exaltación de ciertos aspectos de su materialidad fueron también factores que contribuyeron a su preservación por el clero, tal como habría sucedido con el relicario que posee la firma de Loyola.

Sumado a estos casos particulares, los documentos demuestran que existió una heterogeneidad de posibles destinos para estos objetos que van desde los simples depósitos para su posterior enajenación o redistribución a otros edificios religiosos, así como su sustracción de estos recorridos esperables para ser introducidos en la propiedad individual, ya sea de laicos o religiosos. Al respecto, por ejemplo, lo acontecido con María Antonia de San José y su "Abadesa" resulta esclarecedor. Como producto de la redistribución de temporalidades, la beata había recibido una imagen de una Virgen con un niño procedente de la iglesia de Nuestra Señora de Belén que rechazó y cambió por la ya mencionada Virgen dolorosa. Aparentemente, la beata adujo el reemplazo a que la primera resultaba demasiado grande y por lo cual sustrajo entonces la cabeza y manos de esta dolorosa para componerla en su destino. Desde entonces, el fervor piadoso desplegado en torno de esta imagen por la feligresía y por la misma beata asignándole, por ejemplo cualidades anímicas —al indicar que era su guía y que todo le consultaba— establecieron una creciente apropiación hacia el objeto que compuso una profunda identificación entre dicha imagen, la beata y su casa de ejercicios. De este modo, la beata se habría asegurado no sólo la propiedad de dicha imagen sino que la

⁸⁰ Aspers y Beckert, *The Worth of Goods...*

misma le habría servido como una eficaz propaganda de su carácter como continuadora de la misión ignaciana tras la expulsión.

Por otro lado, si como hemos afirmado a lo largo de este capítulo, los objetos susceptibles de ser expoliados eran aquellos que al momento de la expulsión de la Compañía de Jesús pertenecían a su propiedad, lo anterior no necesariamente incluyó a todos los objetos que estuviesen en sus edificios. Es decir, todos aquellos bienes que hubieran sido procedentes de una donación —como ya hemos visto en el primer capítulo— pudieron haber sido reclamados como una mera cesión para su restitución a sus antiguos dueños. Así parece haber acontecido, por ejemplo, con los libros que Manuel Azamor y Ramírez, obispo de Buenos Aires entre 1788 y 1796, había donado al antiguo colegio jesuita. Aparentemente, con el objeto de evitar la dispersión de dichos libros, tal como aconteció con la aplicación o entrega de la librería del Colegio de Santiago del Estero al convento de dominicos de la misma ciudad, Gaspar de Santa Coloma, mayordomo de fábrica de la catedral de Buenos Aires, dispuso retirar los libros mediante una apelación a la junta de temporalidades en el mismo año en que falleciera el obispo.⁸¹

Algo similar, respecto de los modos en que los objetos pudieron sortear su permanencia en el ramo de temporalidades, sucedió con una escultura de bulto de santa Bárbara. El caso se inició en 1774 cuando Bartolo Rosales, vecino cordobés de una capilla jesuita en la zona de campaña, solicitó la devolución de la imagen que se encontraba bajo el ramo de las temporalidades. Para ello, el capitán Rosales adujo que dicha obra era de su propiedad por haberle sido donada por los expulsos, es decir, que a pesar de encontrarse en una capilla de la Compañía de Jesús la imagen le pertenecía desde tiempo atrás, previa la expulsión de los jesuitas. Para demostrar sus dichos, Rosales atestiguó que la imagen se encontraba por demás maltratada, por lo cual

mandé remediar con el padre procurador fr. José Herrera de la orden de Ntra. Sra. de la Merced, que se hallaba en la estancia de yuca [sic] y como no fue a mi satisfaccion dicha compostura [la] mande llevar a esta

⁸¹ Las menciones a ambos casos pueden consultarse en AGN, sala IX, Temporalidades 21-5-3, leg. 9 expte. 5 y leg. 12 expte. 14.

ciudad para retrocar por el Padre del Castillo residente en esta ciudad maestro escultor y dorador.⁸²

El relato anterior le sirvió a Rosales para evidenciar, mediante testigos de buena fe, que él se había ocupado de la compostura de la imagen en tanto ésta era de su propiedad y no de los expulsos jesuitas.⁸³ A pesar de que el suplicante no poseyera ninguna documentación que avalara su propiedad, la prueba de verdad presentada fue el testimonio escrito por el cual dos padres mercedarios afirmaron que “el año de 71 o 72 el capitán Bartolomé se valió de nosotros para que se le compusiese una imagen de la gloriosa s.^{ta} Bárbara... la que hizo retocar y componer como que era perteneciente a su individuo”.⁸⁴ Este relato, junto con el testimonio presencial de un antiguo capataz de la capilla resultaron ser suficientes para que la Junta municipal de temporalidades entregase la imagen en cuestión a su dueño.

Desde otra perspectiva, este caso resulta relevante para nosotros en tanto las descripciones presentadas por estos testimonios podrían haber servido como pruebas materiales por las cuales la misma junta pudiera comprobar la veracidad de las afirmaciones presentadas. En este sentido, las descripciones recopiladas sobre la imagen a la cual “le faltó perfeccion... mucho tiempo antes de la expulsión” o que había sido compuesta previamente por un jesuita “de nación lucitana” y que como parte de su compostura el mercedario José de Herrera “esmalto, retoco y plateo la imagen de S.^{ta} Barbara por el precio de 20 pesos, los mismos que pago dicho Bart. Rosales de su propio caudal” habrían constituido asimismo pruebas materiales.⁸⁵ Sería entonces a partir de la contratación de estos testimonios con la imagen que los funcionarios habrían sido capaces de reconocer la congruencia de los relatado por los diversos testigos respecto de su propiedad.

En suma, y si lo argumentado por estos testigos respecto de las cualidades estéticas de la escultura en cuestión era cierto, es factible aseverar que la motivación de Rosales por

⁸² En realidad se refiere a la estancia de Yucat, actualmente ubicada en las afueras de la ciudad de Villa María.

⁸³ A lo anterior, agregó que dicha imagen no había sido separada del resto de los bienes de temporalidades porque al momento de ejecutarse la pragmática sanción no tenía ningún documento que pudiera demostrar su derecho por sobre esta imagen.

⁸⁴ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 10231 “Bartolomé Rosales solicita se le entregue una imagen de Santa Bárbara que los ‘Regulares expatriados me dieron graciosamente’ y que ‘mantenían en la Capilla de el puesto de mi cargo’”, 1774, ff. 1-3.

⁸⁵ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 10231 “Bartolomé Rosales solicita se le entregue una imagen de Santa Bárbara que los ‘Regulares expatriados me dieron graciosamente’ y que ‘mantenían en la Capilla de el puesto de mi cargo’”, 1774, ff. 1-3.

recuperar dicho objeto residió especialmente en sus condiciones simbólicas. En este sentido, como señaló el capataz, la imagen que aquel reclamó le había sido donada por el padre procurador Jaureche “por la gran devoción que tenía de ella... y por tenerlo grato por su servicio”.⁸⁶ Es decir que, de un modo semejante al que hemos visto respecto del caso de María Antonia y su Abadesa, la escultura de Santa Bárbara resultaba tanto una imagen de especial piedad como un patente recuerdo de la presencia de la Compañía de Jesús que — como puede observarse— era frecuentemente añorada.

Es justamente la continuidad de estos sentimientos, albergados respecto de la rememoración de una antigua piedad jesuita que no había sido desterrada, la que inquietaba e impacientaba amargamente al obispo de Buenos Aires Manuel Antonio de la Torre. No obstante hubieran sido promulgados numerosos reales decretos, breves papales y cartas pastorales para impedir se hablase sobre la Compañía de Jesús y sus expulsos o se diera crédito a escritos y noticias que el clero secular reconoció como falsos milagros, revelaciones y profecías vinculadas al culto ignaciano, en 1771 el obispo de la Torre realizó una representación presentada ante el Consejo de Indias para exterminar todo recuerdo de la antigua presencia jesuita.⁸⁷ En opinión del obispo la

grande obra del extrañamiento de los regulares es del todo inútil si no se arrancan de raíz las perniciosas semillas que dejaron impresas en los corazones de sus apasionados... a quienes imbuyeran de la detestable

⁸⁶ Si bien desconocemos la existencia de otro caso en que un jesuita hubiera entregado un objeto de culto de estas características a un allegado, es preciso señalar que los obsequios de objetos devocionales entre jesuitas, allegados y benefactores resultaron habituales. UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 10231 “Bartolomé Rosales solicita se le entregue una imagen de Santa Bárbara que los ‘Regulares expatriados me dieron graciosamente’ y que ‘mantenían en la Capilla de el puesto de mi cargo’”, 1774, f. 2.

⁸⁷BNE, sala Cervantes, Ve 1591/28 “Nos el D.º D.º Alonso Núñez de Haro y Peralta por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica...”. Allí el Arzobispo de México en carácter de fiscal menciona todos los antecedentes promovidos —tanto por la corona mediante reales cédulas y decretos, así como por el papa Clemente XIV en su breve apostólico— para prohibir que se hable de la Compañía y de su expulsión. Asimismo en la península se redactaron sucesivas cartas pastorales y circulares con prevención de la noticia de “falsos milagros” divulgados por los jesuitas para promover un espíritu ignaciano que pugnase por el restablecimiento de la orden. Universitat de València, Biblioteca Histórica (en adelante UV, BH) F 180/10 “Carta que don Juan Manuel Merino y Lumbreras, Obispo de Astorga escribe a las religiosas previniéndolas de dar crédito a las falsas doctrinas, revelaciones y profesías que con motivo de la expulsión de los Regulares de la Compañía de Jesús se han empezado a divulgar en estos dominios de España por algunas religiosas”, 1767; UV, BH, MS 0710(12) “Suplemento a la circular de 25 de octubre de 1767. Instrumentos auténticos que prueban la obstinación de los regulares expulsos y sus secuaces fingiendo supuestos milagros para conmover y mantener el fanatismo sobre su regreso”, 1767.

máxima que toda costumbre era superior a cualquiera ley divina, eclesiástica y civil.⁸⁸

Lo señalado previamente por el obispo implica considerar que a sus ojos existían aún numerosas prácticas que dieron cuenta, a pesar de la expulsión y supresión de la orden, de la pervivencia de numerosos modos de componer la piedad por la feligresía y acciones desarrolladas por el clero vinculadas a la espiritualidad ignaciana.⁸⁹ En consecuencia de la Torre escribió al fiscal para solicitar la redacción de un escrito con carácter de determinación Real para proscribir y exterminar toda costumbre que pudiera recordar el espíritu ignaciano.

Tras una extendida argumentación, el fiscal explicó que, de satisfacerse la solicitud del obispo, “causaría también una suma inquietud en el gobierno civil y eclesiástico y otros gravísimos perjuicios que no pueden explicarse sin fatigar ociosamente la atención del consejo”⁹⁰ porque en su opinión evidentemente no existía fuerza de ley que pudiera persuadir la voluntad humana. En consecuencia, el fiscal consideró que sería más “perjudicial cualquier providencia que se tomase sobre las malas costumbres, corruptelas y abusos que dejaron en aquellos reynos los regulares de la Compañía”⁹¹ que la continuidad de una serie de prácticas a su entender marginales y carentes de la suficiente fuerza como para afectar la potestad de la corona o las facultades de los obispos. A cambio, instó al obispo a celebrar sínodos provinciales, redactar cartas pastorales e instruir a su grey contra los flagelos remanentes de la identidad ignaciana.

Evidentemente, las preocupaciones del obispo eran fundadas pues la continuidad de las prácticas poseía una fuerza y una inmanencia que no pudo disolverse ni mediante la ley escrita ni por el más acérrimo sermón. Paralelamente, y como hemos visto a lo largo de las páginas precedentes, las estrategias desplegadas por numerosos agentes religiosos y laicos con los objetos devocionales, a causa de su eficacia, contribuyeron a perdurar una identidad

⁸⁸ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de Buenos Aires, legajo 187, 1771.

⁸⁹ Al respecto, en los capítulos precedentes hemos mencionado algunos indicadores vinculados con las preocupaciones del obispo para el contexto monástico: las añoranzas de las monjas hacia sus antiguos confesores, el enfrentamiento por los obsequios a las distintas órdenes regulares, o bien la continuidad en el empleo de relicarios de fuerte filiación jesuita —como el del sagrado corazón o el propio de la firma de Loyola—. Sumado a ello, la creciente difusión de los ejercicios ignacianos a manos de la Beata María Antonia de San José por la campaña de Buenos Aires y la dispersión a lo largo de las parroquias, vice-parroquias y catedrales de las diócesis de Buenos Aires y Córdoba de los objetos de culto que recordaban la antigua presencia ignaciana, serían algunos de los aspectos que alarmaron al obispo.

⁹⁰ AGI, Audiencia de Buenos Aires, legajo 187.

⁹¹ AGI, Audiencia de Buenos Aires, legajo 187.

ignaciana. Esta identidad se manifestó no sólo en las formas de practicar la espiritualidad, sino también en lo que éstas evocaban y en las cualidades simbólicas y materiales de imágenes y objetos de culto y devoción que fueron una y otra vez vivos recuerdos de una espiritualidad pretérita pero no desaparecida.

3. La pervivencia de la identidad jesuita en imágenes y objetos de culto tras la expulsión de la Compañía de Jesús

A lo largo de los apartados precedentes hemos visto numerosas acciones desplegadas por autoridades civiles y eclesiásticas respecto de los modos que consideraron más eficaces para preservar bajo su control objetos procedentes del ramo de temporalidades. Las prácticas mercantiles, redistributivas y de intercambio que hemos descripto hasta aquí involucraron exclusivamente objetos de culto, procedentes del expolio jesuita, que atravesaron sucesivos movimientos junto con desplazamientos de sentido acorde a sus diversas valoraciones y eficacias. Así, los valores económicos, simbólicos y materiales emanados por estos objetos suscitaron diversas estrategias y apropiaciones en torno de su uso, aplicación y propiedad.

Asimismo, durante el período posterior a la expulsión de la Compañía de Jesús, y contemporáneamente al tiempo transcurrido durante el proceso de temporalidades (1767-1820), existieron otras prácticas desarrolladas por otros agentes que tendieron a perdurar la identidad de la orden durante el tiempo de su supresión. A lo largo de las siguientes páginas nos detendremos en analizar un caso que tuvo su asidero en la ciudad de Córdoba y que es posible reconstruir a través de un intercambio interoceánico con la ciudad de Roma. De este modo, el presente relato tendrá por objeto recomponer el intercambio de imágenes y objetos de culto de esfera jesuítica atestiguado por la correspondencia privada entre dos agentes que serán nuestros protagonistas: por un lado, el ya conocido filo-jesuita, Ambrosio Funes y por el otro lado, el jesuita expulso, Gaspar Juárez.

Ambos personajes mantuvieron su filiación a la orden de la Compañía de Jesús tras su expulsión en 1767: Juárez había sido padre de la Compañía y en su paso por Córdoba fue profesor y director espiritual de Ambrosio Funes quien, a su vez, se convirtió en benefactor de Juárez durante su exilio romano. Ambos personajes mantuvieron, asimismo, una estrecha

filiación y correspondencia con la mencionada beata María Antonia de San José sobre la cual haremos algunas breves menciones comparativas para identificar estrategias homólogas.⁹²

Por otro lado, y de acuerdo a las transgresiones que hemos señalado a lo largo de esta tesis, es preciso que incorporemos una más: la correspondencia que analizaremos entre el expulso y su benefactor cordobés fue un intercambio epistolar privado. Lo anterior implica que las cartas que analizaremos evadieron el correo oficial y circularon por redes tangenciales e interpersonales para mantener el contacto de los expulsos con familiares en territorio americano a pesar de las prohibiciones reales.⁹³ Este intercambio supuso la articulación de redes jesuitas distribuidas entre Europa y América que permanecieron tras su expulsión. En este sentido, la excepcionalidad de estos documentos nos permite observar las ideas y percepciones respecto del uso de imágenes para promover devociones de la extinta orden durante su supresión. Estas cartas privadas incluyeron un excepcional y rico intercambio de ideas religiosas, políticas y novedades sobre los expulsos residentes en Roma que tendían a perdurar los vínculos con su vieja misión.⁹⁴

Este intercambio de correspondencias, noticias e ideas fue oportunamente analizado por diversos investigadores con el fin de reponer las estrategias individuales de la beata para promoverse como continuadora de las prácticas ignacianas o por Funes para ser dotado de reconocimiento acorde a su accionar político.⁹⁵ En nuestro caso, recuperaremos esta correspondencia para identificar los modos en que las imágenes y objetos de culto intercambiados resultaron eficaces para que tanto Juárez como Funes pudieran obtener beneficios particulares y en pos de la extinta orden. En este sentido, nos proponemos partir de estos discursos escritos para analizar los modos en que las imágenes y objetos de devoción fueron agentes activos, en tanto habrían adquirido un sentido que superara el estrictamente

⁹² Esta beata había dedicado su vida como beata del Beaterio de la Compañía de Jesús de Santiago del Estero, elección que cambió drásticamente después de la expulsión al asumir como legado la continuación de la orden en Buenos Aires con la fundación de una Casa de Ejercicios Espirituales. Fraschina, *La expulsión no fue...*

⁹³ En la Pragmática Sanción el monarca declaró que “si algún jesuita saliere del Estado Eclesiástico...o diere justo motivo de sentimiento a la Corte con sus operaciones ó escritos, le cesará desde luego la pensión que va asignada”; asimismo afirmó que “todo el que mantubiere correspondencia con los Jesuitas...será castigado á proporción de su culpa”, Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte I; BNE, sala Cervantes, Ve 1591/28 “Nos el D.^o D.^o Alonso Núñez de Haro y Peralta por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica...”.

⁹⁴ Las cartas que se encontraron en el Archivo del Colegio del Salvador en Buenos Aires fueron transcritas y publicadas por el Padre Grenón. Grenón, *Los Funes y...*

⁹⁵ Fraschina, *La expulsión no fue...*; Lida, “Las devociones religiosas y...”.

devocional en las relaciones establecidas entre el padre Gaspar Juárez y Ambrosio Funes a ambos lados del Atlántico.

3.a Los intercambios entre el Padre Juárez y Ambrosio Funes para promover el culto al Sagrado Corazón

Los años comprendidos entre la expulsión y la restauración de la Compañía de Jesús estuvieron caracterizados tanto por la supresión de la orden como de los símbolos que recordaran su presencia en territorio imperial.⁹⁶ En materia religiosa, España suprimió la devoción al Sagrado Corazón por considerarla una desviación de la piedad popular frente a la religiosidad interior promovida por el movimiento jansenista en Europa y especialmente en Italia por el Sínodo de Pistoia.⁹⁷ Fue precisamente durante la supresión de la Compañía de Jesús cuando se desplegó el contacto epistolar entre Ambrosio Funes y el padre Juárez desde el ostracismo con el objeto de hacer frente a estas acusaciones y promover dicho culto.

A la luz del contexto de supresión jesuita y de acusaciones jansenistas a la devoción del Sagrado Corazón, nos introduciremos en una serie de intercambios –que incluyeron ideas, imágenes, objetos devocionales, indulgencias y rescriptos– entre el padre Juárez, desde Roma, y Ambrosio Funes, desde Córdoba, para promover dicha devoción.⁹⁸ La ineludible importancia de los objetos que aquí nos ocupan deben ser considerados en estos intercambios a la luz de su presencia material para propiciar la permanencia de una devoción muy específica como lo fue el culto al Sagrado Corazón de Jesús y que, si bien fue especialmente rechazado por los detractores de la expulsa Compañía, gozó del privilegio de haber sido una

⁹⁶ En este sentido, la carta circular emitida por el rey y su consejo en 31/12/1768 mandó a los comisionados de temporalidades que “borren las Armas de la Compañía en sus Casas y Colegios poniendo en su lugar los Escudos Reales”. Consejo Real de Castilla, *Colección General de las Providencias...* parte II, 34.

⁹⁷ Este sínodo fue convocado por el obispo Scipione de Ricci con claras intenciones de promover una reforma eclesiástica que desjerarquizara el poder del papado sobre las diversas diócesis. Entre sus fundamentos este sínodo retomó ciertos ideales del jansenismo y tuvo un amplio impacto en Europa aunque sus objetivos nunca fueran concretados. Teófanos Egido, *et al.* “El siglo XVIII: del poder a la extinción” en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, 272-273 (Madrid: Marcial Pons, 2004).

⁹⁸ Ambrosio y su hermano, el deán Gregorio Funes, fueron alumnos de la Universidad de Córdoba, donde entablaron relaciones con el Padre Juárez. Mientras Gregorio se ordenó como eclesiástico, Ambrosio fue funcionario del cabildo secular y, después de abrazar los ideales de la revolución, ejerció el cargo de Gobernador de la provincia de Córdoba en 1816. Vicente Cuttolo, *Nuevo diccionario biográfico argentino* (Buenos Aires: Elche, 1968):167. Lida, *Dos ciudades y...*; sobre la actuación política de Ambrosio Funes se puede consultar: Héctor Olmedo Cortés, *La personalidad de Ambrosio Funes* (Buenos Aires: Nacional, 1948).

devoción que no era exclusiva de la orden y que tiempo atrás había formado parte de los cultos de diversos espacios religiosos, entre ellos la propia catedral de Córdoba.⁹⁹ Para que podamos percibir las dimensiones simbólicas de esta empresa, este grupo de imágenes y documentos deberán ser considerados como una unidad indisoluble que, al activar sus sentidos, habrían funcionado como un medio para promover un culto popular.

Antes de avanzar en esta historia cabe recordar que Ambrosio ya había participado de sucesivos intercambios de obras a partir de los cuales obtuvo numerosos beneficios, baste para ello recordar, como vimos en el primer capítulo, que cuando era alcalde de primer voto del cabildo de Córdoba adquirió de un modo poco prolijo las alhajas que habían sido robadas al obispo Suárez de Cantillana; o bien con ayuda del mercader porteño Antonio Letamendi obtuvo una custodia labrada por el platero José de Boqui que entregó a las monjas catalinas como parte de pago, contribuyó con el obispo San Alberto en la redacción de un escrito que celebrara su donación de una imagen de santa Teresa que había traído de España para su culto en la homónima iglesia del monasterio carmelita (Fig. 4.6), así como también protagonizó un pleito por la sustracción de una imagen de un niño Jesús de la catedral cordobesa.¹⁰⁰ A estos casos, deben sumarse las cuantiosas dotaciones que en carácter de promotor de cultos realizó a fines del siglo XVIII para el altar dedicado a la Virgen de la Nieva en dicha iglesia (Figs. 4.7 y 4.8), así como otro dedicado a la Virgen del Rosario y a san Vicente Ferrer en la iglesia de Santo Domingo.¹⁰¹ Presentamos estos antecedentes con el

⁹⁹ Los orígenes de este culto se remontan a las visiones místicas de una monja francesa en el siglo XVII, a partir de la cual fue introducida en Europa y posteriormente en América. Para el caso cordobés, Martínez de Sánchez señala que el obispo Mercadillo introdujo en esta catedral los rezos a la novena al Sagrado Corazón de Jesús a comienzos del siglo XVIII, a la vez que la cofradía del Sagrado Corazón se fundó simultáneamente en la catedral y la iglesia matriz de la Compañía de Jesús. Ana María Martínez de Sánchez, *Formas de la vida cotidiana en Córdoba (1573-1810)* (Córdoba: UNC, 2011): 219.

¹⁰⁰ UNC, SEA, F. Cabrera doc. 5952, Funes, Ambrosio "Sobre la imagen de Sta. Teresa de Jesús que se venera en el altar mayor de las monjas carmelitas de Córdoba. Algunos pormenores relacionados con la comunidad", 1788; doc. 5586 Ambrosio Funes "Sobre el despojo que había sufrido de un Niño Dios de bulto por el Mayordomo de la Catedral y su restitución", 1818.

¹⁰¹ El altar a la Virgen de la Nieva fue mandado a realizar por Funes en 1795 como conmemoración de la intercesión milagrosa de la Virgen en favor de su hermano Gregorio (Fig. 4.7); mientras que en el caso del altar a la Virgen del Rosario su erección fue con motivo de la celebración de las victorias frente a las invasiones inglesas en 1808. Por último, el altar a san Vicente Ferrer consistió en una compensación a Letamendi por los favores concedidos, a pesar de que su costo corrió a cargo de éste último. Asimismo el obispo Moscoso mandó traer desde España la imagen de la Virgen de la Nieva tocada del original segoviano (Fig. 4.8) y encargó cuatro grandes lienzos al pintor González Velázquez de la Real Academia de San Fernando que se conservan hasta la actualidad en su capilla. Para completar su dotación contribuyó con el alzamiento de campanas en la capilla de la Virgen de la Nieva y obtuvo de Juárez indulgencias para celebrar el jubileo de las cuarenta horas a devoción

objeto de introducirnos en las consideraciones de un sujeto que fue un hábil conocedor de las diversas capacidades y funciones que una imagen, propiciamente patrocinada, podía adquirir. Sin más preámbulos entonces, avancemos en nuestro relato.

Nuestra historia comienza a fines de 1780, cuando Ambrosio Funes, en su búsqueda de ascenso social, estableció redes personales con la familia Allende hasta contraer matrimonio con María Ignacia Allende en 1792. Previamente, en 1789, Ambrosio Funes notificó al Padre Juárez que el General Tomás de Allende, padre de María Ignacia, había dejado como última voluntad que su esposa Bernardina y su hija Mauricia fueran benefactoras de la fiesta del Sagrado Corazón y de san José en su pía memoria. El jesuita interpretó esta noticia y sus dotaciones como una “providencia particular de Dios”, a través de las cuales podría restaurar uno de los cultos suprimidos de la extinta orden.¹⁰²

A partir de entonces, Juárez intercedió desde Roma para obtener las gracias e indulgencias para celebrar fiesta, misa y novena de san José y del Sagrado Corazón de Jesús. Mientras los beneficios para la primera no serían difíciles de conseguir, con el objeto de sortear los impedimentos que la corona española impondría a la promoción de un culto estrechamente vinculado a los jesuitas, como lo fuera el Sagrado Corazón, el padre Juárez acudió a la obtención de un rescripto romano que –a diferencia de una Bula que requería aprobación Real– sólo necesitaba la concesión del obispo Moscoso en Córdoba.¹⁰³ Para ello, las redes locales de Funes a través del deán Gregorio, como provisor del prelado, serían provechosas para reinstalar la devoción del Sagrado Corazón y perdurar la identidad de la orden en tierra cordobesa.¹⁰⁴

de la Virgen del Rosario y promovió escritos celebratorios que refrendaban el carácter milagroso de la Virgen con poemas, caligramas y letanías (Fig. 4.9). De modo tal que tanto en uno como en otro caso Funes estableció una dotación conjunta con el obispo cordobés y con el mercader porteño que contribuyeron a su empresa. Vanina Scocchera, “Devociones urbanas y circulación de imágenes: los patrocinios espirituales de Ambrosio Funes en Córdoba durante el cambio de siglo (fines siglo XVIII- principios siglo XIX)” ponencia presentada en *Congreso Internacional de Barroco Americano*, Buenos Aires, noviembre 2017. Lida centra su análisis en la relación entre Funes y Juárez para destacar los factores políticos que lo habrían motivado a promover las devociones del Sagrado Corazón de Jesús, de la Virgen de la Nieva y del Rosario en la ciudad de Córdoba. Lida, “Las devociones familiares...”.

¹⁰² Pedro Grenón, S.J. *Los Funes y el P. Juárez* (Córdoba: La Guttenberg, 1920): 136. Ese mismo año en la catedral de Córdoba se había propuesto realizar un altar también de devoción ignaciana dedicado a san Javier. Tedesco, *Actas del Cabildo Eclesiástico...* t. 4, 54

¹⁰³ Lida, “Las devociones religiosas...”.

¹⁰⁴ El culto al Sagrado Corazón se inició en Francia en el siglo XVII impulsado por la monja María Alacoque. Con éste el catolicismo romano afirmó el amor de Dios en oposición al jansenismo, movimiento de reforma emprendido por intelectuales de los Países Bajos, Francia e Italia que toma su nombre de Cornelio Jansenio y de

De este modo, Juárez habría emprendido una de las tantas y heterogéneas actitudes militantes de los jesuitas para promover la presencia de la Compañía en América. Así, Juárez buscó sortear los designios de la monarquía española sobre sus dominios ultramarinos a la vez que, en su correspondencia privada con Funes, argumentó contra los postulados del Sínodo de Pistoya respecto de la prohibición de dicho culto. Este sínodo, convocado en 1786, promovía una reforma de la Iglesia católica acorde a una religiosidad basada en un mayor rigorismo moral, y rechazaba el culto al Sagrado Corazón de Jesús por ser una devoción popular que promovía la veneración de la humanidad de Cristo –su corazón– separado de su divinidad.¹⁰⁵ Casi como si se tratara de una defensa frente a las acusaciones jansenistas, y a sabiendas del poder de las imágenes y objetos devocionales para difundir su devoción, Juárez aprovechó la voluntad de la familia política de Funes con la promoción de este culto y lo notició del envío de:

dos relicarios (...) de San Ambrosio y de San Ignacio de Loyola, (...) quince escapularios estampados en tela de adornarse (...) la harina de San Luis Gonzaga, la cual ha sanado aquí milagrosamente a muchos enfermos (...) algunas estampitas de San Luis con el Corazón de Jesús y tres estampas grandes del Divino Corazón con los Santos de la Compañía (...), para su suegra doña Bernardina de la Rosa (...) medallas y unas dieciocho estampas del mismo corazón, para que en día de la Fiesta de dicho Sagrado Corazón pueda repartir a los que se confesasen y comulgasen según se hace en Roma o para que de cualquiera otra suerte

su estudio de la teología de Agustín (1640) como una clara política de reformas eclesiásticas que amenazaba la economía espiritual controlada por el papado. Los movimientos jesuitas se opusieron a éste movimiento y fueron atraídos por la devoción al sagrado corazón porque su culto implicaba una lucha para redimir el daño hecho a Dios mediante la práctica de la penitencia, la peregrinación, asistencia a misa en días festivos y la contemplación de dicha imagen. Desde 1733, el jesuita Bernardo de Hoyos fue el principal difusor de dicho culto en España vinculándolo a la orden militante. David Morgan, *El sagrado corazón de Jesús. La evolución visual de una devoción* (Barcelona: Sans Soleil, 2013); María Antonia Herradón Figueroa, "Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús", *Dialectología y tradiciones populares*, LXIV, 2 (2009): 193-21. Por su parte, Menozzi explica que la inserción familiar del culto jesuita al Sagrado Corazón estuvo ligada a los movimientos contrarrevolucionarios franceses y anti-jansenistas. Daniele Menozzi, "Una devozione política tra '800 e '900. L' intronizzazione del s. Cuore nelle famiglie" en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXIII,1 (1997): 32.

¹⁰⁵ Joseph Ignasi Saranyana, "La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786)" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010): 55-71.

se propague tan santa devoción. (...) Unos diez escapularios del Sagrado Corazón de Jesús y de María.¹⁰⁶

Juárez recomendaba estos objetos devocionales como “remedios contra muchos males y desgracias”, acorde a los fundamentos teológicos del culto al Sagrado Corazón.¹⁰⁷ Al igual que con el Manuelito que Juárez había enviado a María Antonia para reemplazar al anterior que llevaba colgado del cuello (Figs. 4.11 y 4.10), o de los relicarios, indulgencias y objetos devocionales que el jesuita enviaba a la beata María Antonia para que obsequiara entre sus ejercitantes y benefactores; las mujeres de Allende –benefactoras de los cultos–obsequiaron estos objetos milagrosos para que, tal como deseaba Juárez, “se propague, y se solide esta devoción”.¹⁰⁸ Poco después, en 1793, Juárez obtuvo la concesión de oficio y misa del Sagrado Corazón de Jesús para el día de su fiesta por instancia de la Señora Bernardina de la Rosa para honrar la memoria de su difunto esposo.¹⁰⁹

En los años sucesivos, Funes y su familia continuaron la empresa iniciada por Juárez con la fundación de una capellanía por misas que se celebrarían en el altar que construyeron e inauguraron el día 4 de junio de 1795 dedicado al Sagrado Corazón de Jesús, mismo día en

¹⁰⁶ Grenón, *Los Funes y...* 220.

¹⁰⁷ Grenón, *Los Funes y...* 290. Sobre el empleo de harina con fines taumátúrgicos en el marco de prácticas ignacianas: Miguel Elizalde, *Ejercicios de devoción a San Luis Gonzaga*, (Madrid: de la Parte, 1816): 175

¹⁰⁸ Grenón, *Los Funes y...* 220. Juárez realizó sucesivos envíos desde Roma de obsequios de valor simbólico – indulgencias, reliquias romanas, escapularios franceses o bien, el famoso Manuelito– para promover un contacto entre la beata y sus benefactores que, a su vez, le permitiera restablecer la popularidad de los jesuitas en Buenos Aires. En 1784 la beata encargó a Juárez que le enviase una nueva imagen para reemplazar a su Manuelito que llevaba en su cuello por estar muy gastado al que “apenas se le puede distinguir ninguna acción con perfección” (Fig. 4.10). Esta imagen había tenido especial importancia por sus cualidades anímicas que sus fieles utilizaban para que intercediera en partos y enfermedades. En su lugar, la nueva imagen del niño Dios debía ser “del tamaño que muestra esta figura de cruz, e igual a uno que tengo hace tiempo del mismo tamaño en una pieza de piedra marmoral. La acción del niño es estar acostado sobre la cruz y algo inclinado sobre el lado derecho. La mano izquierda tiene cogidos los tres clavos por sus puntas y con ello descansa sobre el cuadril y parte del vientre, (...) los pies descansan sobre una calavera que pisa el izquierdo y toca el derecho con su empeine. Se previene que el niño está enteramente desnudo y sin toalla o cosa que le parezca” (Fig. 4.11). Del mismo modo que como aconteciera con Funes, para que esta imagen despertara la piedad de los fieles, la beata solicitó a Juárez que su Manuelito tuviera “las gracias particulares para beneficio de las almas y tocado, si fuere posible en las reliquias de mayor veneración de esa santa ciudad (Roma)”. De este modo, las imágenes que Juárez, la beata y Funes consideraron propicias para fomentar un culto no sólo debían ser efectivas por lo que representaban y activar la emoción mediante recursos visuales y táctiles, sino también convertirse en una reliquia con indulgencias que, acorde a la economía espiritual, aumentaban sus capacidades. Consecuentemente, recibir como obsequio un relicario o un escapulario de María Antonia de San José constituía un signo de prestigio e identidad que tendía a perdurar los lazos jesuitas a fines del XVIII. Blanco, *Vida documentada de...* 135-136.

¹⁰⁹ Al año siguiente Pío VI aprobó oficialmente la devoción al Sagrado Corazón y emitió indulgencias en favor de los que la practicaran. Asimismo promulgó una bula, *Auctorem Fidei* condenando al jansenismo. Morgan, *El Sagrado Corazón...* 37.

que comenzaba la novena a dicha devoción. Este altar fue diseñado en Roma y readaptado por Ambrosio Funes. Su realización corrió a expensas de Ambrosio, su esposa, María Ignacia de Allende, y su suegra doña Bernardina Bustos. El altar se ubicaba en el tercer arco de la nave izquierda de la catedral de Córdoba.¹¹⁰ El mismo era de forma cóncava y en sus laterales estaba delimitado por columnas estriadas azules con jaspeado dorado y pilastras jaspeadas de color café con orden compuesto. A cada lado del altar se ubicaban dos pequeñas imágenes de san Justo y el Buen Pastor, mientras en la parte posterior del mismo se ubicaban dos esculturas policromadas del “amor y la sabiduría y del Salvador” rematadas por la imagen de Dios Padre.¹¹¹ Para mayor esplendor del altar, Juárez propuso enviar diversos bienes litúrgicos, libros y objetos devocionales que destacarían el culto al Sagrado Corazón de Jesús en la catedral.¹¹²

Todas estas imágenes, objetos de devoción y ornamentos para el culto –tanto las que Juárez propuso enviar desde Roma como las compuestas por Funes en Córdoba– tuvieron la capacidad de afianzar y materializar la empresa que ambos emprendieron a ambos lados del océano con un mismo objeto. Fomentar el culto al Sagrado Corazón y así demostrar que la espiritualidad ignaciana estaba tan vigente como siempre. Así, las acciones emprendidas por Juárez tuvieron su correlato en las que Ambrosio Funes desarrolló en la esfera local quien, una vez finalizado el altar, fomentó las sucesivas incorporaciones de la feligresía a la antigua cofradía del Sagrado Corazón.¹¹³

¹¹⁰ El altar mencionado no se encuentra actualmente en la catedral, ya que fue removido producto de las reformas edilicias acontecidas entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo pasado. Mario Buschiazzo, *Documentos de arte argentino, XI. La Catedral de Córdoba* (Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes, 1941).

¹¹¹ El costo total de la construcción del altar ascendió a 1573 pesos, 7 reales, de los cuales Doña Bernardina aportó 450 pesos, su yerno Antonio Quintana obtuvo 300 pesos de limosnas y Ambrosio y su esposa María Ignacia aportaron 411 pesos, mientras que los restantes 411 pesos corrieron por cuenta de la catedral. Lo anterior exhibe cómo si bien Funes fue un especial eslabón en esta promoción, el capital económico no corrió sólo a sus expensas sino de todo el grupo familiar. AAC, Legajo 1, Catedral de Córdoba, t.1, f. 85-86, 1795; UNC, SEA F. Cabrera, doc. 5608 y doc. 5590.

¹¹² Grenón, *Los Funes y...* 132, 144.

¹¹³ Funes fundó una capellanía al Sagrado Corazón en la iglesia catedral. Las cartas de agregación de fieles a la Congregación del Sagrado Corazón de Jesús en la catedral de Córdoba y su Panegírico en torno de 1820 indicarían el resurgimiento de su culto consecuencia del accionar de Funes, UNC SEA F. Cabrera, doc. 12331, 12332, 11647. En testamento de 1835 María Ignacia de Allende, esposa de Ambrosio, legó a su hijo Mariano Serapio Funes el patronato de la capellanía del Sagrado Corazón. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (en adelante AHPC), reg. 2, 1835, f. 188.

En este sentido, consideramos que Juárez se destacó como un mediador cultural pues promovió desde Roma la instalación de un culto vinculado a la orden jesuita al otro lado del Atlántico. Esta accionar de Juárez encuentra su correlato con su colaboración en la promoción de las prácticas ignacianas en Buenos Aires encarnadas en la beata María Antonia de San José que oportunamente ha analizado Fraschina.¹¹⁴ Es decir que mientras Juárez promovió a expensas de Funes y su familia el culto al Sagrado Corazón de Jesús en la catedral de Córdoba, en Buenos Aires buscó que las prácticas espirituales ignacianas se afianzaran en la figura de dicha beata. Para consumir su empresa entre las obras y objetos de devoción que Juárez proponía enviar a Funes, mencionaba “dos cuadros medianos de diversa idea del Sagrado Corazón de Jesús”¹¹⁵ y una estampa de gran tamaño “del Corazón de Jesús en cuerpo entero con el sacramento y varios ángeles en acto de adoración” copia de una pintura del pintor italiano Pompeo Batoni.¹¹⁶

La iconografía del Sagrado Corazón surgió en la segunda mitad del siglo XVIII cuando Batoni pintó para *Il Gesù* un óleo que representaba a Cristo con un corazón en llamas rodeado de una corona de espinas sobre su mano izquierda al tiempo que mira al fiel ofreciendo su corazón, acto que involucra al espectador en un intercambio profundamente personal y afectivo (Fig. 4.12).¹¹⁷ Una segunda iconografía representaba al corazón aislado del cuerpo de Cristo, emanando luz sobre el mundo y como símbolo del autosacrificio divino, función teológica que contribuyó al aspecto más controvertido de este culto: el corazón visceral. La fiesta litúrgica del Sagrado Corazón de Jesús fue aprobada por Clemente XIII en 1765. Desde entonces, su culto se avivó y las imágenes en favor de dicha devoción se extendieron por Europa y América, no obstante su iconografía fuera declarada herética por el Sínodo de Pistoya en 1786.¹¹⁸ Tanto antes como después de 1765, la imagen del corazón anatómico –aislado o junto a Cristo– sirvió de inspiración a multitud de estampas realizadas en Italia desde fines del siglo XVIII; como la que Juárez mencionaba a Funes que fue

¹¹⁴ Los vínculos entre Gaspar Juárez, Ambrosio Funes y María Antonia de San José en torno de la fundación de la Casa de Ejercicios Espirituales de Buenos Aires fueron trabajados por Fraschina, *La expulsión no fue...*

¹¹⁵ Grenón, *Los Funes y...* 288.

¹¹⁶ Raúl Quintana, *Archivo del doctor Gregorio Funes*, tomo II (Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 1944), 200-201, 331.

¹¹⁷ Herradón Figueroa, “Reinaré en España...”. David Morgan, *El sagrado corazón...* 32.

¹¹⁸ David Morgan, *El sagrado corazón...* 31 y ss.

realizada por el pintor Pedro Tedeschi¹¹⁹ y como la grabada por Girolamo Carattoni a partir de un diseño del pintor Marco Caricchia que, a su vez, retomaba una imagen de Batoni (Fig. 4.13).

Conocedor de sus logros, Juárez escribió a Funes identificándose como mediador al afirmar que “he tenido presentes sus encargos (...) y como Vmd. ha sido el canal por donde han venido esas peticiones y encargos a mí, por esto he querido que sea también el canal, por donde vayan de acá dichas gracias y concesiones pontificias.”¹²⁰ Así, el beneficio era mutuo: mientras la orden avanzaba lentamente hacia su restablecimiento, Funes adquiría el prestigio de un patrocinador del culto. Así, en 1825, y tras un año de recibir las obras mencionadas por Juárez y donadas por Funes, la catedral de Córdoba dedicó un panegírico al Sagrado Corazón como signo de alabanza en favor de este culto que a partir de entonces comenzaría a propagarse.¹²¹

Por lo visto hasta aquí, es preciso señalar que las iniciativas de Juárez no se detuvieron en la obtención de documentos para restablecer el culto al Sagrado Corazón sino que, consciente de la capacidad evocativa de las imágenes y objetos devocionales, promovió la piedad de los fieles en la intimidad del espacio privado y la distinción de sus benefactores con el esplendor del culto al Sagrado Corazón en la catedral de Córdoba. En este sentido, Juárez agenció redes de contacto y ejerció una militancia individual en favor de la perduración de los cultos jesuitas y, en última instancia, de la Compañía de Jesús. Si bien estas imágenes actualmente están ausentes y no podemos reponer su presencia, algunas imágenes pueden permitirnos comprender la difusión de esta devoción entre la feligresía cordobesa a comienzos del siglo XIX. En este sentido, los ya referidos cuadros relicarios del Sagrado Corazón de Jesús elaborados por las monjas carmelitas de Córdoba con papel oropel junto al bordado de detentes como objetos protectores y taumatúrgicos, bajo el lema popular

¹¹⁹ AGN, sala VII, Fondo Biblioteca Nacional, leg. 368, documento 6481/54 f. 7.

¹²⁰ Grenón, *Los Funes y...* 32.

¹²¹ UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 11647. En 1812 Ambrosio Funes escribió a José Joaquín Araujo, tesorero general del Estado de Buenos Aires, con indicaciones y descripciones del altar del Sagrado Corazón de Jesús de la catedral de Córdoba para que le sirva de modelo en la construcción de otro altar en Buenos Aires. Sección Estudios Americanistas. UNC, SEA, F. Cabrera, doc. 5590.

“Detente, el corazón de Jesús está conmigo” son algunos testimonios de la eficacia de dichas imágenes y el nuevo impulso dado por Juárez y Funes a este culto.¹²² (Figs. 3.45 y 4.14)

3.b. La devoción en la intimidad de la sala de Funes

Simultáneamente a la promoción del culto del Sagrado Corazón de Jesús en la catedral, existió entre Funes y Juárez un fluido intercambio que tuvo por objeto la adquisición de pinturas de devoción para decorar la sala de Ambrosio Funes en la ciudad de Córdoba y exhibir, puertas adentro, su distinción en consonancia con su prestigio social. Si bien son muchos y diversos los objetos mencionados en las cartas de Juárez, nos detendremos especialmente en aquellas imágenes europeas que Juárez enviara a Funes acorde a la composición de su carácter distinguido así como de devoto jesuita, benefactor de los expulsos y propulsor de la restauración de la orden.¹²³

Entre otros, nos gustaría analizar la iconografía de un encargo de obras realizadas por Ambrosio Funes a Gaspar Juárez para la realización de un cuadro a imitación de una estampa de los hermanos Johann Baptist y Joseph Sebastian Klauber, grabadores de la escuela de Ausburgo, familiarizados con la temática ignaciana.¹²⁴ Según describe Juárez a su benefactor, la estampa representaba a la Santísima Trinidad y a María junto a “la dicha Compañía Triunfante y gloriosa en sus santos: y la Compañía Militante fluctuando entre las ondas de un mar tempestuoso de persecuciones, de lo cual es símbolo el navío que está en medio con el nombre de Jesús en la vela mayor”.¹²⁵ Esta iconografía —que hunde sus orígenes en las

¹²² Al respecto es preciso señalar que en ambos monasterios habitaron diversas monjas vinculadas por parentesco con jesuitas. Por ejemplo, en el monasterio de Santa Catalina se encontraban dos hermanas del jesuita expulso Pedro Arduz y una hermana de Diego León Villafañe, entre otras. Posteriormente al regreso de Arduz al Río de la Plata una de sus hijas ingresó al claustro. Asimismo, en dicho monasterio se fundó una capellanía al Sagrado Corazón de Jesús vigente en 1816. Archivo Monasterio Santa Catalina, Córdoba.

¹²³ En carta a Valdivieso Funes se definió como líder del partido filo-jesuita y pionero en la promoción de esta empresa en Córdoba a la vez que aprovechó esta correspondencia para retomar el pedido de envío de aquellas obras que Juárez había adquirido para él. Sumado a ello, Cuttolo señala que Ambrosio Funes acompañó a su voto de la Revolución de Mayo una moción por la que solicitó el regreso de la Compañía de Jesús, acción que junto con otras vistas en este artículo justifican su carácter pionero. Quintana, *Archivo del doctor...v. 2*, 194, Cuttolo, *Nuevo diccionario biográfico...*

¹²⁴ Sebastián asigna a los hermanos Klauber la introducción del estilo rococó alemán en Quito a fines del siglo XVIII. Santiago Sebastián, “La importancia de los grabados en la cultura neogranadina”, en *ACHS*, 3, (1965): 119-133. Existen varios grabados de los hermanos Klauber de temática ignaciana que representan a santos jesuitas así como al fundador de la orden en la actitud de componer los ejercicios espirituales.

¹²⁵ Grenón, *Los Funes y...* 145.

difundidas representaciones tituladas como “La nave de la Iglesia” (*Navis Ecclesiae*) o “La Nave de la Contemplación mística”– era una representación emblemática de la corporación jesuita y tenía por objeto exaltar el carácter misional, exploratorio y globalizado de la orden.¹²⁶ Este tema fue eternizado bajo el lema “Un solo mundo no es suficiente” (*Unus non sufficit orbis*), tal como puede leerse en la vela mayor de la nave representada en una estampa de temática similar grabada por el francés Albert Clouwet e incluida un libro del jesuita portugués Simão de Vasconcellos en el siglo XVII y junto con el símbolo de la orden representado en la popa del barco (Fig. 4.15).¹²⁷ Consciente de las abismales diferencias entre los antiguos tiempos de la orden y la coyuntura en la que se encontraba por entonces, Juárez preguntó a Funes: “ya que por su absolución en Roma [La Compañía] naufragó enteramente ¿será conveniente imitar no obstante el original de la estampa?”¹²⁸

Una contradicción similar originada en torno de las dimensiones simbólicas de estas obras despertó una imagen que representa el Juicio Final analizada por Siracusano y

¹²⁶ Iglesias señala que esta iconografía surgió como una forma de contrarrestar los efectos y propaganda de la Reforma Protestante mediante la reafirmación de las jerarquías eclesiásticas, el sacrificio eucarístico, los signos religiosos, entre otros. Puntualmente la iconografía de la *Navis Ecclesiae* se inscribe en una extendida tradición literaria que se remonta hasta la leyenda veterotestamentaria del Arca de Noé y configura en cada uno de sus elementos simbólicos alusivos a la institución eclesiástica. Junto con ellas las pinturas que tienen como tema el “Carro triunfal” muestran una predilección por el uso de alegorías en este sentido. Lucila Iglesias, “Naves, herejes y luteranos”, *Avances* 23 (2013-2014): 205-220.

¹²⁷ Simão de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesus do estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo [...] e algumas Noticias antecedentes curiosas, e necessarias das cousas dequelle estado* (Lisboa, 1663). Albert Clouwet fue un grabador francés activo en Roma entre 1644 y 1667 en el taller de Bloemaert. El grabado fue publicado por Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma (eds.) *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo* (Madrid: Iberoamericana, 2005): 11. Un tema similar que alude al triunfo de la Compañía, titulado como “Triunfo de la eucaristía y san Ignacio” fue realizada por Miguel Cabrera en el coro alto de la iglesia de la Compañía de Jesús de Guanajuato en 1765 (Fig. 4.16). Este ejemplo reemplaza la presencia del navío por el carro alegórico o coche alado del Júpiter Tonante. Jaime Cuadriello, “Polítización y sociabilidad de la imagen pública: del rey y sus cuerpos, 1700-1790” en *Pintado en México...* 112-139.

¹²⁸ Grenón, *Los Funes y...* 145. Aparentemente el cuadro de temática ignaciana había sido encargado por Juárez a un pintor romano que no pudo finalizarlo a causa de su huida de la ciudad por la invasión del ejército francés en 1798. En compensación, Juárez propuso enviar otra pintura “de la Santísima Virgen María en la edad de 12 o 13 años cuando estaba en el templo” junto con otras obras que representaban a san José y “Santa Teresa en su último trance de muerte”. El cuadro mariano que Juárez propone enviar fue pintado por “Madama Angélica”. Creemos que a quien Juárez se refiere es a la afamada retratista Angélica Kauffman que por aquellos años residió en Roma tras su paso por Londres. En palabras de Juárez la pintora era “una mujer noble por su nacimiento pero más noble por su profesión y habilidad en el arte de pintar: conocida en toda la Europa por su fama y por sus obras de pinturas”. Efectivamente, tal como señalan diversas biografías, la artista había sido reconocida tanto en Inglaterra como en diversas ciudades de Italia. Finalmente, el cuadro en cuestión tampoco pudo gozarlo Funes pues, por falta del pago acordado, dicha pintora vendió la obra a un “inglés... para una iglesia de aquella corte”. Grenón, *Los Funes y...* 216, 290; Leros Pittoni *La vita di Angelica Kauffman alla ricerca del bello e dell'amore* (s/d, De Luca, 2006).

Rodríguez Romero: en 1762 se inició una acusación a los jesuitas como responsables de la composición –junto al grabador– de una estampa del Juicio Final que representaba al escudo del rey Carlos III del lado de los condenados.¹²⁹ Estas transformaciones en la iconografía de las imágenes resultan esenciales para comprender el poder que se les daba a las imágenes en la disputa de la corona con los jesuitas. En este sentido, tanto el encargo de la imagen de Funes como esta pintura deben inscribirse en un juego de tensiones políticas en función a los sentidos propagandísticos que dichas imágenes fueron capaces de despertar.¹³⁰

Si para los jesuitas las imágenes eran útiles por su capacidad evocativa del *exemplum* cristiano, Juárez atendía a las características visuales y compositivas de la imagen que permitieran reconocer que el objetivo de Funes era adquirir imágenes que recordaran “no solo la perfección del arte sino también su devoción” como sujeto ejemplar. Así, consciente de la efectividad de las estampas para difundir un culto y promover el prestigio de Funes, Juárez propuso grabar en la ciudad de Roma:

tres láminas de bronce que fuesen copias de los tres cuadros pintados, para que se pudiesen tirar millares de estampas de cada una (...) tendrían su inscripción que dijese: ‘copia del cuadro de San José, de Santa Teresa, etc. que está en la noble sala de don Ambrosio Funes’.¹³¹

En materia de distinción y renombre social, incluir en las estampas la referencia al propietario sería un claro indicador de la nobleza de este vecino y de que su hogar albergaba la virtud, la filiación jesuita y el buen gusto europeo. Por ello, una vez que Funes recibiera el envío de las obras que su antiguo director había comprado, éste repartiría estas estampas entre los vecinos cordobeses para dar cuenta de su distinción y generosidad. Así, Juárez proponía fijar la identidad de Ambrosio Funes a la elite local toda vez que con la imagen materializara su exhibición social.

Para que los planes de ambos se concretaran era preciso que Juárez pudiera encontrar un galeón seguro por el cual enviar todos estos objetos hacia Buenos Aires, desde donde

¹²⁹ Agustina Rodríguez Romero y Gabriela Siracusano, “El pintor, el cura, el grabador, el cardenal, el rey y la muerte. Los rumbos de una imagen del juicio final en el siglo XVII” en *Eadem Utraque Europa*, 6, 10/11 (2010): 9-29. Debido a la capacidad polisémica de la imagen, en este caso la implicación jesuita respecto de la acusación iniciada nunca fue probada.

¹³⁰ Agustina Rodríguez Romero, “Imágenes en tránsito: circulación de pinturas y estampas entre los siglos XVI y XVIII” *Travesías de la imagen*, vol. II, (Buenos Aires: CAIA, 2012): 33.

¹³¹ Grenón, *Los Funes y...* 147.

serían remitidos a la ciudad de Córdoba. No obstante Juárez tuviera grandes proyectos para todas las imágenes y objetos de culto que había adquirido para dignificar el carácter ejemplar de su benefactor, su entrega se postergó en demasía. Fue en 1804 cuando la muerte sorprendió al jesuita en tierras romana.

Previo a ello, Gaspar Juárez había encomendado la custodia un cajón –que contenía los objetos devocionales y de culto que durante años guardó para entregar a Ambrosio Funes– a otro expulso y allegado Juan Marcelo Fernández de Valdivieso.¹³² Fue recién en 1819 cuando Valdivieso escribió a Gregorio Funes e informó que, viendo acercarse el final de sus días, había despachado hacia Barcelona el cajón con las obras requeridas por Ambrosio para que sea remitido a Buenos Aires en oportuna ocasión por un intermediario. Al listado de obras que Juárez había consignado, Valdivieso agregó ejemplares de la Vida de san Francisco Javier y de los *Elogios de María Josefa Bustos y Cabanillas* compuestos por Juárez, cientos de estampas de diversas advocaciones entre las que se encontraban algunas grabadas por el italiano Pedro Bombelli, *exempla* y contraejemplos bíblicos de virtud femenina, devociones varias y jesuitas, retratos de los generales de la Compañía, del Sumo Pontífice, perspectivas romanas, dos cajones con reliquias, crucifijos y pinturas de diversas devociones.¹³³

Si bien la supresión no había arrasado con las redes jesuitas, transcurrieron más de veinte años entre los encargos realizados a Juárez y el momento en que Funes pudo contemplar el tesoro en imágenes que éste le había guardado. En 1824, Ambrosio Funes anunció a su hermano haber recibido en la ciudad de Córdoba algunos cuadros y estampas junto a otros pocos objetos de devoción que, a su juicio y acorde la ilustración se iba imponiendo en materia piadosa, sólo servían para identificar cuántos de sus esperados bienes habían sido robados durante el traslado.¹³⁴ Envejecidas y sin los beneficios de las redes que fomentaron su eficacia, las imágenes que tiempo atrás fueron signos de distinción y que Ambrosio gustoso obsequiaba entre sus allegados, veinte años después sólo resultaban ser útiles como bienes de cambio que el filo-jesuita vendería por escaso valor. La tempestad, en parte, había triunfado.

¹³³ Grenón, *Los Funes y...* 199-201.

¹³⁴ AGN, sala VII, Fondo Biblioteca Nacional, leg. 368, doc. 6481/54 f. 7.

Los diversos objetos devocionales enviados por Juárez a Funes formaron parte de un intercambio tendiente a prorrogar la espiritualidad ignaciana mediante la promoción de sus cultos en la ciudad de Córdoba. Las estrategias autónomas desarrolladas por Juárez para perdurar la espiritualidad ignaciana fue aún mayor de lo que aquí nos hemos detenido a exponer si tenemos en cuenta que, asimismo, este jesuita contribuyó a afianzar la difusión y práctica de los ejercicios espirituales ignacianos en Buenos Aires a través de la beata María Antonia de San José. Ambas empresas involucraron una serie de intercambios de objetos devocionales entre Roma, Córdoba y Buenos Aires acorde a su eficacia para promover una espiritualidad vedada en el contexto de supresión. Además de las estrategias desplegadas hacia el Virreinato del Río de la Plata, Juárez buscó diseminar con su hábil pluma por Europa la demostración de la pervivencia de la identidad jesuita en al otro lado del océano mediante la composición de dos biografías de mujeres virtuosas: María Josefa Bustos, madre de los hermanos Funes, y la beata María Antonia de San José.¹³⁵ Ambas obras literarias fueron compuestas por el jesuita gracias al envío de numerosos datos biográficos por su principal benefactor, Ambrosio Funes. Las idas y vueltas entre noticias e ideas para emprender cultos ignacianos y beneficios personales, tales como la distinción social adquirida por Ambrosio y el sustento económico de Juárez, no deben considerarse como ambiciones particulares sino que se inscribieron en numerosas prácticas desarrolladas por los expulsos y laicos adeptos a la orden que pugnaron por su reinserción en tierras americanas.

¹³⁵ Gaspar Juárez, *Elogio de la Señora María Josefa Bustos* (Roma, Miguel Puccinelli, 1797). La primera impresión del *Elogio* tuvo una tirada de 400 ejemplares que Juárez se propuso enviar a los hermanos Funes para su distribución –incluyendo una copia al obispo de Córdoba– así como distribuyó cincuenta ejemplares entre los ex jesuitas afincados en Italia. En este escrito Juárez compone la imagen de una mujer virtuosa en cuatro momentos de su vida –juventud, matrimonio, viudez y estado religioso– de modo tal que el libro se presenta como un ejemplo para las “señoras cordobesas para aspirar a la misma perfeccion en estos estados”. Asimismo a la pluma de Juárez se debe *El estandarte de la mujer fuerte*. Este libro fue compuesto por el jesuita a partir del diseño de la vida de la beata que compuso Ambrosio Funes a su pedido. Este libro se presentó como una carta edificante –que luego fue traducida por otros jesuitas al italiano, francés y alemán– para impulsar en tierras europeas el *exemplum* de María Antonia de San José. Tan buenos frutos habrían dado los objetivos de Juárez que en 1791, informaba a Funes que “muchos retazos de estas [cartas que Funes envió], juntamente con los de la beata, de su vida y de Catalina [de Rusia] se han impreso en francés en un libro cuyo título es *El estandarte de la mujer fuerte*”. Gaspar Juárez, *Elogio de la Señora María Josefa Bustos (madre del Deán Funes)* Introducción de Luis Roberto Altamira, Cuaderno de Historia XV (Córdoba: Imprenta de la universidad, 1949) Blanco, *Vida documentada de...* 314.

4. Conseguir un altar portátil para retomar las misiones evangelizadoras ignacianas

Lo referido hasta aquí en relación con las estrategias desplegadas por el jesuita Gaspar Juárez para promover la pervivencia de la identidad de la orden, la promoción de sus cultos y en última instancia un deseo de restauración, no debe ser considerado como una acción única ni individual. Algunos autores han demostrado cómo una diversidad de agentes –jesuitas expulsos, benefactores y diversos miembros de las élites político-religiosas filo-jesuitas a ambos lados del Atlántico– establecieron mediante sus redes locales y ultramarinas una variedad de estrategias autónomas para perdurar la identidad de la orden y sus cultos en el territorio americano en el período comprendido entre la expulsión y su regreso a tierras americanas. Sumado a ello, y junto con las ansias de restablecimiento de la orden, concretado en 1814, los expulsos buscaron desarrollar diversas estrategias para el regreso a sus tierras de origen.¹³⁶

Entre algunos de los jesuitas que aventuraron su regreso al Río de la Plata quisiéramos destacar a Diego León de Villafañe.¹³⁷ Este sacerdote había nacido en San Miguel de Tucumán en 1741, y fue estudiante de la Compañía de Jesús y profesor en la Universidad de Córdoba –donde entabló amistad con Ambrosio Funes– hasta el momento de su expulsión. Durante su exilio italiano, Villafañe mantuvo un estrecho contacto con otros expulsos iberoamericanos hasta que en 1798 aprovechó el permiso otorgado por la corona

¹³⁶ Algunos antecedentes del regreso de jesuitas a tierras americanas fueron señalados por Perrone. El primero de estos antecedentes tuvo lugar a finales de 1797, cuando el gobierno español permitió a los expulsos regresar a sus hogares debido al caos político-militar generado por la invasión de las tropas francesas revolucionarias a la península itálica. Varios jesuitas intentaron aprovechar esta oportunidad gubernamental y se embarcaron de vuelta a España o América. Sin embargo, la corona española prontamente se arrepintió de los permisos otorgados a los jesuitas y ordenó una segunda expulsión en 1801. Nicolás Perrone “Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia: tres jesuitas expulsos del Paraguay y su regreso al Río de la Plata. Un análisis de sus trayectorias y estrategias personales a finales del siglo XVIII”, ponencia presentada en “X Jornadas de Historia de la Iglesia en la Argentina - V de Archivos eclesiásticos”, 17 y 18 de Septiembre de 2018, Convento de Santo Domingo, Buenos Aires, Argentina.

¹³⁷ Asimismo, es preciso señalar que los jesuitas Pedro Arduz y José Rivadavia emprendieron acciones similares para restablecerse en sus antiguas tierras. Estos dos personajes, junto con Villafañe, fueron los únicos jesuitas que residieron en el Río de la Plata entre la expulsión de 1767 y la restauración oficial de la Compañía de Jesús en Buenos Aires por parte del gobernador Juan Manuel de Rosas en 1836. Por su parte, Hanisch analiza el regreso de jesuitas a la capitania de Chile durante el mismo período. Del otro lado del océano fueron numerosos los jesuitas del Perú, Chile y Nueva España que escribieron insistentemente al rey con el mismo objeto aunque la respuesta haya sido negativa. Entre estas solicitudes se encuentra la del jesuita santafesino Francisco Javier Iturri. Perrone, “Diego León de Villafañe...”; Walter Hanisch, S.J., *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1972); BNE, Sala Cervantes, Mss 18572/7 “Expediente sobre varias representaciones de jesuitas americanos residentes en Roma”, 1789.

española en 1797 para regresar a los reinos de España.¹³⁸ Villafañe se asentó nuevamente en el Río de la Plata a partir de 1799. Los años siguientes transcurrieron entre cortas estancias en la ciudad de Buenos Aires y Córdoba hasta su asentamiento en San Miguel de Tucumán, donde permaneció y sorteó la segunda expulsión ordenada por la corona en 1801 de aquellos jesuitas que habían regresado.¹³⁹ Desde entonces, Villafañe planeó de forma autónoma sucesivas misiones volantes –1800; 1808; 1818– hacia la Araucanía con el objeto de concretar y finalizar la antigua campaña de evangelización indígena que había quedado trunca tras la expulsión.¹⁴⁰ Para poseer un aval de jerarquía con el que justificar su empresa en la Araucanía a las autoridades locales, antes de partir hacia el continente americano Villafañe fue recibido en audiencia privada por el Papa Pío VI a quien solicitó la autorización para fundar una misión de clérigos seculares en la Araucanía.¹⁴¹ Fue desde entonces que

¹³⁸ Previo a dicho permiso el regreso de los expulsos había sido penado con la muerte. “Real Cédula a consulta del Consejo contra los Regulares prófugos de la Compañía, que sin licencia Real entraren en estos Reynos” 18/10/1767, Consejo Real de Castilla, *Colección General de Provisiones...* parte I, 100.

¹³⁹ Las estrategias desplegadas por el jesuita y su círculo de allegados para evitar una segunda expulsión fueron analizados por Perrone, “Diego León de Villafañe...”.

¹⁴⁰ El plan de Villafañe se inscribe en antiguos proyectos de ocupación “pacífica” que los jesuitas mantuvieron en el sur de Chile desde el último cuarto del siglo XVII para generar una economía emergente que sirviera a la corona española como un enclave de penetración territorial y que se desbarató tras la expulsión de la orden. El inicio de las incursiones misioneras hacia la Araucanía fueron encabezadas por Nicolò Mascardi y continuadas por numerosos sucesores, mientras que la expedición a las costas patagónicas fue iniciada por José Cardiel. Jaime Valenzuela Márquez explica que en las misiones volantes emprendidas a la Araucanía durante este período, consecuencia de las restricciones y hostilidades para avanzar en el proceso evangelizador, los jesuitas decidieron poner el acento en la conversión directa, es decir, independiente de las posibilidades de catequesis y de comprensión de los contenidos católicos que pudiesen manifestar los mapuches; esto es, por la vía de la eficacia inmediata del rito, en especial del sacramento del bautismo que aseguraba formalmente el ingreso del indígena al universo cristiano y su eventual salvación. Así, el bautismo actuaba como un elemento ritual triunfante sobre la alternativa religiosa mapuche. Andrea Nicoletti, “Pasado y presente: los jesuitas de la misión Nahuel Huapi (1670-1674 y 1704-1717) y la devoción Mariana”, en *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 2, 1 (2014): 41-64; Carlos Page, “El proyecto jesuítico para la exploración y ocupación de las costas patagónicas en el siglo XVIII”, *Temas americanistas*, 30 (2013): 23-49; Jaime Valenzuela Márquez, “Misiones jesuitas entre indios ‘rebeldes’: Límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)” en *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Guillermo Wilde, ed. (Buenos Aires: SB, 2011). Para profundizar en este aspecto, en las condiciones políticas y en los vínculos con las autoridades civiles desarrolladas por Villafañe puede consultarse. Nicolás Perrone y Vanina Scocchera “Los altares portátiles tras la expulsión de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata y Chile (1780-1820): una historia de agencias y resignificaciones” *Revista Historia*, 51, II (julio-diciembre 2018): 517-548.

¹⁴¹ Según sostiene el mismo Villafañe en una carta enviada desde Tucumán el 9 de febrero de 1824, la prefectura de la misión en la Araucanía le había sido conferida por dicho Papa y reconfirmada unos años después por el Papa Pío VII. Archivo Histórico de la Provincia Argentino-Uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe.

Villafañe ocupó las últimas décadas de su vida con la ambición de alcanzar un único objetivo: establecer una misión de clérigos seculares entre los indígenas del sur de Chile.¹⁴²

Tan sólo un año después del cruce de los Andes realizado por José de San Martín, Villafañe escribió al gobierno central de Buenos Aires con el motivo de solicitar la entrega de un altar portátil para la misión que pretendía establecer en el sur de Chile que declaraba como sigue

Diego León Villafañe, ex-Jesuita, destinado actualmente a la misión de los Araucanos [...] que tiene noticia que entre los expolios del finado Obispo de Salta existe un cajón de altar portátil con algunos paramentos sagrados, y pareciéndole que no serán precisos a aquella Iglesia, a quien no corresponde en su peregrinación, como para el destino a que se dirige, pide arbitre Vuestra Excelencia la medida que juzgue conveniente para que se le franquee dicho altar.¹⁴³

En particular, en este caso nos interesa centrarnos en un aspecto puntual de esta última misión volante emprendida por el jesuita en 1818 hacia tierras araucanas con el objeto de responder ¿qué capacidades materiales y simbólicas poseía un altar portátil para que un ex-jesuita solicitara su cesión?

Para responder a esta pregunta es preciso que repongamos brevemente la tradición que los altares portátiles tuvieron dentro de la Compañía de Jesús. Durante los siglos de permanencia en los dominios ultramarinos de la monarquía hispánica, la Compañía de Jesús se caracterizó —entre otras cosas— por ser una orden militante que desarrolló la práctica evangelizadora mediante el empleo de imágenes y objetos eficaces que brindarían la decencia necesaria a los espacios religiosos, conmovieran el ánimo de los neófitos, y evocaran

¹⁴² Es necesario destacar que debido al patronato regio —que se encontraba todavía vigente en esos tiempos en los territorios de la corona española— todas las autorizaciones para la creación de nuevas misiones debían pasar a través de la corte de Madrid. Si bien el papado sólo comenzó a recuperar cierta autonomía de acción en el continente americano respecto de las restricciones impuestas por el patronato unas décadas después de los procesos de independencia americanos, ya a fines del siglo XVIII se pueden empezar a ver los primeros signos del resquebrajamiento —como, por ejemplo, los problemas generados por el brevísimo Cisma de Urquillo— de las relaciones entre Roma y Madrid. En este sentido, tal como lo hiciera Gaspar Juárez respecto de la concesión de permiso para el culto al Sagrado Corazón en la catedral de Córdoba, Diego Villafañe parece saltarse de manera premeditada a Madrid como intermediario a la hora de solicitar el permiso para misionar.

¹⁴³ AGN, sala IX, Culto 04-08-02, expte. 7669, 1818-1821.

mediante recursos teatrales los relatos bíblicos y evangélicos.¹⁴⁴ Sumado a estas características, la práctica misional de la orden contribuyó a modelar la imagen de una Iglesia itinerante en contraposición a la de la iglesia urbana o rural establecida arquitectónicamente en un espacio determinado con fines de control territorial.¹⁴⁵ De esta manera, la idea condensada en un altar portátil implicó una dimensión de movilidad y traslación por la cual el sacerdote pudiera afianzar contactos entre regiones remotas, redes interpersonales e intercambios de objetos que sellaban relaciones más allá de las fronteras geográficas con el objeto de difundir la palabra de Dios. Como su nombre lo indica, los altares portátiles eran objetos de reducido tamaño que podían ser fácilmente transportados, y que en su interior preservaban los paramentos litúrgicos necesarios para officiar la misa y realizar el acto de la consagración eucarística.¹⁴⁶

Al igual que las aras de las iglesias, estos altares debían ser consagrados por una autoridad competente y su empleo estaba reservado a clérigos con licencia.¹⁴⁷ A su vez, un aspecto que enlaza sus características formales con sus cualidades simbólicas radica en su capacidad de, una vez abierto, exhibir lo sagrado de un modo tal que los objetos litúrgicos en él contenidos se desplegaran para evidenciar la presencia divina. En este sentido, recordemos cómo la beata María Antonia de San José manifestaba llevar consigo en sus prédicas por la campaña de Buenos Aires un altar portátil que utilizaba para su protección y para transmitir

¹⁴⁴ Pierre-Antoine Fabre y Alfonso Mendiola, "Un diálogo entre.... Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*....

¹⁴⁵ El estudio de las estrategias de Diego León Villafañe exceden las políticas contempladas por un clero secular preocupado por administrar los espacios urbanos y rurales existentes y desprovisto del número de hombres necesarios para afrontar de modo sistemático una empresa misional.

¹⁴⁶ En un sentido amplio, el altar portátil puede trasladarse de un lugar a otro, pero en un sentido litúrgico es un ara consagrada, lo suficientemente grande como para contener la hostia sagrada y la mayor parte de la base del cáliz. Los altares portátiles se emplean estrictamente para el oficio divino, de modo tal que a partir de ellos se determina el centro del culto y la construcción de la sacralidad en términos espaciales Augustin Joseph Schulte, "Portable Altar", en *The Catholic Encyclopedia*, Charles George Herbermann (ed.), vol. 1 (New York: Robert Appleton, 1907); Dominique Iogna-Prat, "El espacio sacramental de la Iglesia", en *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Dominique Iogna-Prat, ed. (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016): 13-48.

¹⁴⁷ Al igual que la concesión de licencias para oratorios o capillas domésticas, el uso de altares portátiles debió ser primero autorizado por licencia romana mediante una breve papal. Con posterioridad a 1784, dicho permiso pudo ser concedido por los correspondientes obispos y arzobispos de cada diócesis, los cuales concedieron su indulto en razón de las necesidades locales frente a la ausencia de iglesias en dichos territorios. La nueva normativa da cuenta que estas peticiones hacia Roma eran lo suficientemente frecuentes y habituales como para que la corona española buscara simplificar la tramitación de la autorización de usar un altar portátil a los fieles americanos; disposición que legalizaría una práctica que de hecho ya venía aconteciendo. AGN, Hacienda 33-4-6, Leg. 42 expte. 1070 "Real Cédula para que en estos reinos se observe la Ley que en ella se inserta, acerca de la impetración de licencias de oratorios domésticos y capillas rurales", 1787.

prácticas y ejercicios devocionales en la contemplación del Santísimo. Si, como señalamos antes, el uso de dichos altares estaba reservado a sacerdotes, en el caso de la beata debemos mencionar que su permiso fue obtenido consecuencia de las antiguas redes ignacianas nutridas, entre otras, de la participación del obispo Juan Manuel de Moscoso y Peralta, que le concedió una licencia para peregrinar con altar portátil.¹⁴⁸

En los casos de los altares portátiles que hemos podido identificar como subsistentes en un repositorio de Córdoba, el carácter rústico del exterior de estos objetos contrastaba con aquello que preservaban en su interior: al abrir el altar portátil rápidamente se percibe el contraste entre el material mundano de su exterior y los objetos litúrgicos de platería cobijados en su interior. Existen actualmente en el Museo de Arte Religioso Juan de Tejada de la ciudad de Córdoba dos altares portátiles que, salvando las distancias temporales con el altar solicitado en 1818 por Villafañe, nos permitirán dar cuenta de aquellas características que posibilitaron que estos objetos actuaran como iglesias itinerantes.¹⁴⁹ Ambos altares están realizados en madera y su formato exterior se asemeja a una valija con el objeto de que sean fácilmente transportables (Fig. 4.17). El interior del altar exhibe en su cara superior las sacras palabras de la misa dispuestas de modo que puedan plegarse al cerrar el altar. La parte superior de la batiente posee tres orificios para insertar los candeleros que flanqueaban el crucifijo que, mediante un mecanismo, se expandía por fuera de su perímetro para exhibir el cuerpo de Cristo o la hostia sagrada (Fig. 4.18). Por debajo, sobre la base del cajón, se extienden dos batientes que, junto a la superficie de la caja, conforman la tabla de altar. Sobre ella se ubicaba el misal dispuesto en un pequeño atril para facilitar la lectura del oficiante y a sus lados se disponían el cáliz, la patena, las vinajeras y el purificador, que se guardaban en la parte inferior de dicha tabla.

Por su estructura, este tipo de objetos estuvo estrictamente vinculado a la práctica evangélica, y más específicamente a las misiones volantes, característica que lo hace especial y lo distingue de un universo de imágenes y objetos devocionales, cuyo empleo en prácticas

¹⁴⁸ Blanco, *Vida documentada de la...* 103-106. Carta de María Antonia de San José 7/08/1780.

¹⁴⁹ Los altares portátiles del Museo de Arte Religioso Juan de Tejada fueron datados como de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. El altar que se observa en la figura 4.18 perteneció a monseñor Fermín E. Lafitte y fue donado al Museo de Arte Religioso Juan de Tejada de Córdoba. Según consta en la carta de donación del sacerdote, este altar fue utilizado en las misiones pastorales de Fermín Lafitte por el extenso territorio de su diócesis en las dos primeras décadas del siglo XX.

íntimas y cotidianas no implicaba la presencia de un sacerdote ni su activación a través de la retórica o la teatralización barroca.¹⁵⁰ En suma, poseer un altar portátil implicaba para un misionero la capacidad de llevar adelante la empresa evangelizadora –mediante la prédica y el poder de convencimiento de su oratoria–

4.a. Los antecedentes de vida del altar portátil

Ahora que ya hemos caracterizado formal, visual y doctrinariamente a nuestro objeto intentemos, entonces, recomponer la biografía de este altar previa a su adquisición por Villafañe.

Su primera mención data de 1803, cuando se realizó en la ciudad de Córdoba el inventario del patrimonio de bienes del deán Nicolás Videla del Pino, inmediatamente antes de que tomara posesión de la silla episcopal de Asunción. En este inventario se asentó que, entre un número destacado de imágenes y bienes valiosos –pinturas sobre cobre con marcos de plata y ébano, alhajas y plata labrada–, este sacerdote era poseedor de “un cajón altar portátil forrado en baqueta con su cajón, cerradura y llave, pies, yerros y por dentro forrado en damasco con sus cortinas de lo mismo” y otro “más chico pintado al óleo con sus láminas y cristo de metal dorado a fuego”.¹⁵¹

Junto al altar de baqueta con cerradura y cortinas de tafetán –que presumimos sea el que fue entregado a Villafañe–, se mencionaron una serie de paramentos sagrados que serían también solicitados por Diego Villafañe para su misión: “Un santo cristo en cruz de carey con remate de plata; un cáliz, patena, cucharita, vinajeras, campanita y platillo de plata sahumado en oro; un atril de palo pintado y misal”.¹⁵² Estos elementos eran centrales para el oficio divino y exhiben su empleo por Nicolás Videla del Pino en su oficio pastoral por la

¹⁵⁰ Es preciso señalar que las misiones volantes e itinerantes no sólo se realizaban entre los pueblos indígenas de América sino, también, entre las poblaciones campesinas dentro del continente europeo que –debido a su bajo nivel de catequización– eran denominadas por muchos sacerdotes las “Indias de por acá”. Las mismas consistían en breves excursiones –de algunas semanas o meses– de los misioneros a pequeñas poblaciones rurales, donde los sacerdotes predicaban la doctrina cristiana y administraban los sacramentos resguardados en el altar portátil. Adriano Prosperi, “El Misionero” en *El hombre barroco*, Rosario Villari, ed. (Madrid: Alianza, 1993), 201-240.

¹⁵¹ AGN, Tribunales administrativos, leg. 11 exp. 307, “El Ilmo. Sr. Obispo del Paraguay sobre que se nombre un sujeto por parte del real fisco para hacer los inventarios de sus bienes y capital”, 1803, f. 20.

¹⁵² AGN, Tribunales administrativos, leg. 11 exp. 307 “El Ilmo. Sr. Obispo del Paraguay sobre que se nombre un sujeto por parte del real fisco para hacer los inventarios de sus bienes y capital”, 1803, fs. 20r y v.

campaña de Córdoba y el curato de los Llanos de La Rioja durante los catorce años previos a su ascenso al gobierno de las diócesis asunceña y salteña.¹⁵³ Es aquí donde, con seguridad, la actividad misional del obispo se vio beneficiada por el uso continuo de su altar portátil, que le valió para auxiliar espiritualmente tanto a la población española y criolla de la región como a los habitantes de los tres pueblos de indios que se encontraban dispersos en el vasto territorio de su curato.

Entonces cabe preguntarnos, ¿por qué Villafañe habría solicitado la cesión de un altar que había pertenecido a un integrante del clero secular? Al indagar entre los objetos del difunto obispo, entre un universo de bienes de lujo –tales como oro y alhajas, plata sellada y labrada, géneros de Castilla y propiedades inmuebles– se asentaban en el mismo inventario de 1803 tres láminas de cobre romanas pintadas con imágenes de san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y san Luis Gonzaga, santos jesuitas que –junto a numerosos libros de autores ignacianos que figuraban en su biblioteca personal– serían indicadores sino de un filo-jesuitismo, al menos de una simpatía a las tradiciones intelectuales y devocionales de la Compañía de Jesús, posiblemente producto de su paso por la Universidad de Córdoba bajo la dirección de la orden.¹⁵⁴

Con la anterior mención de imágenes y objetos de clara filiación jesuita queremos manifestar la posibilidad de tender un puente entre dos agentes que, al menos durante un

¹⁵³ Nicolás Videla del Pino –nacido en Córdoba en 1740– tuvo una meteórica carrera dentro de la Iglesia local. Se ordenó a la edad de veinticinco años y su primer cargo fue de teniente cura en la parroquia de Río Seco en las afueras de la ciudad de Córdoba. Entre 1781 y 1793 fue nombrado canónigo magistral de la catedral de Córdoba, arcediano y deán. Los años que siguieron significaron un alejamiento de Nicolás Videla del Pino de la práctica misional, ya que entre 1781 y 1803 asumió diversos cargos dentro de la catedral de Córdoba; en este último año fue elegido para asumir como obispo de Asunción. Unos años después, fue seleccionado para ocupar la silla episcopal de la nueva diócesis de Salta, creada en 1806. Sin embargo, su trayectoria en este segundo obispado no fue como esperaba: con el proceso revolucionario de Mayo su diócesis se convirtió rápidamente en uno de los principales campos de batalla de las guerras de la independencia. Sumado a esto, fue acusado en 1812 por Manuel Belgrano –por ese entonces general del Ejército del Norte– de mantener correspondencia con el general del ejército realista, José Manuel Goyeneche, por lo cual se ordenó su inmediata captura y traslado a Buenos Aires. Los últimos años de su vida, permaneció en Buenos Aires hasta su muerte en 1819, donde –aunque alejado de su diócesis original– ejerció de forma parcial su ministerio episcopal. Emiliano Sánchez Pérez O.S.A., *Las exigencias políticas de la emancipación. Nicolás Videla del Pino, Primer obispo de Tarija con sede en Salta (1807-1819)* (Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2012).

¹⁵⁴ El inventario del obispo permite visualizar que poseía numerosos libros de la orden. Se consignan allí el *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira, un ejemplar de la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* de Juan Eusebio Nieremberg, los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, una *Vida de Francisco Javier*, un relato en torno a la beatificación de Ignacio de Loyola, una *Imitación de Cristo* de Tomás Kempis, entre otros. Sobre más datos respecto de la biblioteca del obispo se puede ver Juan Manuel Biedma, “Los bienes y la biblioteca del deán de la Catedral de Córdoba, doctor Nicolás Videla del Pino, al ser electo obispo del Paraguay”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, t. XXIX, (Buenos Aires, 1945): 194-226.

corto período, tuvieron una trayectoria compartida no sólo en el ejercicio de la práctica misional sino, también, en su formación sacerdotal bajo la órbita jesuita que habría imprimado en Videla del Pino una afinidad por las devociones ignacianas que Villafañe habría sabido identificar. En este sentido, si retomamos los planteos respecto de los procesos de singularización de los objetos, podemos comprender que el altar portátil que Villafañe solicitó era un objeto dotado no sólo de funciones prácticas para la campaña sino, también, de significados específicos: él sabía que este altar había sido empleado por el difunto obispo de Salta para la transmisión del mensaje divino en el marco de sus prácticas misionales.¹⁵⁵ Por su parte, el jesuita pretendía resignificarlo a través de una misión apostólica hacia territorios de antigua presencia ignaciana. En este sentido, si la biografía de las cosas propone analizar las diversas capas de sentido que, de modo aditivo, le son conferidas a los objetos como vías de componer su valor simbólico, no resulta menor el hecho de que haya decidido emprender su misión con un altar que había participado en actividades pastorales desarrolladas por un sacerdote formado en la tradición jesuita como Nicolás Videla del Pino.¹⁵⁶

Si continuamos con el análisis de la trayectoria del altar portátil es necesario remarcar que los últimos años de Nicolás Videla del Pino implicaron una rauda partida de la ciudad de Salta —donde oficiaba como obispo desde 1809— con destino a Buenos Aires debido a las acusaciones de Manuel Belgrano —líder del Ejército del Norte— de mantener contacto epistolar con el ejército realista. Con su partida, el obispo dejó atrás sus numerosos bienes personales. Si bien no tenemos registro escrito del traslado de sus bienes desde Salta hacia Buenos Aires, en un documento del Ministerio de Hacienda del 29 de septiembre de 1819 —es decir, seis meses después de su fallecimiento— se informaba la realización del inventario de

¹⁵⁵ Igor Kopytoff, “La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso” en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Arjun Appadurai, ed., 89-122 (México: Grijalbo, 1991 [1986]).

¹⁵⁶ Un proceso similar de apropiación de objetos sagrados procedentes del clero secular en función de un nuevo uso y resignificación bajo la religiosidad jesuita constituyen las reliquias enviadas desde la metrópolis y Roma hacia el Colegio de San Ildefonso en Nueva España, cuando tras el naufragio del barco que contenía las reliquias en cuestión, su redescubrimiento en la costa fue reconocido como un presagio en favor de la misión de la orden en esas tierras. Pierre-Antoine Fabre, “Reliquias romanas en México, Historia de una migración”, en *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Guillermo Wilde, ed., 218-224 (Buenos Aires: SB, 2011).

los bienes que había dejado el difunto obispo en la capital de las Provincias Unidas.¹⁵⁷ Entre los bienes del obispo que llegaron a la ciudad de Buenos Aires muy posiblemente se hallase el altar portátil que, a sabiendas de su periplo, solicitó de manera oportuna Diego León de Villafañe para su misión.

En este sentido, y como veremos a continuación, consideramos que las expectativas del jesuita consistían no sólo en la reutilización del altar portátil sino en su apropiación y resignificación simbólica bajo los términos que comprendía debía desarrollarse su misión: autónoma –consecuencia de la supresión de la orden y su jerarquía– y acorde con las prácticas espirituales ignacianas que buscaba reinstalar.¹⁵⁸

4.b. Un altar portátil en manos de un jesuita

Fue entonces, a partir de la carta enviada por el jesuita a las autoridades civiles de Buenos Aires cuando las historias de estos dos agentes se intersectaron: por un lado, un altar portátil, que, como indica el documento con el que iniciamos este apartado había pertenecido al difunto obispo de Salta, Nicolás Videla del Pino, y que, a partir de la solicitud de Diego Villafañe, le sería entregado para su práctica misional. Producto de su capacidad de ser transportable, en menos de una década este altar portátil realizó un recorrido por diversas regiones a ambos márgenes de la cordillera de los Andes que incluyeron los obispados de Córdoba, Asunción, Salta, Buenos Aires y Santísima Concepción. Por el otro lado, el jesuita Diego León de Villafañe que, desde su regreso al Río de la Plata había buscado retomar los antiguos proyectos misionales de la Compañía en la región con el objeto de recuperar el tiempo transcurrido desde la expulsión y lograr concretar, finalmente, una empresa tan añorada. Fue en el último de sus intentos misionales en el que repararemos brevemente para

¹⁵⁷ AGN, sala IX, Justicia 31-09-02, 1808-09.

¹⁵⁸ Luego de la supresión de la Compañía, estos sacerdotes comenzaron a desarrollar nuevas estrategias personales de supervivencias que en muchos casos no hubieran logrado la aprobación de sus superiores antes de la supresión. Tal es así que, no parece haberse comunicado con la nueva jerarquía de la Compañía de Jesús luego de su restauración en 1814. No obstante, en estos años, sí intercambió una serie de misivas con Propaganda Fide, la congregación pontificia destinada a coordinar las misiones católicas alrededor del mundo, para informar de los avances de su proyecto misional. Pedro Leturia S.J. y Miguel Battlori S.J., *La primera misión pontificia a Hispanoamérica 1823-1825. Relación oficial de Mons. Giovanni Muzi* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1963), 271-281 y 572-595.

ver el modo en que la trayectoria de este jesuita confluyó con la del altar portátil que había pertenecido a Nicolás Videla del Pino.¹⁵⁹

Diego Villafañe comenzó a realizar los preparativos de su postrera incursión —que se extendió entre los últimos meses de 1818 y los primeros de 1821— luego de haber recibido las noticias sobre la exitosa campaña de José de San Martín del otro lado de la cordillera. Antes de partir, solicitó a las autoridades civiles en Buenos Aires, y más precisamente al gobierno del directorio, las autorizaciones y pasaportes necesarios para la misión hacia Chile.¹⁶⁰ En 1819, durante la espera del clima primaveral propicio para cruzar la cordillera, se enteró de la muerte del obispo de Salta Nicolás Videla del Pino y de la disponibilidad de su altar portátil.¹⁶¹ Con motivo del expolio de bienes del difunto obispo, envió una nueva nota —con la cual iniciamos este apartado— al Directorio en la que solicitaba el altar portátil junto a sus paramentos sagrados.¹⁶² El gobierno de Buenos Aires otorgó al jesuita tanto el lenguaraz solicitado como el altar portátil proveniente de los expolios de Nicolás Videla del Pino.

Sin embargo, el lenguaraz —el capitán Santiago Lincogur del Ejército de los Andes— no fue dócil frente a los planes de Diego Villafañe y lo abandonó luego de cruzar la cordillera. Decidió, entonces, emprender esta compleja misión con la única compañía del altar portátil que le fue conferido para la conversión directa de sus futuros neófitos mediante el rito del bautismo. Evidentemente, el jesuita suponía que su carácter de administrador de la sacralidad cristiana y la palabra de Dios bastaban para lograr su cometido: el altar portátil era un elemento suficiente para emprender una misión apostólica y brindar la protección divina a los mapuches.¹⁶³ Así, las iniciativas emprendidas por el jesuita en este tramo estuvieron

¹⁵⁹ La primera tentativa la realizó el sacerdote ignaciano en 1800 inmediatamente después de su llegada al virreinato del Río de la Plata. Partió para Santiago de Chile donde se contactó con correligionarios chilenos que había conocido en el exilio pero no logró avanzar demasiado con su proyecto y tuvo que regresar a Tucumán en 1801. Siete años después, emprendió el segundo ensayo de ingresar a Chile. En esta oportunidad, no sólo no logró cruzar la cordillera de los Andes sino que ni siquiera pudo salir de los alrededores de Córdoba consecuencia del proceso revolucionario comenzado en la región en 1810.

¹⁶⁰ AGN, sala X, Culto 04-08-02, San Miguel de Tucumán, 10 de agosto de 1818.

¹⁶¹ Esta información la obtenemos de una carta enviada desde Mendoza por Diego Villafañe al directorio —de fecha indeterminada— donde informa sobre su detención no intencionada en la ciudad durante nueve meses. AGN sala X, Culto 04-08-02, 1818-1821.

¹⁶² AGN, sala X, Culto 04-08-02, expte.7669, 1818-1821.

¹⁶³ La presencia de altares portátiles en misiones evangélicas jesuitas fue bastante habitual. Respecto de la estrecha relación que se establecía entre el uso del altar portátil y sus capacidades agentes es preciso señalar a modo de ejemplo que la beata María Antonia de Jesús consideraba fundamental el uso de altar portátil por la protección que le brindaba en sus correrías apostólicas, o bien como el padre José Cardiel llevó a su expedición por las costas magallánicas un altar portátil en caso de encontrar neófitos que pudiera evangelizar. Asimismo,

caracterizadas por una marcada autonomía religiosa, ya que sus iniciativas no formaron parte de ningún proyecto institucional dirigido por las jerarquías eclesiásticas o políticas de la región.¹⁶⁴

En el año de 1820, Chile aún no estaba completamente pacificado a causa de la resistencia de tropas realistas con tribus mapuches aliadas y por tanto Diego Villafañe no pudo internarse en el sur del territorio para realizar su proyecto evangélico.¹⁶⁵ A fines de ese mismo año Villafañe conoció en la ciudad de Talca a un sacerdote, Pedro José Peña Lillo, a quien compartió el proyecto de su misión¹⁶⁶:

Al final del año me dirigí a la ciudad de Talca: aquí encontré casualmente al Doctor Don Pedro José Peña y Lillo, Sacerdote probo y le mostré el diploma de la nueva Misión. (...) Al citado Doctor Don Peña y Lillo lo nombro, con su consentimiento, Vice-Prefecto de la Misión; le regalo el altar portátil que había llevado conmigo junto con todo lo necesario para celebrar, para uso de los Misioneros, además de algunos donecillos para atraer a los neófitos.¹⁶⁷

altares portátiles no deben haber faltado en las misiones araucanas emprendidas desde mediados del siglo XVII por el padre Nicolò Mascardi y sus correligionarios chilenos donde los mapuches interpretaban que el bautismo era un rito terapéutico de sanación y un acto que brindaba protección divina en un sentido taumaturgico que debía ser administrado por un "hechicero", cosmovisión que los misioneros usaron en su favor para la conversión directa. Valenzuela, "Misiones jesuitas entre...", 266.

¹⁶⁴ No poseemos ninguna información que demuestre que este misionero haya pedido permiso a alguna autoridad eclesiástica local para llevar a cabo su proyecto apostólico. Según sostiene en una carta enviada desde Tucumán el 9 de febrero de 1824 (Archivo Histórico de la Provincia Argentino-Uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe) la prefectura de la misión en la Araucanía le fue reconfirmada unos años después por el papa Pío VII.

¹⁶⁵ Una vez que el altar portátil le fue concedido por el directorio, nuestro misionero emprendió su camino por el fortín de San Rafael hacia el paso del Planchón, uno de los cruces por donde habían pasado las tropas de José de San Martín. A comienzos de 1820 arribó al pueblo de Curicó desde donde intentó adentrarse en tierras araucanas durante casi diez meses. Sin embargo, a pesar de los triunfos del Ejército de los Andes, Chile no estaba completamente pacificado y grupos de tropas realistas continuaban resistiendo con ayuda de tribus mapuches aliadas. Jorge Fernández, "Pichi Painé Gner o los orígenes y el universo de Painé joven (1820-1830). Descubriendo a su posible hermano, el capitán Santiago Lincogur", en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 18 (1998): 109-132.

¹⁶⁶ Pedro J. Peña Lillo tuvo una activa trayectoria misional en el sur de Chile en el obispado de Concepción, sobre todo en las parroquias de Linares y Nacimiento. Asimismo, es necesario mencionar que también participó activamente tanto del proceso de independencia local –concurriendo a asambleas patrióticas en Concepción en 1811– como de los primeros gobiernos independientes siendo, por ejemplo, uno de los diputados que formó parte de la comisión redactora de la Constitución chilena de 1822.

¹⁶⁷ Carta de Diego León de Villafañe a Juan Muzi, Tucumán, 21 de junio de 1824. Original en Archivo de la S. C. de Propaganda Fide, cit. en Avelino I. Gómez Ferreyra S.J., "Diego León Villafañe y la misión de Araucanía", *Archivum*, 8 (1966): 171-205.

Es en este punto donde la historia de esta misión encuentra su final. Fue en Talca donde Diego Villafañe comprendió la futilidad de su tercer intento misional y decidió regresar de nuevo a Tucumán, no sin antes reunirse en Santiago de Chile con Bernardo O'Higgins –como informa en esa misma carta– con motivo de obtener las autorizaciones correspondientes para poder regresar en un futuro a la región. A pesar de que el jesuita conservó todavía una débil esperanza de cruzar a Chile una cuarta vez, lo cierto es que el gesto realizado hacia Pedro Peña Lillo es más que elocuente. Al entregar al sacerdote chileno el altar portátil y todos sus paramentos litúrgicos, el jesuita se despojaba de objetos esenciales para emprender la misión: re(a)signarlos era, de alguna manera, ceder la continuidad de su intento evangelizador al nuevo viceprefecto. La trayectoria de Diego Villafañe termina, entonces, aquí, pero no así la de nuestro altar que permanece en tierras chilenas de la mano de Pedro Peña Lillo, quien fallecería dos años después de haber recibido el altar.¹⁶⁸ A partir de entonces, los rastros del objeto se pierden.

No obstante, y retomando una preocupación oportunamente señalada por Jaime Valenzuela Márquez respecto del problema de la ausencia de objetos e imágenes de devoción en la “cruzada” araucana,¹⁶⁹ nos parece preciso reflexionar sobre la importancia que, desde una perspectiva que entrecruza la historia del arte con la antropología de la imagen, constituye el recorrido que hemos intentado trazar a partir del papel activo que adquirió este altar portátil en la empresa autónoma desarrollada por Diego Villafañe tras la expulsión de la orden y previo a su regreso a tierras americanas. Dicho en otras palabras, era el altar el que –dotado de sus objetos litúrgicos y de obsequios para los neófitos– recorría los caminos y con su presencia activaba las facultades concedidas a los sacerdotes a través de licencias escritas.

¹⁶⁸ Si bien luego de 1821 perdemos toda mención a este objeto, sabemos que este sacerdote chileno continuó realizando actividades pastorales en el obispado de Concepción durante un tiempo, siendo para esto el altar portátil sin duda de mucha utilidad. Respecto de los dones que Peña Lillo recibe de Villafañe es preciso señalar que frecuentemente éstos consistían en pequeños objetos devocionales que los jesuitas entregaban a los indígenas para lograr un acercamiento y difundir la práctica espiritual ignaciana. En este sentido, tanto Diego Villafañe como Pedro Peña Lillo –en tanto continuador de su misión– reconocían la efectividad de los obsequios de objetos devocionales para establecer relaciones de reciprocidad con los indígenas. A partir de entonces se establecía una zona de contacto: los misioneros iniciaban vínculos con los indígenas que se reactivaban en cada encuentro y que les posibilitaban establecer una identificación con vías a la evangelización de los neófitos. Baste recordar cómo María Antonia regalaba relicarios entre sus benefactores así como el padre Mascardi asentó haber obsequiado medallas de plata de “Nuestra Señora de los Desamparados [...], cincuenta estampas de la misma Señora y una bella imagen de la Purísima Virgen María”, entre otros. Nicoletti, “Pasado y presente...”.

¹⁶⁹ Valenzuela, “Misiones jesuitas entre...”, 269-271.

Así, el despliegue del altar implicaba la puesta en acto de las capacidades de los misioneros, toda vez que mediante su agencia se manifestaba la divinidad y con su apertura el ministerio de la misa y la palabra del sacerdote como intermediario tornábanse en acto sagrado con la presentación del Santísimo en el entorno de la campaña.

5. Coda

A lo largo del presente capítulo hemos visto cómo una heterogeneidad de objetos de culto vinculados a la propiedad y tradición jesuita estuvieron involucrados en múltiples procesos que implicaron su movilidad con posterioridad a la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios hispanoamericanos. Si, como indica Pierre-Antoine Fabre, las imágenes y objetos de devoción son discursos que construyen cadenas o redes simbólicas que configuran lo real y lo divino, en nuestro caso hemos visto cómo las numerosas relaciones establecidas por autoridades civiles y eclesiásticas en favor de la auto-preservación de dichos objetos dentro de sus posesiones exhibe numerosas superposiciones y tensiones entre sus múltiples valoraciones –simbólicas, materiales, económicas–.

Así, si en el entorno ignaciano las imágenes y los objetos de culto habían servido a múltiples propósitos –ya sean devocionales, propagandísticos o sociales–, una vez expulsada la orden los modos de vivenciar las imágenes y sus objetos no fueron erradicados. Más bien, a estos sentidos simbólicos asignados a los objetos de culto se sumaron las valoraciones económicas que la monarquía estableció sobre ellos en el marco del proceso de temporalidades con su venta y redistribución. Si bien los movimientos de redistribución y los procesos de enajenación desarrollados por la corona tuvieron por objeto la pretensión de disolver el recuerdo de la antigua presencia de la Compañía de Jesús a través del recuerdo que dichos objetos pudieran despertar fue, paradójicamente, con estos procesos que se generó una diáspora de bienes por las diversas diócesis y por la cual una identidad se habría reproducido más allá de lo imaginable. Así, el influjo de las decisiones tomadas por las autoridades civiles metropolitanas y locales, junto a las eclesiásticas pareciera más bien haber contribuido a una rápida y extendida dispersión de un universo de objetos de culto dotados de

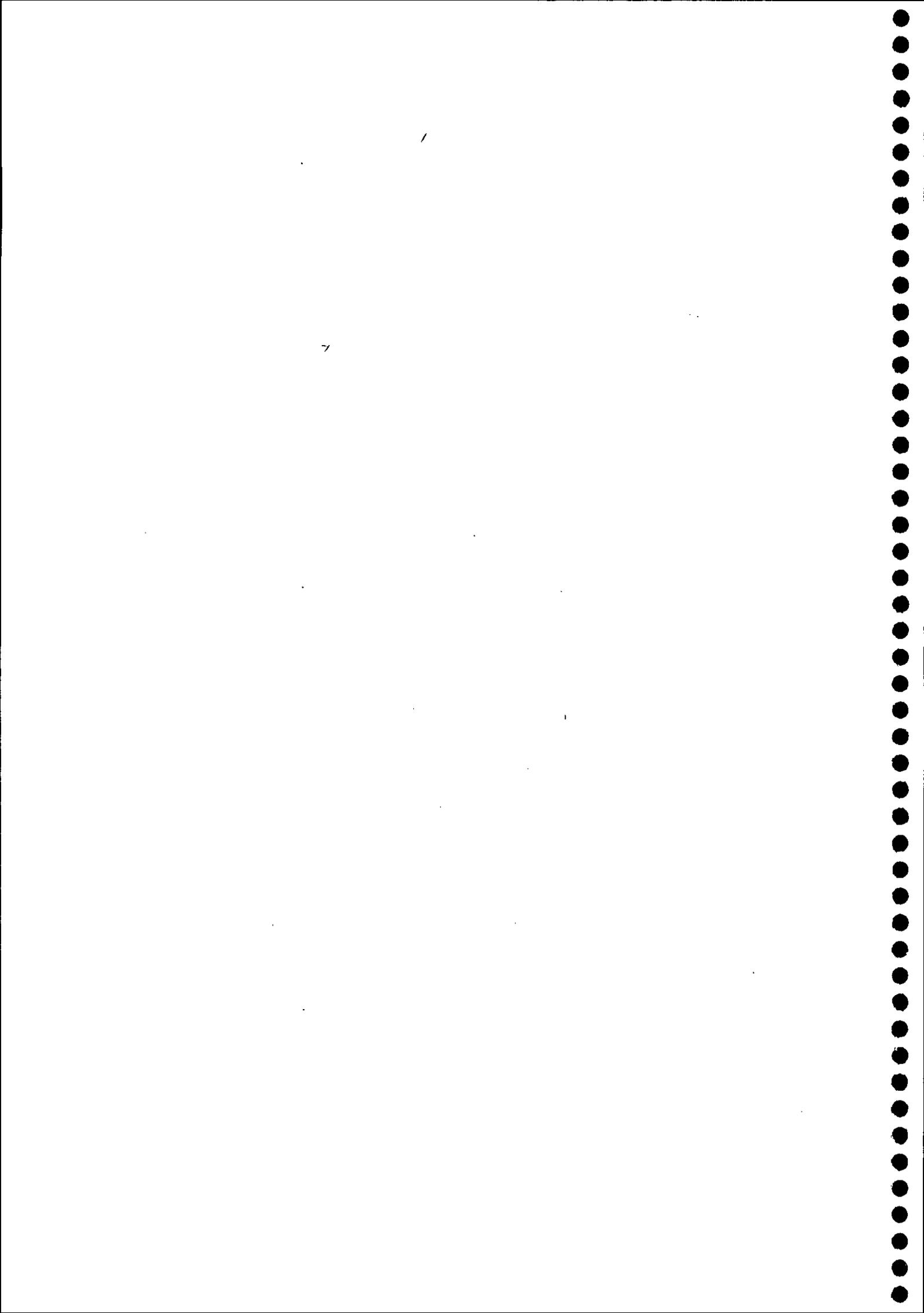
sendas cualidades simbólicas hasta regiones remotas de las campañas diocesanas de Córdoba y Buenos Aires.

En este sentido, los continuos movimientos de objetos se intersectaron con una heterogeneidad de expectativas cuyo abanico cubrió los más amplios espectros: desde profundos anti-jesuitismos encarnados en personajes como el obispo de la Torre; pasando por la resignación de la inevitable continuidad de prácticas reconocidas por el mismo fiscal del consejo de indias o el casi exclusivo interés en la mercantilización de sus propiedades de la corona; hasta expresiones de la más fervorosa espiritualidad ignaciana de personajes como la beata María Antonia de San José y Diego León de Villafañe o bien, de las nutridas muestras de distinción que la promoción de sus cultos podía brindar en la esfera social, como aconteciera con Ambrosio Funes. A pesar de sus profundas diferencias, todos estos personajes compartieron una percepción que a sus ojos era indiscutible: los objetos de culto y las imágenes de devoción jesuitas estaban dotados de un poder que era preciso controlar.

Los casos observados a lo largo de este capítulo evidencian cómo la agencia del objeto se impuso sobre las acciones de los hombres, ya que éste sobrevivió las empresas misionales de los tres clérigos a los que acompañó. A su vez, la heterogeneidad de fines y estrategias presentes en torno de los modos de percibir, apropiarse o poseer estos objetos nos pone frente a la consideración de una multiplicidad de sentidos que fueron sucesiva y acumulativamente experimentados por agentes dotados de un conocimiento y una identidad que subsistió a los embates de la monarquía y del tiempo.

En suma, las redes y estrategias desarrolladas por los agentes que hemos analizado, y los modos en los que una constelación de objetos fueron desacralizados y mercantilizados o bien redistribuidos, intercambiados y apropiados en las últimas décadas del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, nos permitieron percibir un aspecto hasta ahora poco explorado de dos trayectorias contrapuestas: las temporalidades y algunas estrategias autónomas de jesuitas. A través del estudio de ambas dinámicas, hemos podido ver cómo, en una coyuntura muy particular, estos objetos circularon dentro de una órbita espacial y espiritual que en buena medida continuó siendo determinada por la eficacia de dichos objetos, vinculada a la tradición ignaciana.

A pesar de los diversos esfuerzos y estrategias individuales para promover la perduración de la identidad ignaciana, a su regreso, la Compañía de Jesús se asentó brevemente en Buenos Aires con un ideal renovado y expectativas muy distintas a las que habían sido añoradas durante su ausencia. Desde entonces, una nueva orden se instauró, pero eso será tema de otras investigaciones.



Conclusiones finales

Los planteos que hasta aquí hemos desarrollado partieron de la pregunta por comprender las dimensiones de usos y funciones adquiridas por objetos de culto y devoción por fuera de lo estrictamente religioso. Nuestra intención ha sido poner en evidencia, a través de las fuentes documentales y de los indicios en la materialidad y aspectos simbólicos de los objetos supervivientes, una diversidad de estrategias y movimientos desplegados por hombres y mujeres de la sociedad colonial, ya sean laicos o religiosos. En ese sentido, cada capítulo se ocupó de reflexionar sobre diversos aspectos de este problema que buscó indagar en qué tipo de movimientos estuvieron involucrados estos objetos, cuáles fueron los espacios y agentes participantes así como a qué estrategias o necesidades concretas respondieron.

En todos estos interrogantes los objetos fueron protagonistas de sucesivas apropiaciones y desplazamientos de sentido que acontecieron casi en forma simultánea a lo largo de nuestro relato entre mediados del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX. En el primer capítulo nos propusimos analizar las formas en que se desarrolló la administración de los espacios religiosos bajo propiedad de los patronatos reales y laicos. Allí abordamos en primer lugar la relación establecida entre la autoridad civil —encarnada en el virrey o el gobernador— y la autoridad eclesiástica —representada por los obispos o los provisores durante la vacancia de las sedes— respecto de la correcta administración del culto a manos del patronato regio. En esta relación, a veces superpuesta y difusa, entre autoridades civiles y eclesiásticas se desplegaron, como esperamos haber podido demostrar, numerosas redistribuciones de objetos de culto que tuvieron por objeto satisfacer las necesidades concretas de los curas para el correcto funcionamiento del culto de los espacios religiosos distribuidos en la campaña de las diócesis de Córdoba y Buenos Aires. Estos movimientos de redistribución de objetos de culto respondieron a una lógica jerárquica por la cual dichos bienes estuvieron en última instancia bajo el poder del obispo o del virrey que dispusieron su destino y cuya práctica se prolongó hasta período independiente por las nuevas autoridades civiles.

En segundo lugar, la ya conocida conformación del patronato laico, la fundación de un espacio religioso, como un oratorio o una capilla pública o privada, y con ella la dotación de una diversidad de objetos para propiciar el correcto desarrollo del culto fue analizado a partir de los vínculos establecidos con la procedencia de muchas de estas obras del entorno doméstico. Este aspecto nos introdujo en la posibilidad de reconocer numerosos intercambios enmarcados en relaciones de reciprocidad, tales como donaciones, cesiones o pleitos por su devolución a la vez que pretendemos haber dado cuenta de los múltiples beneficios sociales, materiales y económicos que en ciertas ocasiones los donantes esperaban recibir como compensación. Todas estas prácticas sociales exhiben cómo los vínculos entre la feligresía y estos espacios religiosos en muchos casos eran concebidos como una prolongación del espacio doméstico y con el cual los hombres tendían redes de pertenencia e identificación social, así como lazos afectivos que incidieron sobre las formas en que éstos se vincularon y se apropiaron de los objetos de culto. Asimismo, hemos visto cómo sucesivamente el clero secular tendió a avanzar lenta pero firmemente en un proceso de control y absorción del patronato laico y con ello, se generaron una diversidad de redistribuciones así como tensiones en torno a la propiedad de dichos objetos en la segunda mitad del siglo XVIII. Así, los procesos de apropiación, sustitución y retiro de imágenes deben ser comprendidos a la luz de una creciente secularización que habría avanzado lentamente sobre antiguas redes de identidad y pertenencia con los espacios religiosos.

Los patrocinios laicos no sólo involucraron la fundación de capillas u oratorios sino que también conformaron la dotación de los primeros monasterios femeninos ubicados en las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. Desde una perspectiva que entrecruzó la vida cotidiana con la biografía del objeto, en el segundo capítulo nos propusimos explorar las formas en que un universo de bienes, entre los que participaron imágenes y objetos devocionales, fueron intercambiados entre el interior y el exterior del monasterio para tender puentes entre las monjas y determinados personajes laicos y religiosos en el marco de lo que Burns ha llamado una economía espiritual. Nuestro objetivo consistió en demostrar que estos intercambios por reciprocidad estuvieron caracterizados por la pretensión de la obtención de beneficios materiales, espirituales o simbólicos muy concretos, a la vez que su cotidianeidad implicó una continua transgresión de los postulados

y las reglas monásticas establecidas. De este modo, una heterogeneidad de objetos de devoción habrían sido útiles para sellar relaciones interpersonales que permearon habitualmente los muros de la clausura. En este movimiento de ida y vuelta estos objetos portaron consigo tanto los poderes de lo sagrado emanados desde el claustro así como las cualidades de distinción propias de la vida social que tendieron a reproducirse al interior de la clausura.

Junto con ello, en el tercer capítulo hemos visto cómo al interior del monasterio las monjas configuraron simbólica y visualmente un imaginario que las proyectara hacia la trascendencia como mujeres virtuosas. Fue, justamente, en los intersticios entre el perfeccionamiento espiritual y las actividades cotidianas que hemos intentado demostrar cómo se desplegaron una serie de prácticas activas y contemplativas en las que se elaboraron objetos de devoción que dieron cuenta de su carácter ejemplar toda vez que, crecientemente y hacia fines del siglo XVIII, éstos últimos comenzaron a ser útiles para garantizar su sustento a partir de intercambios monetarios revestidos bajo la forma de la limosna. De este modo, hemos focalizado nuestra atención en una serie de objetos de culto y devoción de clara procedencia monástica que hasta el momento recibieron una acotada atención de la historia del arte. Estos objetos poseyeron cualidades múltiples que nos propusimos analizar: como ya es sabido, fueron dotados de numerosas cualidades simbólicas y materiales que referenciaban a lo sagrado, pero asimismo —y a medida que las necesidades apremiaron al interior de los monasterios— sucesivamente se convirtieron en un bien factible de ser enajenado. De este modo, la enajenación de objetos de culto y devoción fue una práctica desplegada como una forma de reproducción social que tuvo partes variables de distinción, identificación religiosa y supervivencia material.

Consecuencia de la introducción de los ideales ilustrados, seguido de un fuerte cambio en los sistemas de administración y control de los monasterios —iniciado por las reformas borbónicas y continuado en período revolucionario e independiente hasta la década de 1820— las monjas vieron debilitadas las redes que habían garantizado el acceso a numerosos beneficios y apremió desplegar una estrategia para su supervivencia. Así, en un juego de tensiones entre virtud espiritual y sustento material, los objetos de devoción que otrora habían servido para evidenciar el carácter prestigioso de las monjas lentamente

pasaron a convertirse en un bien de cambio que integraron dinámicas de contraprestación que tuvieron partes variables de piedad y beneficio personal. Con ello, hemos querido evidenciar no sólo un modo de concebir la economía intra-muros consecuencia del impacto de los cambios acontecidos en materia social y política durante el cambio de siglo, sino también las formas por las cuales un mismo objeto fue susceptible de adquirir múltiples valoraciones acorde a las percepciones e intencionalidades que las monjas construyeron sobre ellas mediante la apelación a lecturas edificantes que dignificaran su trabajo manual. Fue en este caso, que nos propusimos demostrar que estos objetos parecieran haber acumulado sucesivas capas de sentido por las cuales fueron dotados tanto de valoraciones simbólicas y materiales como económicas y por las cuales se convirtieron en medios eficaces para el sustento de los monasterios femeninos acorde a la crisis que se recrudeció en las primeras décadas del siglo XIX.

Por otro lado, el cuarto capítulo de esta tesis tuvo por objeto indagar en la continuidad de la eficacia de objetos de culto que habían pertenecido a la Compañía de Jesús tras la expulsión de la orden. El extendido proceso de temporalidades implicó la puesta en circulación de numerosos objetos de culto y devoción mediante su redistribución, enajenación o pervivencia. Todos estos casos compartieron una fuerte carga simbólica en tanto estos objetos atravesaron singularizaciones, mercantilizaciones y apropiaciones que alteraron sus sentidos a la vez que sus valoraciones se superpusieron. Así, dicho capítulo procuró analizar una constelación de objetos dotados de una fuerte impronta ignaciana que a lo largo de este período adquirieron una importante significación simbólica por la cual numerosos agentes; entre los que se encuentran obispos, curas y autoridades civiles, pugnaron por su adquisición.

Por un lado, y respecto de los objetos de culto incorporados en el ramo de temporalidades, hemos analizado cómo las expectativas de la corona y su aplicación en los territorios de Córdoba y Buenos Aires encontraron sucesivas incongruencias respecto de la remisión de capital a la metrópolis consecuencia de los problemas de su enajenación. En este punto, el influjo ejercido por el clero local y diversos personajes religiosos exhibe cómo sucesivamente ambos grupos se enfrentaron por la adquisición de dichos objetos mediante prácticas de redistribución o solicitudes de devolución. Fue justamente, en este

juego de tensiones entre las autoridades civiles metropolitanas, locales y eclesiásticas que se desplegaron una serie de estrategias tendientes a la posesión de dichos objetos por fuera de lo instituido. Sumado a ello, y en consonancia con lo expresado respecto de las atribuciones de las autoridades civiles durante período independiente, lo mismo sucedió respecto del ramo de temporalidades, cuya administración fue asimismo absorbida.

Desde una perspectiva que repara en los aspectos simbólicos, si bien esta diáspora produjo un desmembramiento de las colecciones de imágenes y objetos de culto procedentes de las iglesias y colegios ignacianos, que aún hoy resulta tan difícil como necesario recomponer, todos estos movimientos, monetarios y no monetarios, habrían implicado una diseminación de dichos objetos por diversos espacios de los obispados de Córdoba y Buenos Aires que dificultó la erradicación de la memoria ignaciana. Sumado a ello, las diversas superposiciones entre los argumentos de las autoridades civiles y eclesiásticas exhiben cómo un mismo objeto fue factible de adquirir múltiples valoraciones acorde a las percepciones y expectativas de dichos agentes.

Por otro lado, la pervivencia de las identidades filo-jesuitas, y con ello, el reconocimiento de las capacidades activas de imágenes y objetos ignacianos, hicieron que algunos agentes no se dieran por vencidos tan rápidamente. Así, un número de personajes filo-jesuitas y jesuitas expulsos buscaron, desde el continente, o desde el exilio, lograr la perduración de la identidad de la orden. Nuestro aporte ha consistido en demostrar cómo en las estrategias autónomas desplegadas por estos personajes las imágenes, los objetos de culto y devoción, junto con la documentación pertinente que avalara su uso, desempeñaron un papel fundamental en la promoción de cultos jesuitas, en la difusión de su espiritualidad así como en la continuación de antiguos proyectos misionales de la orden. El carácter autónomo de estas empresas implicó no sólo un necesario intercambio de objetos de culto e imágenes de devoción sino asimismo un reconocimiento de sus cualidades simbólicas que, como hemos querido demostrar, aún se encontraban vigentes en tanto fueron eficaces para construir redes de pertenencia entre estos agentes y la feligresía en las primeras décadas del siglo XIX.

Es decir que si en los capítulos iniciales de la tesis nos propusimos exhibir una serie de movimientos no monetarios —caracterizados por relaciones de redistribución o

intercambios por reciprocidad entre agentes laicos, autoridades civiles y religiosas-, a medida que avanzamos en el fin de siglo XVIII, hemos observado cómo los objetos de culto fueron crecientemente enajenados, ya sea a causa de la desaparición de sus antiguos propietarios –como en el caso de la Compañía de Jesús– o a la necesaria supervivencia de un espacio religioso –como en el caso de los monasterios femeninos–. Estos dos últimos procesos –de expulsión de la Compañía de Jesús y del cambio al interior de la economía de sustento monástico– deben inscribirse en el marco de los objetivos desplegados por las reformas borbónicas. Mientras el primero logró consumarse por la monarquía, el segundo sólo vio una parcial aplicación durante el período independiente y especialmente durante las conocidas reformas rivadavianas. Ambas políticas fueron continuadas y en buena medida consumadas por las autoridades de período independiente de cara a un proceso ilustrado que atravesó las esferas políticas y religiosas. En este sentido, las atribuciones de la autoridad civil en materia de redistribución de bienes que observamos tanto en el primero como en el cuarto capítulo, así como las antiguas administraciones de las rentas monásticas fueron, casi naturalmente, absorbidas por las nuevas autoridades revolucionarias. Si bien no hemos profundizado en estos temas desde una perspectiva histórico-política, nos ha resultado oportuno presentarlos como una coyuntura concreta en la que se inscribieron los problemas analizados respecto de la continuidad de la eficacia simbólica de los objetos de culto aún durante las primeras décadas del siglo XIX.

En suma, los movimientos de imágenes y objetos de culto sobre los cuales nos propusimos analizar a lo largo de esta tesis tuvieron por fin demostrar cómo, junto con las cualidades simbólicas tradicionalmente reconocidas de dichos objetos, existieron muchas otras que tuvieron por meta la adquisición de beneficios sociales, materiales y espirituales de los agentes involucrados en dicho intercambio. Estos diversos modos de emplear las imágenes y objetos, por los cuales un mismo agente pudo obtener el reconocimiento social, así como la posibilidad de acceder a un espacio o institución vedada, o bien, garantizar su sustento o propiciar correctamente el culto, entre otras, nos habla del carácter polisémico de dichos objetos. En este sentido, imágenes y objetos de culto fueron objetos capaces de condensar en sí mismos las cualidades simbólicas de lo sagrado, el poder inmanente de las materias con que fueron conformados, así como de exhibir el posicionamiento social y

económico de sus poseedores que los haría valederos de, potencialmente, convertirse en bienes de cambio.

Por último, nos gustaría expresar que lejos de pretender componer un relato cerrado y totalizador, el recorrido que hemos propuesto a lo largo de esta tesis tuvo por objeto analizar un aspecto de los objetos de culto y devoción que se inserta en las discusiones desarrolladas en las últimas décadas sobre la necesaria expansión del objeto de estudio de la historia del arte. Conscientes de esta deuda, esta investigación ha elegido reparar en ciertas cuestiones nodales que permiten comprender las múltiples facetas adquiridas por estos objetos. En este sentido, hemos decidido indagar en sus biografías, sus aspectos simbólicos y materiales así como sus movimientos entre esferas acotadas de religiosidad y sus proyecciones hacia el espacio social para presentar una diversidad de problemas sobre los que aún resta mucho por responder. Para ello, nos hemos nutrido sucesivamente de la abundante referencia a estos objetos en fuentes documentales con el propósito de subsanar y reconstruir la notable ausencia de muchos de los bienes que dotaron oratorios, capillas, parroquias, catedrales y monasterios en período colonial. Algunas respuestas sobre la reiterada ausencia y la escasa supervivencia de estos objetos de culto y devoción, en parte pueden ser respondidas por los numerosos procesos de movilidad que actuaron en su detrimento y hemos descrito a lo largo de esta investigación: apropiaciones, intercambios, enajenaciones, expolios y redistribuciones tendieron a dispersarlos acorde a su necesaria eficacia y utilidad seguida de una significativa pérdida de valor a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

Esperamos con este análisis, haber contribuido a subsanar un área de vacancia dentro de la historia del arte colonial rioplatense no sólo en lo que concierne a las condiciones visuales de dichos objetos, sino también en sus intersecciones con aspectos de más amplio alcance como las indagaciones respecto de sus capacidades, las redes establecidas entre agentes laicos y religiosos y los modos de experimentar la práctica devocional y la vida cotidiana en la sociedad colonial que se prolongaron, al menos, hasta las primeras décadas del siglo XIX. Por ello, y en vistas de que aún restan muchas preguntas por responder, esperamos que nuestro aporte resulte un punto de partida para

futuras investigaciones e indagaciones metodológicas sobre la heterogeneidad de sentidos que un objeto es capaz de adquirir.

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS CONSULTADOS

Archivo del Arzobispado de Córdoba, Córdoba.

Archivo del Arzobispado de San Isidro, Buenos Aires.

Archivo del Convento de Santo Domingo, Buenos Aires.

Archivo del Convento de San Ramón de La Merced, Buenos Aires.

Archivo del Convento de San Lorenzo de La Merced, Córdoba.

Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, Buenos Aires.

Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Sena, Buenos Aires.

Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

Archivo General de Indias, Sevilla.

Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Córdoba.

Archivo Histórico de la Provincia de Salta, Salta.

Archivo Histórico de la Provincia Argentino-Uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Villafañe. Buenos Aires.

Biblioteca de la Academia Nacional de Bellas Artes, Buenos Aires.

Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Sección Tesoro, Buenos Aires.

Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires, Hemeroteca, Buenos Aires.

Biblioteca del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Biblioteca del Instituto de Investigación en Teoría e Historia del Arte Julio Payró, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Biblioteca Elma K. Strabou, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Sección Estudios Americanistas, Fondo Cabrera. Córdoba.

Biblioteca Histórica, Universitat de València, Valencia.

Biblioteca Nacional, Sección Tesoro, Buenos Aires.

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

REPOSITARIOS DE OBRAS

Catedral Metropolitana de Buenos Aires, Buenos Aires.

Colección Familia Schenone, Centro de Investigación en Arte Materia y Cultura,
Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Colecciones privadas.

Complejo Museográfico Dr. Enrique Udaondo, Buenos Aires.

Iglesia del Convento de Santo Domingo, Córdoba.

Iglesia y Monasterio de Santa Catalina de Siena, Córdoba.

Iglesia de Santa Catalina, Buenos Aires.

Monasterio de San José, Córdoba.

Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, Buenos Aires.

Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba.

Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Córdoba.

Museo de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales Sor María Antonia de la Paz y Figueroa,
Buenos Aires.

Museo del Convento de San Francisco, Salta.

Museo Histórico Claustros de Nuestra Señora del Pilar, Buenos Aires.

Museo Histórico Municipal "Brigadier General Juan Martín de Pueyrredón", Buenos Aires.

Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.

Museo Histórico Provincial Marqués de Sobremonde, Córdoba.

Museo Nacional Estancia jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, Alta Gracia.

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Actis, Francisco, Pbro. 1943. *Actas y Documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*. Buenos Aires: Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

Arancibia, José María y Carlos Ponza. 2015. *Albar, bendecir y predicar el amor de Dios. Tabla cronológica de las monjas del Monasterio de Santa Catalina de Siena en la ciudad de Córdoba (1613-1901)*. Córdoba: La Calera.

Blanco, José María. 1942. *Vida documentada de la sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa*. Córdoba: Amorrortu.

Código Civil de la República Argentina. 1962. Libro tercero. Buenos Aires: Lajouane Editores.

Consejo Real de Castilla. 1767-1769. *Colección General de las Providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de S. M. de España. Indias y Filipinas, a consecuencia del real decreto de 27 de febrero y pragmática sanción del 2 de abril de este año. Parte I, II y III*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.

Covarrubias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sanchez impresor.

De León, Luis, Fray. 1855 [1584]. *La perfecta casada*. Madrid: Rivadeneyra.

Domínguez, Josef. 1772. *Disertación historico-canónico-moral sobre el uso de los oratorios domesticos, según los freqüentes indultos apostólicos*. Madrid: imprenta de Pedro Marin.

Elizalde, Miguel. 1816. *Ejercicios de devoción a San Luis Gonzaga*. Madrid: de la Parte.

Erice, Juan Josef. 1788. *Controversia moral sobre el uso de los oratorios domesticos: en atencion á los breves pontificios, y Bula de la Santa Cruzada*. Pamplona: Antonio Castilla impresor.

Fidanza, Juan de, (san Buenaventura). 1893 [s. XIII]. *Meditaciones de la vida de Cristo*. Madrid: s/d.

Florencia, Francisco de. 1685. *La milagrosa invención de un tesoro escondido*. Nueva España: Doña María Venavides, viuda de Juan de Ribera.

Funes, Gregorio. 1816-1817. *Ensayo de la Historia Civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Tomo III. Buenos Aires: imprenta de M.J. Gandarillas.

Grenón, Pedro, S.J. 1920. *Los Funes y el P. Juárez*. Córdoba: La Guttenberg.

Loyola, Ignacio de. 1833. *Ejercicios espirituales*. Madrid: imprenta de Burgos.

Juárez, Gaspar, S.J. 1949. *Elogio de la Señora María Josefa Bustos. Con una introducción de Luis Altamira*. Córdoba, Imprenta de la Universidad.

La Regla y Constituciones de las monjas de la Orden de Santo Domingo. 1863. Traducidas de nuevo al castellano e ilustradas respectivamente con notas y comentarios, a los cuales se han adjuntado el Directorio de las Officialas de la misma Orden y un Apéndice importante por el Rdo. Pdre. Fr. Domingo Aracena de la Recolectión Dominica. Santiago de Chile: Imprenta de la Opinión.

López de Ayala, Ignacio, trad. 1847. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: imprenta de D. Ramon Martin Indás.

Martínez Paz, Enrique. 1918. *Papeles de don Ambrosio Funes*. Córdoba: s/d.

-----, 1944. *Archivo del General Doctor Gregorio Funes: Deán de la Santa Catedral de Córdoba*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Novena al Nacimiento de Nuestro Señor Jesu-Christo. 1786. Buenos Aires: Imprenta de Niños expósitos.

Núñez, Antonio, S.J. 1712. *Distribución de las obras ordinarias y extraordinarias del día, para hacerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosa. Instruidas con doce máximas substanciales para la vida regular y espiritual que deben seguir. Publicadas por el Convento de la Encarnación*. México: viuda de Miguel Ribera Calderón.

Oeyen, Pedro. 2012. "Apéndice. Escritura de fundación" [Transcripción] en *La capilla y capellanía de San Isidro tienen historia 1706-1906*. Buenos Aires: Sammartino.

Peña, Enrique, dir. 1910. *Documentos y Planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*. Tomo IV. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser.

Quintana, Raúl. 1944. *Archivo del doctor Gregorio Funes*. Tomo I y II. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santísimo Sacramento de Roma, reconocidas y reformadas por el Padre General de los Capuchinos. 1904. Buenos Aires, Tipografía del colegio Pio IX.

Regla y Testamento de Santa Clara. Constituciones de las Monjas Clarisas Capuchinas. 1904. Roma: Curia General de los Hermanos Menores Capuchinos.

Tedesco, Élide María. 2016. *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Córdoba (1788-1801.)* Tomo IV. Córdoba: Ferreyra editor.

Teresa de Jesús. 2018. *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*. Barcelona: Red.

Vasconcellos, Simão de. 1663. *Chronica da Companhia de Jesus do estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo [...] e algumas Noticias antecedentes curiosas, e necessarias das cousas dequelle estado*. Lisboa, s/d.

Vega Carpio, Lope Felix de. 1776. *Colección de las obras sueltas assi en prosa como en verso*, tomo III. Madrid: Imprenta de don Antonio de Sancha, 1776.

Vives, Juan Luis. 1793 [1523]. *Instrucción de la Muger Cristiana*. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

A

- Abduca, Ricardo. 2007. La reciprocidad y el don no son la misma cosa. *Cuadernos de Antropología Social*, 26: 107-124.
- Adelman, Jeremy. 2008. An Age of Imperial Revolutions. *The American Historical Review*, 113, 2: 319-340.
- Aguiló, María Paz. 2006. Lujo y religiosidad: el regalo diplomático en el siglo XVII. *XII Jornadas Internacionales de Historia del Arte, Arte, Poder y Sociedad en la España de los siglos XV a XX*, 49-62. Madrid, 20-24 de noviembre.
- Aguirre, Margarita. 1994. *Monjas y conventos. La experiencia del claustro*. Colección mujeres en la cultura chilena. Santiago de Chile: Sernam.
- Alcalá, Luisa Elena. 2002. *Fundaciones jesuíticas en Hispanoamérica*. Madrid: el Viso.
- 2003. Acomodación, control y esplendor de la imagen en las fundaciones jesuíticas. *Barroco Andino*, 259-266 (La Paz; s/d).
- 2007. 'De compras por Europa': procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España. *Goya: Revista de arte*, 318: 141-158.
- 2014. La pintura en los virreinos americanos. Planteamientos teóricos y coordenadas históricas. En *Pintura en Hispanoamérica 1550-1820*. Luisa Elena Alcalá y Jonathan Brown eds., 15-68. Madrid: El Viso.
- Altamira, Luis Roberto. 1954. *Córdoba, sus pintores y su pintura (siglos XVII y XVIII)*. Córdoba: imprenta de la Universidad.
- Appadurai, Arjun. ed. 1986. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: University Press.

Arancibia, José María y Ponza, Carlos. 2014a [1913]. *Tercer Centenario de la Fundación del Monasterio de Santa Catalina de Sena 1613-1913 por religiosas del mismo monasterio*. Tomo primero. Córdoba: La Calera.

----- 2014b. *Historia del Monasterio de Santa Catalina de Siena de la Ciudad de Córdoba*. Tomo segundo. Córdoba: La Calera.

Arbeteta Mira, Letizia. 2010. Hortus conclusus: la joyería en las clausuras femeninas. En *Estudios de platería/San Eloy*, Jesús Rivas Carmona, coord., 125-142. Murcia, Universidad de Murcia.

Aspers, Patrick y Beckert, Jens. 2011 *The worth of gods. Valuation and pricing in the economy*. Oxford, Oxford University Press.

Assadourian, Carlos. 1982. *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, IEP ediciones.

Astorgano Abajo, Antonio. 2010. *Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)*. Toledo, Almud.

Ayrolo, Valentina. 1996. Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 14: 31-60.

----- 2004. Argumentos y prácticas patronales durante la experiencia de la centralidad política en las Provincias Unidas, 1810-1821. *Anuario, Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S.A. Segreti*: 107-122.

----- 2007. *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en las autonomías provinciales*. Buenos Aires: Biblos.

----- 2008. El clero y la vida política durante el siglo XIX. Reflexiones en torno al caso de la Provincia-diócesis de Córdoba. En *Para una historia de la iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel coords., 119-133. Salta: CEPIHA, UNSa.

----- 2012. La presencia clerical en la Revolución de Independencia rioplatense. En *Ciudadanía y memoria. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la*

Independencia. Fernando Barredo, Margit Eckholt y Salomón Lerner Febres, eds., 111-139. Quito: Abya-Yala.

Ayrolo, Valentina y Barral, María Elena. 2012. El clero rural, sus formas de intervención social y su politización (las Diócesis de Buenos Aires y Córdoba en la primera mitad del siglo XIX). *Anuario de Estudios Americanos*, 69: 139-167.

Ayrolo, Valentina y Barral, María Elena. 2012. El clero rural, sus formas de intervención social y su politización (las Diócesis de Buenos Aires y Córdoba en la primera mitad del siglo XIX). *Anuario de Estudios Americanos*, 69: 139-167.

Ayrolo, Valentina, Barral, María Elena y Di Stefano, Roberto. 2012. *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Buenos Aires: Biblos.

B

Bachelard, Gastón. (1987) *La formación del espíritu científico*. México: Editorial Siglo XXI.

Báez, Rolando y Vargas, Emilio. 2015. *Fue nuestro gozo cumplido. Fanales de la colección del Museo de la Merced*. Santiago de Chile: Museo de la Merced, Fondart.

Barbieri, Sergio. 2006. *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Iglesia y monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

Bargellini, Clara. 2000. Jesuit devotions and retablos in New Spain. *The Jesuits: cultures, sciences and the arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press.

Barral, María Elena. 1998. Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, tercera serie, 18, (segundo semestre): 7-35.

----- 2005. Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX. *Anuario IEHS*, 1: 359-388.

----- 2009. De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la "paz común" en las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario IEHS*, 23: 151-174.

Barriga, Irma. 2010. *Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca Señor San Joseph en el Perú virreinal*. Lima: PUCP.

Bartolomé, Áurea Morena y Francisco Portela Sandoval. 2007. *Clausuras. Tesoros artísticos en los conventos y monasterios madrileños*. Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

Baschet, Jérôme. 1996. "La imagen objeto". En *La imagen. Funciones y usos de las imágenes en el Occidente Medieval*, 5-6. París: Cuadernos del Leopardo de Oro.

Bastián, Jean-Pierre. 2004. *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beguiriztain, Justo. 1933. *La beata de los ejercicios*. Buenos Aires: Baiocco.

Belting, Hans. 2003. Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte. *Artes, la revista*, 5, 3: 3-18.

----- 2009. *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la Era del Arte*. Madrid: Akal.

Bernabéu Albert, Salvador. 2009. El vacío habitado. Jesuitas reales y simulados en México durante los años de la supresión (1767-1816). *Historia Mexicana*, 58, 4: 1261-1303.

Bernand, Carmen. 1997. Los caciques de Huánuco, 1548-1564: el valor de las cosas. En *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Berta Ares Queija y Serge Gruzinski coords., 61-91. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Biedma, Juan Manuel. 1945. Los bienes y la biblioteca del deán de la Catedral de Córdoba, doctor Nicolás Videla del Pino, al ser electo obispo del Paraguay. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, t. XXIX: 194-226.

Birocco, Carlos M. 2014. Fermín de Pesoa, liberto. *Apuntes. Estudios Histórico-Sociales de Buenos Aires*: s/p.

- Blanco, José María. 1942. *Vida documentada de la sierva de Dios María Antonia de la Paz y Figueroa*. Córdoba: Amorrortu e hijos.
- Bourdieu, Pierre. 1995. La práctica de la antropología reflexiva. En *Respuestas por una antropología reflexiva*, 159- 195. México: Grijalbo.
- 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bovisio, María Alba. 2002. El poder del ocultamiento: eficacia simbólica en las imágenes religiosas prehispánicas. *Poderes de la imagen*, s/d. Buenos Aires: CAIA.
- Braccio, Gabriela. 1998. Un inaudito atrevimiento. *Revista Andina*, 32: 267-304.
- 1999. Para mejor servir a Dios: el oficio de ser monja. En *Historia de la vida privada en la Argentina, tomo I. País Antiguo. De la colonia a 1870*, Fernando Devoto y Marta Madero comp., 225-249. Buenos Aires: Taurus.
- 2000. Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires. *Colonial Latin American Review*, 9, 2: 187-211.
- 2013. Nombres para mirar, imágenes para leer. En *VII Jornadas Internacionales de arte, historia y cultura colonial: Vida y cultura conventual*, 23-36. Bogotá: Museo Colonial y Museo de Santa Clara.
- Braccio, Gabriela y Tudisco, Gustavo. 2001. *Ser y parecer. Identidad y representación en el mundo colonial* [Catálogo]. Buenos Aires: Museo Isaac Fernández Blanco.
- Bronner, Fred. 1986. Urban Society and Stratification in Colonial Spanish America: Research Trends. *Latin American Research Review* 21, 1: 30-38.
- Brown, Bill. 2001. Thing Theory. *Critical Inquiry*, 28, 1, "Things" (Autumn): 1-22.
- Brunet, José. 1973. *Los mercedarios en la Argentina*. Buenos Aires: ARCHIVUM.
- Bruno, Cayetano. 1968. *Historia de la iglesia en la Argentina*. Buenos Aires: Don Bosco.
- Buettner, Brigitte. 2001. Past Presents: New Year's Gifts at the Valois Courts, ca. 1400. *The Art Bulletin*, 83, 4 (Diciembre): 598-625.

Burdick, Catherine. 2015. Lo que vio Dombey: las cerámicas perfumadas de las monjas clarisas de Santiago de Chile y su contexto en la edad moderna. En *Mujer y literatura femenina en la América Virreinal*, Miguel Donoso Rodríguez ed., 233-245. New York, IDEA.

Burns, Kathryn. 2008. *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: Quellca, Centro de Estudios Andinos.

Burucúa, José Emilio. 1998. *Nueva historia argentina. Arte, sociedad y política*. Tomo I. Buenos Aires: Sudamericana.

Buschiazzo, Mario. 1941. *Documentos de arte argentino, XI. La Catedral de Córdoba*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

----- 1942. *Documentos de arte argentino XII. La iglesia de la Compañía de Córdoba*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

Bustos Argañaraz, Prudencio y Eduardo Gould. 2000. Los Ceballos Neto y Estrada: Una familia de nobles montañeses en América. *Primeras Jornadas de Genealogía y Heráldica del Mercosur*. Córdoba: Centro de Estudios Genealógicos de Córdoba.

Bustos Posse, Alejandra. 2005. *Piedad y muerte en Córdoba (siglos XVI-XVII)*. Córdoba: EDUCC.

Buteler de Antelme, Ana. 2011. *Estancia las peñas, 400 años de historia y vida*. Córdoba: del copista.

C

Calvo, Nancy. 2001. Cuando se trata de la civilización del clero. Principios y motivaciones del debate sobre la reforma eclesiástica porteña de 1822. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani*, 24: 73-103.

----- 2004. Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense. *Andes. Antropología e Historia*, 15: 151-180.

----- 2006. Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros. Alcances de la tolerancia religiosa en las primeras décadas del siglo XIX. *Anuario IEHS*, 21: 13-35.

Caretta, Gabriela. 1999. Con el poder de la palabra y de los hechos: el clero colonial de Salta entre 1770 y 1820. En *Persistencias y cambios. Salta y el noroeste argentino, 1770-1840*, Sara Mata comp., 81-117. Rosario: UNR, Prohistoria.

Caretta, Gabriela y Zacca, Isabel comp. 2012. *Derroteros en la construcción de religiosidades: sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Carrió-Invernizzi, Diana. 2008. Gift and diplomacy in Seventeenth-Century Spanish Italy. *The Historical Journal*, 51, 4: 881-899.

Chartier, Roger. 1996a. *El mundo como representación. Estudio sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.

----- 1996b. *Escribir las Prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.

Chiamonte, Juan Carlos. 1989. *La Ilustración en el Río de la Plata: cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinato*. Buenos Aires: Puntosur.

Chinchilla Pawling, Perla. 2004a. *De la Compositio loci a La república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Iberoamericana.

Ciliberto, María Victoria. 2013. Los bienes rurales de la Compañía de Jesús en Buenos Aires luego de la expulsión: su destino y administración (fines del siglo XVIII- primera mitad s. XIX). Ponencia presentada en "Jornadas Interescuelas", Universidad Nacional de Cuyo, 2013.

----- 2016. De los jesuitas a la administración de las Temporalidades. El patrimonio de la Compañía de Jesús y la fuerza de trabajo esclava en el Río de la Plata (fines del siglo XVIII). *Cuadernos de Historia*: 29-56.

Cohen Imach, Victoria. 1999. Relecturas: epístolas oficiales y conventos femeninos. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28: 1335-1352.

- 2003. Decir verdad. Pesquisa secreta en un convento femenino (siglo XVIII). *Acta literaria*, 28:19-32.
- 2016. Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas. *Revista Telar*, 1: 38-51.
- 2016. Encargar, cultivar lazos, configurarse. Cartas de monjas a José Miguel de Tagle. *Revista de Lengua y Literatura*, 35 (Julio): 15-29.
- Hourihane, Colum ed. 2013. *Patronage, power and agency in medieval art*. Penn State: University Press.
- Coutinho, Maria Inês. 2014. *Museu de Arte Sacra de São Paulo* [Catálogo]. São Paulo: Museu de Arte Sacra de São Paulo.
- Cuadriello, Jaime. 2017. Politización y sociabilidad de la imagen pública: del rey y sus cuerpos, 1700-1790. En *Pintado em México*, Ilona Katzew ed. 112-139. México: LACMA, Banamex.
- Cummins, Thomas. 2002. *Toast with the Inca*. Michigan: University of Michigan Press.
- Cuttolo, Vicente. 1968. *Nuevo diccionario biográfico argentino*. Buenos Aires: Elche.

D

- DaCosta. Kaufmann, Thomas; Dossin, Catherine; Joyeux-Prunel, Béatrice. 2015. *Circulations in the global history of art. Studies in Art Historiography*. Surrey: Ashgate.
- Devoto, Fernando y Madero, Marta dir. 1999. *Historia de la vida privada en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus.
- De Certeau, Michel. 2006. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- 2007. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz.
- Denaro, Liliana de. 2012. *Cuatro siglos de existencia del Monasterio de Santa Catalina de Siena en la Córdoba de la Nueva Andalucía*. Córdoba: s/d.

- Didi- Huberman, Georges. 1996. Pour une anthropologie des singularités formelles. Remarques sur l'invention warburgienne. *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 24:145-163.
- 2002. L'image- fantome. Survivance des formes et impuretés du temps. En *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantomes selon Aby Warburg*, 11-114. Paris: Minuit.
- 2006. *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes ante el tiempo*. Madrid: Adriana Hidalgo.
- 2007. *L' Image Ouverte*. Paris: Gallimard.
- Dietz, Bettina. 2006. Mobile objects: the space of shells in Eighteenth- Century France. *The British Journal for the History of Science*, 39, 3 (septiembre): 363-382.
- Di Stefano, Roberto. 1998. Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840). *Boletín del Instituto Ravignani*, 3a. serie, 16 y 17 (2do. semestre de 1997 y 1ro. de 1998): 33-59.
- 2000. De la cristiandad colonial a la Iglesia argentina. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX. *Andes*, 11: s/p.
- 2002. Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista. En *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil, 1776-1990*, Elba Luna y Élide Ceconi, coords., 23-98. Buenos Aires: Edilab.
- 2004. *El púlpito y la plaza: clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 2006. El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas. *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 1: 19-50.
- 2013. Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700-1900. *Hispanic American Historical Review*, 93/1: 67-98.

----- 2015. Patronatos laicos y control territorial en Buenos Aires (siglos XVII-XIX). Ponencia presentada en “Coloquio Internacional Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)/Investir dans le sacré: salut et domination territoriale en Amérique en Europe (XVI-XX siècle)”, 11 de septiembre, Buenos Aires.

----- 2015. Origen, administración y muerte de un patronato laico: la capellanía de San Isidro en Buenos Aires (siglos XVIII-XX). Ponencia presentada en “Jornadas de Estudio Internacionales: La gestión de la fe. Los laicos y la dotación, financiación y administración de las instituciones religiosas en Europa y América (siglos XVI-XIX)”, 3 de febrero, Valladolid.

----- 2016. La iglesia propia. Patronatos laicales del obispado de Córdoba en los siglos XVIII y XIX. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 6: 169-199.

Di Stefano, Roberto y Loris Zanata. 2000. *Historia de la Iglesia argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.

Dobado González, Rafael y Calderón Fernández, Andrés coords. 2012. *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*. México: Fomento Cultural Banamex y Academia Mexicana de la Historia.

Doménech García, Serge. 2015. Pulsiones, afectos y deseos. Las imágenes-reliquia de Cristo y las expectativas en la modernidad. En *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*, Rafael García Mahiques y Sergi Doménech García eds., 59-72. Valencia, Universitat de Valencia.

Drake Boehm, Barbara. 1997. Body-Part Reliquaries: The State of Research”. *Gesta*, 36, 1: 8-19.

E

Egido, Teófanos *et al.* 2004. El siglo XVIII: del poder a la extinción. En *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, 272-273. Madrid: Marcial Pons.

Espada, Santiago y Arabella León. 2017. Arte textil barroco al servicio de las imágenes religiosas. *Datatèxtil*, 37: 1-8.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. 2003. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Etchelecu, Leontina. 2013. Entre imagen e historia. El enfoque serial y el retrato de grupo como estrategias plásticas y sociales en el ciclo del Corpus de Santa Ana (Cusco, siglo XVII). Tesis en Historia con especialización en Arte, Universidad del Salvador.

Ezcurra, Marcos. 1980. *Vida de Sor María Paz y Figueroa*. Buenos Aires: Difusión.

F

Fabre, Pierre-Antoine. 2011. Reliquias romanas en México. Historia de una migración. En *Saberes de la conversión*, Guillermo Wilde ed., 205-224. Buenos Aires, SB.

Fabre, Pierre-Antoine y Alfonso Mendiola. 2013. Un diálogo entre Pierre-Antoine Fabre y Alfonso Mendiola. *Historia y Grafta*, 21, 41 (julio-diciembre): 185-204.

González Fasani, Ana María. 2010. El monasterio de San José: población conventual y vinculaciones sociales del carmelo descalzo en el Tucumán (1790-1806). *Hispania Sacra*, LXII (julio-diciembre): 697-721.

Fazio, Alejandra *et al.* 2010. Fungal deterioration of a Jesuit South American polychrome Wood sculpture. *International biodeterioration & biodegradation*, 64: 694-701.

Fernández, Jorge. 1998. Pichi Painé Gner o los orígenes y el universo de Painé joven (1820-1830). Descubriendo a su posible hermano, el capitán Santiago Lincogur. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 18: 109-132.

Flores, María Laura. 2003. Imaginería y piedad privada en Córdoba a principios del siglo XVIII. Tesis de maestría, Universidad Católica de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades.

Fogelman, Patricia. 2004. Coordinadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales. *Trabajos y Comunicaciones*, 30-31: 118-138.

----- 2004. Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial. *Andes*, 15: s/p.

----- 2012. "Son unas puercas todas las imágenes y unos pedazos de palo": Manuel de Coito, escultor portugués acusado por blasfemias ante el Santo Oficio de la Inquisición. Buenos Aires, siglo XVII. *População e Sociedade, CEPES* 20: 93-109.

----- 2012. La religiosidad en el museo. En *Lo sagrado en el museo. XV Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado*, 5-35. Bogotá: Museo Nacional de Colombia.

Folquer, Cinthia. 2012. Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, Argentina, 1886-1911. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona.

Fradkin, Raúl y Juan Carlos Garavaglia. 2009. *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Fragozo González, María Eugenia. 2013. Usos y funciones de la imagen barroca en la vida conventual femenina. En *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, Carmen López Calderón, María de los Ángeles Fernández Valle, María Inmaculada Rodríguez Moya, coords., vol. 1, 157-164. Santiago de Compostela: Andavira.

Fraschina, Alicia. 2000. La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810. *Colonial Latin American Historical Review*, 9, 1: 67-102.

----- 2008. Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica 1750-1865: Cambios y continuidades". *Hispania Sacra*, LX, 122, (julio-diciembre): 445-466.

----- 2010. *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.

----- 2015. *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*. Buenos Aires: Prohistoria.

Freedberg, David. 1989. *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.

Fricke, Beata. 2012. Matter and meaning of Mother-of-pearl: The origins of Allegory in the spheres of things. *Gesta* 51, 1: 35-53.

Furlong, Guillermo, S.J. 1953. *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses, 1700-1850* (Buenos Aires, Librería del Plata).

----- 1954. *Los jesuitas y la cultura rioplatense*. Buenos Aires: Colegio del Salvador.

----- 1960. *Los jesuitas y la escisión del reino de Indias*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- 1993. *Arte en el Río de la Plata 1530-1810*. Buenos Aires: TEA.

G

Garavaglia, Juan Carlos, Marchena Fernández, Juan. 2005. *América Latina de los orígenes a la independencia*. Barcelona: Crítica.

García Fuertes, Gemma. 1993. Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las escuelas de Cristo, de Madrid y Barcelona, en la segunda mitad del siglo XVII. *Pedralbes, revista de Historia Moderna*, 13, 2: 319-328.

García Nistal, Joaquín coord. 2004. *Imagen y documento. Materiales para escribir una historia cultural*. León: El Forastero.

García Sanz, Ana. 2003. Relicarios de oriente. En *Oriente en el Palacio. Tesoros asiáticos en las colecciones Reales españolas*, 129-141. Madrid: Palacio Real de Madrid.

----- 2005. *Real Monasterio de Santa Clara de Tordesillas*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Patrimonio Nacional.

----- 2010. El monasterio de las Descalzas Reales: Arte y espiritualidad en el Madrid de los Austrias. En *Pinturas murales de la escalera principal: Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid, 11-38*. Madrid: Patrimonio Nacional de Madrid y BBVA.

----- 2014. Arte y religiosidad en los conventos reales: huellas del carmelo en los patronatos regioes. *Libros de la Corte. Es*, 9: 101-104.

Geary, Patrick. 1994. *Living with the Death in the Middle Ages*. Nueva York: Cornell University Press.

Gell, Alfred. 2016 [1986]. *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.

Gerritsen, Anne. 2016. From Long-Distance Trade to the Global Lives of Things: Writing the History of Early Modern Trade and Material Culture. *Journal of early modern history*, 20: 526-544.

Giobellina Brumana, Fernando, ed. 2009. "Estudio preliminar. El don del ensayo". En *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz.

Gisbert, Teresa y de Mesa, José- 1982. *Historia de la pintura cusqueña*. Lima: Fundación A. N. Wiese.

Gombrich, Ernst. 2007. La máscara y la cara. La percepción del parecido fisionómico en la vida y en el arte. En *Arte, percepción y realidad*, 15-67. Barcelona: Paidós.

Gómez Ferreyra, Avelino I. S.J. 1996. Diego León Villafañe y la misión de Araucanía. *Archivum*, 8: 171-205.

González, Ricardo. 2005. Arte y cofradías. Los signos de la unión. Tesis doctoral en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Buenos Aires. Disponible en línea: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1357> Acceso: 22/03/2017.

González, Ricardo, Cristina Fükelman y Daniel Sánchez. 1998. El ámbito privado. En *Arte, culto e ideas. Buenos Aires, Siglo XVIII*, 159-193. Buenos Aires: Telefónica.

González Demuro, Wilson. 2011. Testamentos, obras piadosas y conflictos: Montevideo entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. *Hispania Sacra*, LXIII, 127 (enero-junio): 261-282.

- González Fasani, Ana Mónica. 2010. El monasterio de San José: población conventual y vinculaciones sociales del carmelo descalzo en el Tucumán (1790-1806). *Hispania Sacra*, LXII 126, (julio-diciembre): 697-721.
- González Lopo, Domingo. 1993. El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII. *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*. Moratalla, Vol. II: 247-260.
- Gori, Iris y Barbieri, Sergio. 2000. *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Iglesia y Convento de San Francisco de Córdoba*. Córdoba: Academia Nacional de Bellas Artes.
- Gosden, Chris y Marshall, Yvonne. 1999. The cultural biography of objects. *World Archaeology*, 31, 2, (Octubre):169-178.
- Gould, Eduardo. 2013/2014. Un aporte al estudio de un pintor "flamenco" de la América Española del siglo XVII: Juan Bautista Daniel. *Anuario Escuela de Archivología*, V-VI: 121-130.
- Grabar, André. 1998. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid: Alianza.
- Gregory, Chris. 1997. *Savage money*. Amsterdam: Harwood.
- Gruzinski, Serge. 2005. Passeurs et élites "católicas" en las Cuatro Partes del Mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640). En *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX*, Scarlett O'Phelan Godoy, Carmen Salazar-Soler, eds., 132-29. Lima: Institut français d'études andines.
- Guasti, Niccolò. 2006. *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gutiérrez, Ricardo. 1947. *Documentos de arte argentino XX. La Santa Casa de Ejercicios*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

H

- Halcón, Fátima. 2016. Trasvases e influencias: el retablo del siglo XVIII en el ámbito Novohispano. En *O Retábulo no Espaço Ibero-Americano. Forma, função e iconografia*, Ana Celeste Glória coord., 135-148. Lisboa: Instituto de História da Arte, Universidad Nova de Lisboa.
- Hall, Marcia y Tracy Cooper, eds. 2013. *The sensuous in the Counter-reformation Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cynthia Hahn, "What do reliquaries do for relics?" *Numen, Relics in comparative perspective*, 57, 3-4 (2010): 284-316.
- Hampe Martínez, Teodoro. 2011. Sobre la imagen de la muerte: el retrato de Santa Rosa de Lima por Angelino Medoro. En Memoria del III Encuentro Internacional sobre Barroco, 77-89. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Hanisch, Walter, S.J. 1972. *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Hernández García, Alejandro. 2017. Pinturas para ejercitar el alma, apuntes para la historia de la Pinacoteca de la Profesa y el Núcleo Casas de Ejercicios. Tesis de maestría en Historia del Arte, UNAM.
- Hernández González, Manuel. 2006. Historiografía reciente sobre la cultura y la vida cotidiana en la América Colonial (1995-2005). *Chronica Nova*, 32: 51-66.
- Herradón Figueroa, María Antonia. 2009. Reinaré en España: la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 64, 2: 193-218.

I

- Iglesias, Lucila. 2013-2014. Naves, herejes y luteranos. *Avances* 23: 205-220.
- Imolesi, María Elena. 2011. El sistema misional en jaque: la reclusión femenina en las reducciones jesuíticas de guaraníes. *Anos 90*, 18, 34 (diciembre): 139-158.
- Iogna-Prat, Dominique. 2016. *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Iwasaki Cauti, Fernando. 1993. Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima. *The Hispanic American Historical Review*, 73, 4: 581-613.

J

Jáuregui, Andrea. 1999. La intimidad con la imagen en el Río de la Plata. De la visión edificante a la conformación de una conciencia estética. En *Historia de la vida privada en la Argentina*. Fernando Devoto y Marta Madero dir., 251-273. Buenos Aires: Taurus.

Juncos, Nancy. 2009. La junta de temporalidades de Córdoba: Fernando Fabro y el Colegio Máximo. *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 3, 5: 21-27.

K

Katzew, Ilona, ed. 2017. *Pintado en México 1700-1790*. México: LACMA, Banamex.

Katzew, Ilona, Alcalá, Luisa Elena, Taylor, William. 2012. *Miradas comparadas en los virreinos de América*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Kennedy-Troya, Alexandra. 2010. Arte y artistas quiteños de exportación. En *Arte quiteño más allá de Quito. Memorias del seminario Internacional*, Alfonso Ortiz Crespo y Adriana Pacheco Bustillos eds., 24-43. Quito: FONSAL.

Klaiber, Jeffrey. 2007. *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Kopytoff, Igor. 1991 [1986]. La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso. En *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Arjun Appadurai, ed., 89-122. México: Grijalbo.

L

- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: siglo XXI.
- 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lavrin, Asunción. 1990. La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana. En *Historia de América Latina, 4 América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Leslie Bethell ed., 109-136. Barcelona: Crítica.
- 2016. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lavrin, Asunción y Loreto López, Rosalva. 2006. *Diálogos espirituales: Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Universidad de las Américas.
- Lawler, Edward, Thye, Shane y Yoon Jeongkoo. 2008. Social Exchange and Micro Social Order. *American Sociological Review*, 73, 4 (Agosto): 519-542.
- Le Brun, Jacques. 2006. Devociones en la época moderna. *Historia y Grafía*, 26: 57-77.
- Leturia, Pedro S.J. y Miguel Battlori S.J. 1963. *La primera misión pontificia a Hispanoamérica 1823-1825. Relación oficial de Mons. Giovanni Muzi*. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Levaggi, Abelardo. 1986. La desamortización eclesiástica en el Virreinato del Río de la Plata. *Revista de Historia de América*, 102: 7-19.
- Levy, Evonne. 2004. *Propaganda and the Jesuit baroque*. California: University of California Press.
- Levy Strauss, Claude. 1980. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lida, Miranda. 2004. Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses, 1810-1830. *Revista de Indias*, LXIV: 383-404.
- 2004. El Deán Funes, la revolución y la reforma eclesiástica rivadaviana. Cuando la carrera eclesiástica y la carrera política se confunden. *Teología*, XLI: 103-116.

----- 2004. Las devociones religiosas y la familia Funes. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba, 1767-1810. *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad*: 191-213.

----- 2006. *Dos ciudades y un Deán. Biografía de Gregorio Funes 1749-1829*. Buenos Aires: Eudeba.

López Beltrán, Clara. 2005. Espiritualidad y moral en la cultura femenina Charcas, S. XVII. En *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*, Berta Ares Queija y Serge Gruzinski coords., 283-293. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

----- 2012. *Alianzas familiares. Élite, género y negocios en La Paz, Charcas, siglo XVII*. La Paz: Plural.

Lorandi, Ana María. 2008. *Poder central, poder local. Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial. Un estudio de antropología política*. Buenos Aires: Prometeo.

Loreto López, Rosalva. 1993. Los espacios de la vida cotidiana en los conventos de calzadas en la ciudad de Puebla (1765-1773). *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992* María Isabel Viforcós Marinas y Jesús Paniagua Pérez, coords., vol. 1, 201-216. León, Servicio de publicaciones de la Universidad de León.

Lovay, Silvana, Page, Carlos. 2013. El regreso del P. Diego León de Villafañe, último jesuita de la antigua Provincia del Paraguay. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 1, 2: 155-169.

M

Machuca, Paulina. 2012. De porcelanas chinas y otros menesteres. Cultura material de origen asiático en Colima, siglos XVI-XVII. *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*, XXXIII, 31: 77-134.

Maeder, Eduardo. 1981, *Historia económica de Corrientes en el período virreinal, 1776-1810*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

----- 1992. *Misiones del Paraguay: Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850)*. Madrid: MAPFRE.

----- 1999. La administración de las Temporalidades rioplatenses. En *Jesuitas, 400 años de historia en Córdoba*, t. 2, 219-240. Córdoba: Junta Provincial de Historia de Córdoba.

----- 2001. *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata, 1767-1813*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Los argonautas del pacífico oriental*. Barcelona: Agostini.

Mallo, Josefina. 2007. Relaciones entre hermanos: perspectivas de análisis. Ponencia presentada en "Primeras jornadas nacionales de Historia Social", La falda, noviembre.

Marin, Louis. 1983. "Masque et portrait" *Pictura/Edelweiss*, 3: 88-96.

----- 1993. *Des Pouvoirs de l'image* (Gloses). Paris: Editions du Seuil.

----- 2009. Poder, representación, imagen. *Prismas, revista de historia intelectual*, 13: 135-153.

Martínez, Ignacio. 2007. Desobediencias leales y legalidades insurgentes. Discusiones en torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el Río de la Plata. 1810-1817, *Itinerarios, Anuario del CEEMI*, dossier "Religión, sociedad y política (siglos XVIII-XIX)", 1, 1: 171-197.

----- 2013. *Una Nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

----- 2015. El ejercicio del patronato y las mutaciones de la soberanía en la Argentina confederada. *Academia Nacional de la Historia; Investigaciones y Ensayos* 61-1: 37-50.

Martínez-Burgos García, Palma. 1990. *Ídolos e imágenes: la controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid: Secretariado de publicaciones.

Martínez de Sánchez, Ana María. 1996. Córdoba. En *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato rioplatense*, Daisy Rípodas Ardanaz dir. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

----- 2000. *La cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba*. Córdoba: Prosopis.

----- 2006. *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Córdoba: EDUCC.

----- 2011. *Formas de la vida cotidiana en Córdoba (1573-18109)*. *Espacio, tiempo y sociedad*. Córdoba: CIECS.

Martínez López-Cano, María del Pilar. 2010. La Iglesia y el crédito en Nueva España: entre viejos presupuestos y nuevos retos de investigación. En *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, 303-352. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.

Mayo, Carlos. 1991. *Los Betlemitas en Buenos Aires: Convento, economía y sociedad (1748-1822)*. Sevilla: Junta de Andalucía.

-----2004. *Estancia y sociedad en la pampa 1740-1820*. Buenos Aires: Biblos.

Mayo, Carlos y Peire, Jaime. 1991. Iglesia y crédito colonial. La política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810). *Revista de Historia de América*, 112: 147-158.

Mazín Gómez, Óscar. 2009. Cristianización de las Indias: algunas diferencias entre la Nueva España y el Perú. *Historias*, 72: 75-90.

Mazzoni, María Laura. 2011. Culto, devociones e identidad. Las prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba a principios del siglo XIX. *História Unisinos*, 15, 2: 317-327.

----- 2016. El clero regular y el gobierno diocesano en el obispado de Córdoba del Tucumán en la tardocolonial. Aproximación historiográfica a un vínculo difuso. *Anuario IEHS*, 31, 1: 119-133.

- McManners, John. 1998. *Church and Society in the Eighteenth-Century France. The Religion of the People and the Politics of Religion* vol. 2. Oxford: Clarendon Press.
- Medina, Manuel Ramos comp. 1998. *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. México: Condumex.
- Mendizábal Losack, Emilio. 2003. *Del sanmarkos al retablo ayacuchano. Dos ensayos pioneros sobre arte tradicional peruano*. Lima: APSAV.
- Menozzi, Daniele. 1997. Una devozione política tra '800 e '900. L' intronizzazione del s. Cuore nelle famiglie. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXIII, 1: 32.
- 2001. *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Roma: Viella.
- Miller, Daniel. 2005. *Materiality*. Duke: University Press.
- Milletich, Vilma. 2000. El Río de la Plata en la economía colonial. En *Nueva Historia Argentina*, t. 2: La sociedad colonial, 189-240. Buenos Aires: Sudamericana.
- Millones Figueroa, Luis y Domingo Ledezma eds. 2005. *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo*. Madrid: Iberoamericana.
- Mitchel, William. 2005. *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University Press.
- Montero Alarcón, Alma. 1999. *Monjas coronadas*. México: CONACULTA.
- 2003. Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica. En *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, 50-65. México: Instituto Nacional de Historia.
- 2008. *Monjas coronadas. Profesión y muerte en hispanoamérica virreinal*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato; Plaza y Valdés.
- Morales, Ana *et al.* 2016. Alternative methodology for traditional interventions: a colonial painting and its lining with the nap bond method. *Journal of Cultural Heritage*, 18: 362-365

Morgan, David, ed. 2010. *Religion and material culture. The matter of belief*. New York: Routledge.

----- 2013. *El sagrado corazón de Jesús. La evolución visual de una devoción*. Barcelona: Sans Soleil.

Moutokias, Zacarías. 1984. La apacible cotidianeidad del contrabando. En *Contrabando y control colonial en el siglo XVII. Buenos Aires, el Atlántico y el espacio peruano*, 98-118. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Moxey, Keith. 2009. Los estudios visuales y el giro icónico. *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 6: 8-27.

Mujica Pinilla, Ramón. 2005. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Munilla Lacasa, Lía, Patricio López Méndez y Gustavo Tudisco. 2014. Retratos para una identidad. En *Retratos para una identidad. Fernando García del Molino (1813-1899)*, 21-48. Buenos Aires: Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco" y Museo Histórico Municipal "Juan Martín de Pueyrredón".

Muriel, Josefina. 2003. Los conventos de monjas en la sociedad virreinal. En *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. Miguel Fernández Félix coord., 68-85. México: INAH.

Muros, Vanesa *et al.* 2007. "Characterization of 17th-19th century metal threads from the colonial Andes. *JAIC*, 46: 229-244.

N

Nicoletti, Andrea. 2014. Pasado y presente: los jesuitas de la misión Nahuel Huapi (1670-1674 y 1704-1717) y la devoción Mariana. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 2, 1: 41-64.

Nieva Ocampo, Guillermo. 2008. Crisis económica e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de Los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700). *Hispania Sacra*, LX, 122: 423-443.

----- 2011. El Obispo, el Síndico y la Priora: el reformismo borbónico y el monasterio de Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1780-1810). *Archivo dominicano*, XXXII: 53-91.

----- 2014. Modernidad y sociedad barroca: la revolución independista en Córdoba del Tucumán y el Monasterio de Santa Catalina. *Hispania Sacra*, LXVI, 134: 621-659.

O

Olmedo Cortés, Héctor. 1948. *La personalidad de Ambrosio Funes*. Buenos Aires: Nacional.

Overbey, Karen. 2014/2015. Seeing through stone: Materiality and place in a medieval Scottish pendant reliquary. *RES, Anthropology and Aesthetics*, 65/66: 242-258.

Oeyen, Pedro. 2012. *La capilla y capellanía de San Isidro tienen historia 1706-1906*. Buenos Aires: Sammartino.

P

Pacho y de Leyva, Enrique. 1915. *El conclave de 1774 a 1775 acción de las cortes católicas en la supresión de la Compañía de Jesús según documentos españoles*. Madrid: clásica española.

Page, Carlos. 2009. La vida de Santa Rosa de Lima en los en los lienzos del convento de Santa Catalina de Córdoba (Argentina). *Anales del Museo de América*, XVII: 28-41.

----- 2010. El exilio de los novicios jesuitas de la provincia del Paraguay. *Archivum*, 28:69-85.

----- 2012. *La vida del novicio jesuita José Clemente Baigorri escrita por el P. Gaspar Juárez*. Córdoba: Báez.

----- 2013. El proyecto jesuítico para la exploración y ocupación de las costas patagónicas en el siglo XVIII. *Temas americanistas*, 30: 23-49.

----- 2018. La Pintura 'San Ignacio Iluminando al Mundo' de los Jesuitas de Córdoba. *Antiguos Jesuitas en Iberoamérica* 6, 2: 99-109.

Panofsky, Erwin. 1998. *Los primitivos flamencos*. Madrid: Cátedra.

----- 1998. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.

Pavone, Sabina. 2010. *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*. Napoles: Bibliopolis.

Penhos, Marta. 2005. *Ver, conocer, dominar. Imágenes de sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires: siglo veintiuno.

Peña Martín, Ángel. 2011a. El Peregrino del Cielo. La devoción al Niño Jesús peregrino en las clausuras femeninas. En *La clausura femenina en el Mundo Hispánico, una fidelidad secular*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla coords., 31-48. Real Centro Universitario Escorial.

----- 2017. Con las telas del corazón. Versos y oraciones para vestir simbólicamente a las imágenes en el Carmelo Teresiano. *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, 141-157. Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica.

Perdigón Castañeda, Katia. 2011. *La conservación de las coronas de monjas del Museo de Arte Religioso. Ex convento de Santa Mónica, Puebla*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Pereda, Felipe. 2007. *Las imágenes de la discordia*. Madrid: Marcial Pons.

Pérez de Tudela, Almudena. 2012. Algunas joyas y relicarios de la reina Ana de Austria (1549-1580). En *Estudios de Platería: San Eloy*. Jesús Rivas Carmona ed., 455-474. Murcia: Universidad de Murcia.

Pérez Gavilán, Ana Isabel. 2013. *Corazón sagrado y profano: historia e imagen: simbolismo, emblemática, iconografía y arte*. Coahuila: Universidad Autónoma de Coahuila.

Pérez González, Silvia. 2005. *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Perrone, Nicolás. 2014. Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). La circulación de los saberes entre Europa y América después de la supresión. En *La Compañía de Jesús en América Latina después de la restauración: los símbolos restaurados*, Pierre Antoine Fabre, Elisa Cárdenas, Jaime H. Borja, coords., 159-181 México: Universidad Iberoamericana, 2014.

----- 2018. Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia: tres jesuitas expulsos del Paraguay y su regreso al Río de la Plata. Un análisis de sus trayectorias y estrategias personales a finales del siglo XVIII. Ponencia presentada en "X Jornadas de Historia de la Iglesia en la Argentina - V de Archivos eclesiásticos", 17 y 18 de Septiembre, Buenos Aires.

Perrone, Nicolás y Vanina Scocchera. 2018. Los altares portátiles tras la expulsión de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata y Chile (1780-1820): una historia de agencias y resignificaciones. *Revista Historia*, 51, II (julio-diciembre): 517-548.

Picciulo, Viviana. 2012. Joaquín Camaño «un gran colaborador». En *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)* José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (coords.) Vol. 3, 1849-1858. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Pinilla Martín, María José. 2008. Santidad, devoción y arte a través de cuatro referencias a estampas de Santa Teresa de Jesús, años 1609-1615. En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, 533-544. Madrid, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.

Pittoni, Leros. 2006. *La vita di Angelica Kauffman alla ricerca del bello e dell'amore*. Roma: De Luca.

Polanyi, Karl. 1976. El sistema económico como proceso institucionalizado. En *Antropología y economía* Maurice Godelier comp. Barcelona: Anagrama.

Polo Sánchez, Julio. 2015. Representaciones de las élites urbanas en espacios funerarios: interacciones, coincidencias y circulación de modelos a ambos lados del Atlántico. En *Identidades urbanas en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Ofelia Rey Castelao, Tomás Antonio Mantecón Movellán coords., 383-418. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Porres Benavides, Jesús. 2013. El comercio de imágenes devocionales con América y la producción seriada de los talleres escultóricos sevillanos. *Ucoarte. Revista de Teoría e Historia del Arte*, 2: 9-19.

Porro Girardi, Nelly. 1982. *Aspectos de la vida cotidiana en el Buenos Aires virreinal*, vol. 2. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

----- y Barbero, Estela. 1994. *Lo suntuario en la vida cotidiana del Buenos Aires Virreinal. De lo material a lo espiritual*. Buenos Aires: E. PRHISCO-CONICET.

Pratt, Mary Louise. 2010. Introducción: La crítica en la zona de contacto. En *Ojos imperiales literatura de viajes y transculturación*, 19-31. México: Fondo de Cultura Económica.

Prosperi, Adriano. 1993. "El Misionero". En *El hombre barroco*, Rosario Villari, ed. 201-240. Madrid: Alianza.

Q

Lía Quarleri. 2001. La administración laica de los bienes de los jesuitas de La Rioja: producción, ingresos y malversación fiscal. *Mundo Agrario*, 1, 2 (enero/junio).

----- 2001. Elite local, burocracia y reformas borbónicas. La administración de Temporalidades de La Rioja. *Población y Sociedad*, 8/9: 177-209

R

Ramonda, Bibiana. 2010. *Los usos y significaciones sociales de la producción textil. Los textiles de la Real Casa de Niñas Nobles Huérfanas "Santa Teresa de Jesús" de fines del siglo XVIII y su exposición actual en dos museos de Córdoba*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Córdoba.

Ramos-Kittrell, Jesús. 2010. Music, Liturgy, and Devotional Piety in New Spain: Baroque Religious Culture and the Re-evaluation of Religious Reform during the 18th Century. *Latin American Music Review*, 31, 1: 79-100.

Réau, Louis. 2000. *Iconografía del arte cristiano*. Barcelona, Serbal.

Requejo Grado, María Antonia. 1981. El donante en la pintura española del siglo XVI. Su ubicación en el espacio ficticio. *Goya*, 164-165: 76-87.

Ribera, Adolfo Luis. 1954. La platería en el Río de la Plata. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 7: 19-162.

----- 1978. El Platero José Boqui. (El hallazgo de una valiosa pieza del legendario orfebre colonial). *Correo de Arte*, II, 5 (mayo): 49-52.

----- 1982. *El retrato en Buenos Aires*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires

Ribera, Adolfo Luis y Héctor Schenone,. 1948. *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

----- 1981. *Platería sudamericana de los siglos XVII-XX*. Baviera: Hirmer.

Riegl, Alois. 1992 [1903]. *El arte industrial tardorromano*. Madrid: Visor.

Giorgio Riello, and Anne Gerritsen "Introduction. The global lives of things: material culture in the first global age" en *The Global Lives of Things: The Material Culture of Connections in the Early Modern World*, Anne Gerritsen and Giorgio Riello eds. (Basingstoke: Routledge, 2016), 1-28.

Riello, Giorgio and Gerritsen, Anne. 2016. Introduction. The global lives of things: material culture in the first global age. En The Global Lives of Things: The Material Culture of Connections in the Early Modern World, Gerritsen, Anne and Riello, Giorgio, (eds.), 1-28. Basingstoke: Routledge.

Rípodas Ardanaz, Daisy. 1996. *Imaginería y piedad privada en el interior del virreinato Rioplatense*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

Rivarola Paoli, Juan Bautista. 1988. La administración de temporalidades en la provincia del Paraguay. *Historia Paraguaya*, XXV: 143.

Rodríguez de Ceballos, Alfonso. 2000. Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos. En *Los siglos de Oro en los Virreinos de América, 1550-1700*, 89-105. Madrid: Museo de América.

Rodríguez López, Ana. 2000. Reciprocidad como vínculo social. Nuevas perspectivas desde la historia. *Hispania*, LX/1, 204: 9-10.

Rodríguez Moya, Inmaculada. 2015. Heroínas suicidas: la mujer fuerte y la muerte como modelo iconográfico en el Barroco. En *Valor discursivo del cuerpo en el Barroco Hispánico*. Rafael García Mahiques y Sergi Doménech García coords., 423-438. Valencia: Universitat de Valencia.

Rodríguez Nóbrega, Janeth. 1999. El arte colonial y la mujer: la iconografía religiosa como paradigma de la educación femenina. *Tierra Firme*, 67, 17, XVII: 371-386.

Rodríguez Romero, Agustina. 2008. "Reyes y Profetas de Israel en el Virreinato del Perú, Circulación, apropiación y resignificación de imágenes del Antiguo Testamento (siglos XVII-XVIII)". Tesis doctoral en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Buenos Aires.

----- 2012. Imágenes en tránsito: circulación de pinturas y estampas entre los siglos XVI y XVIII. En *Travesías de la imagen, Historias de las artes visuales en la Argentina*. Marisa Baldasarre y Silvia Dolinko eds. vol. 2, 29-56. Buenos Aires: CAIA/EDUNTREF.

----- 2013. Redes de imágenes y reediciones de estampas: nuevas aproximaciones al estudio de la circulación de grabados en Europa y América colonial. En *Las redes del arte, Intercambios, procesos y trayectos en la circulación de las imágenes*, 39-48. Buenos Aires: CAIA.

----- 2013. Estampas francesas en América colonial: itinerarios, mercados y estrategias editoriales. En *VII Encuentro Internacional sobre Barroco*, 91-100. Arica: Unión Latina.

Rodríguez Romero, Agustina y Almerindo Ojeda. 2015. Sibilas en América y Europa: repercusiones del Sibyllarum Icones de Crispijn de Passe en los siglos XVII y XVIII. *Archivo Español de Arte*, 88, 351: 263-280.

Rodríguez Romero, Agustina y Gabriela Siracusano. 2010. El pintor, el cura, el grabador, el cardenal, el rey y la muerte. Los rumbos de una imagen del Juicio Final en el siglo XVII. *Eadem Utraque Europa*, 6 10/11 (junio-diciembre): 9-30.

Rojas Orechowski, Alan. 2011. Andrés Arias Tenorio y el convento de Santa Clara de la ciudad de México: un patronazgo del siglo XVII. *Boletín de Monumentos Históricos, Tercera época*, 21: 5-17.

Rossi de Fiori, Iride. 2008. *La Palabra oculta. Monjas escritoras en Hispanoamérica colonial*. Salta: Eucasa.

Rossi de Fiori, Iride, Rosanna Gamarra y Helena Fiori Rossi. 1997. *Primera escritura femenina en la República Argentina. Poemas del Carmelo de Córdoba (1804)*. Salta: Universidad Católica de Salta.

Rubial García, Antonio. 1996. Las monjas se inconforman. Los bienes de Sor Juana en el espolio del Arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas. *Temas y variaciones de Literatura*, 7 (I Semestre): 61-74.

----- 1998. Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas. *Estudios de Historia Novohispana*, 18: 9-30.

----- coord. 2005. *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo II. La ciudad barroca*. Pilar Gonzalbo Aizpuru dir. México: Fondo de Cultura Económica.

----- 2008. Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana. *Historias, Revista de la dirección de estudios históricos del INAH*, 69: 121-132.

----- 2013. Tesoros simbólicos. Imágenes sagradas en los monasterios femeninos de las ciudades virreinales novohispanas. *Histórica*, XXXVII, 1: 57-72.

----- 2013. *La Iglesia en el México Colonial*. México: UNAM.

----- 2013. Visiones y devociones: María Ignacia del Niño Jesús a través de su epistolario. En *Vida conventual femenina (siglos XVI-XIX)*, Manuel Ramos Medina coord., 344-374. México: CONDUMEX.

Rueda Ramírez, Pedro. 2006. Las estampas o ver por papel: La llegada de grabados a tierras americanas en los siglos SXVI-XVII. *Representaciones*, 11, 1 (julio): 35-58.

S

Sahlins, Marshall. 1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Salazar Simarro, Nuria. 2001. Muebles y objetos en los espacios femeninos novohispanos. *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*. (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 8 al 12 de octubre de 2001).

Salazar Simarro, Nuria et al. coords. 2014. *Aurea quersones: Estudios sobre la plata iberoamericana, siglos XVI-XIX*. México: CONACULTA, INAH.

Sánchez Hernández, María Leticia. 2014. Servidoras de Dios, leales al Papa. Las monjas de los Monasterios Reales. *Libros de la Corte.es*, 1: 219-230.

Sánchez Hernández, María Leticia. et al. 2015. *El relicario del Real Monasterio de la Encarnación de Madrid*. Madrid: Patrimonio Nacional.

Sánchez Pérez O.S.A., Emiliano. 2012. Las exigencias políticas de la emancipación. Nicolás Videla del Pino, Primer obispo de Tarija con sede en Salta (1807-1819). Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Sánchez Reyes, Gabriela. 2001. Retablos relicario en la Nueva España. *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, 616-630. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.

----- 2011. Las medallas religiosas. Una forma de promoción de las devociones. En *Plata. Forjando México*. Alma Montero Alarcón coord., 284-322. Ciudad de México: Museo Nacional del Virreinato.

----- 2011. La santidad fragmentada: las reliquias carmelitas del Convento de San José de Puebla. En *Cuerpo y religión en el México barroco*, Antonio Rubial García coord. México: ENAH- INAH, 2011.

Sanfuentes Echeverría, Olaya. 2010. Propuesta para una interpretación de la colección de niños de fanal en el Museo de la Merced de Santiago de Chile. En *Arte quiteño más allá de Quito. Memorias del seminario Internacional*, Alfonso Ortiz Crespo y Adriana Pacheco Bustillos eds., 169-182. Quito, FONSAL.

----- 2011. Agricultura y cultura en el convento de monjas. Una especial devoción al Niño Jesús en el siglo XIX. *Estudio Avanzados* 16: 161-180.

----- 2011. Artes y prácticas votivas. La devoción al Niño Jesús entre monjas de conventos en Chile en el siglo XIX. En *Devozioni, pratiche e immaginario religioso: espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850: storici cileni e italiani a confronto*. René Millar Carvacho, Roberto Rusconi coords., 109-128. Madrid: Viella.

----- 2012. Tensiones navideñas: Cambios y permanencias en la celebración de la Navidad en Santiago durante el siglo XIX. Artículo inédito desarrollado en el marco del proyecto Fondecyt 1080210, "Frutales y Sociedad en Chile", Santiago: 1-20.

Saranyana, Josep Ignasi. 2010. La eclesiología de la revolución en el Sínodo de Pistoya (1786). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19: 55-71.

Schaefer, David. 2009. Resource variation and the development of Cohesion in Exchange networks. *American Sociological Review*, 74, 4 (Agosto): 553.

Schaëffer, Jean-Marie. 2012. ¿Objetos estéticos? En *Arte, objetos, ficción, cuerpos. Cuatro ensayos sobre estética*. Buenos Aires: Biblos.

Schenke, Josefina. 2010. Objetos devocionales en una ciudad virreinal periférica (Santiago de Chile, 1598-1610; 1692-1710). *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 14, 2: 137-172.

Schenone, Héctor. 1951. La imagen del Niño Jesús en Hispanoamérica. *Saber Vivir*, VIII, 95 (marzo-abril): 32-37.

----- 1983. Pintura. En *Historia General del Arte en la Argentina*. Buenos Aires: ANBA.

----- 1992. *Iconografía del arte colonial: Los Santos*. Tomo I y II. Buenos Aires: Fundación Tarea.

- 1998. *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*. Buenos Aires: Fundación Tarea.
- 2006. *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Buenos Aires II*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.
- 2008. *Iconografía del Arte Colonial: Santa María*. Buenos Aires: Educa.
- 2014. Apuntes para una hipótesis general sobre la pintura colonial sudamericana. *Tarea, Anuario del Instituto de Investigaciones sobre el Patrimonio Cultural*, 1, 1: 91-95.
- Schenone, Héctor, et al. 2000. *Patrimonio artístico nacional. Inventario de bienes muebles. Buenos Aires I*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.
- Schleich, Elisabeth y Erwin Schleich. 1973. *Frommer sin und Lieblichkeit. Vom zaiber der "Schönen Arbeiten" in Altbayern*. Satz: Passavia.
- Schmitt, Jean Claude. 2002. L'historien et les images. En *Le corps des images*. Paris: Gallimard.
- Schuessler, Michael. 1996. Óyeme con los ojos: retratos y autoretratos de Sor Juana Inés de la Cruz. Siglos XVII y XVIII. *Tema y variaciones de literatura*, 7 (semestre 1): 137-161.
- Schulte, Augustin Joseph. 1907. Portable Altar. En *The Catholic Encyclopedia*, Charles George Herbermann ed. vol. 1. New York: Robert Appleton.
- Scocchera, Vanina. 2015. Hoy por Ti, mañana por mí: devoción, donaciones de imágenes y retribuciones en la iglesia de San Isidro entre el siglo XVIII y mediados del XIX. En *Imagen/Deseo. Placer, devoción y consumo en las artes*, 149- 162. Buenos Aires: CAIA.
- 2016. Donación de imágenes y reciprocidad en San Isidro (Buenos Aires, s. XVIII-XIX). *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 47:23-37.
- 2017. Intercambios epistolares entre Córdoba, Buenos Aires y Roma: circulación de imágenes, objetos devocionales y documentos eclesiásticos durante el período de supresión jesuita. *Nuevo mundo mundos nuevos* Dossier: "América en la

dinámica de la cultura visual mundializada del siglo XVII al siglo XX: circulación, intercambio y materialidad", 18: 1-20.

----- 2017. Devociones urbanas y circulación de imágenes: los patrocinios espirituales de Ambrosio Funes en Córdoba durante el cambio de siglo (fines siglo XVIII-principios siglo XIX). Ponencia presentada en Congreso Internacional de Barroco Americano, Buenos Aires, noviembre.

Semper, Gottfried. [1860]. *Eder Stil in den technischen und tektonischen Künsten; oder; Praktische Aesthetik: En Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde*, 2 vols. (Frankfurt and Main: Verlag für Kunst & Wissenschaft).

----- 2004. *Style in the technical and tectonic arts, or, practical aesthetics*, introduction by Harrys Francis Mallgrave; translation by Harrys Francis Mallgrave and Michael Robinson. (Los Ángeles: Getty Publications).

Serrano, Sol. 2006. La privatización del culto y la piedad católica. En *Historia de la Vida Privada en Chile. El Chile moderno de 1840 a 1925*, t. II, Cristian Gazmuri y Rafael Sagredo, eds., 139-155. Santiago: Taurus, Aguilar.

----- 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile:(1845-1885)*. Santiago, Fondo De Cultura Económica.

Sebastián, Santiago. 1965. La importancia de los grabados en la cultura neogranadina. *ACHS*, 3: 119-133.

Sigault, Nelly. 1995. Azucenas entre espinas. El traslado de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid. En *Arte y Vida Cotidiana. Memorias del Coloquio Internacional de Historia del arte*, 199-215. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

Sigüenza Pelarda, Cristina. 2006. Los ornamentos sagrados en La Rioja. El arte del bordado durante la edad moderna. *Berceo* 150: 189-230.

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

----- 2008. *Las entrañas del arte, Un relato material* (s. XVII- XXI). Buenos Aires: Fundación Osde.

----- 2009. Entre ciencia y devoción. Reflexiones teóricas e históricas sobre la conservación de imágenes devocionales. IV Congreso del GEIIC, 241-248. Cáceres.

----- 2010. "Notas para detener el "escándalo": fiesta, color e idolatría en el Virreinato del Perú" en Gabriela Siracusano, ed. *La paleta del espanto*, 97-106. Buenos Aires: UNSAM.

----- 2013. De aquí y allá. Muerte y conversión recorren el mundo. En *Las redes del arte: intercambios, procesos y trayectos en la circulación de las imágenes*, 25-38. Buenos Aires: Centro Argentino de Investigadores de Arte.

Gabriela Siracusano y Gustavo Tudisco. 2009. *Héctor Schenone. Elecciones y selecciones de un maestro: un programa intelectual* [Catálogo]. Buenos Aires: Museo Isaac Fernández Blanco.

Solum, Stefanie. 2008. The problem of female patronage in Fifteenth-century Florence. *The Art Bulletin*, 90, 1: 76-100.

Staples, Anne. 1998. Un balance histórico: el papel de los conventos mexicanos de monjas, siglo XIX. En *Memoria del I Coloquio de Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. Manuel Ramos Medina comp., 199-228. México: Chimalistac.

Stastny, Francisco. 2005. Ulises y los mercaderes. Transmisión y comercio artístico en el Nuevo Mundo. En *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Berta Ares Queija y Serge Gruzinski coords, 283-293. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Stoichita, Victor. 2006. *Simulacros. El efecto Pigmalión: de Ovidio a Hitchcock*. Madrid: Siruela.

Stringuini, Natalia. 2011. Ideología del proceso de desamortización eclesiástica. El caso de las capellanías. *Iushistoria*, 4, 4: 147-182.

Sustersic, Bozidar Darko. 2010. *Arte jesuítico-guaraní y sus estilos: Argentina-Paraguay-Brasil*. Buenos Aires: FFyL/UBA.

T

Tandeter, Enrique. *et al.* 1994. Flujos mercantiles en el Potosí colonial tardío. En *Circuitos mercantiles y mercados en Latinoamérica, siglos XVIII-XIX*. Jorge Silva, Juan Carlos Grosso y Carmen Yuste comps., 97-126. México: Instituto Mora y UNAM.

Tausiet, María. 2013. *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España moderna*. Madrid: Abada.

Tedesco, Élide María. 2014. *Iglesia, economía y política: el crédito eclesiástico y la independencia. Córdoba (1800-1830)*. Córdoba: Ferreyra.

Tirapeli, Percival. 2011. *Oratórios barrocos. Arte e devoção na Coleção Casagrande* [Catálogo]. São Paulo: Museu de Arte Sacra.

Toquica Clavijo, María Constanza. 2008. *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Tonda, Almerindo. 2009. *El obispo Orellana y la revolución*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Torales Pacheco, María Cristina. 2012. La Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, del esplendor a la expulsión. En *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, tomo 3, José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo coords, 1483-1502. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Torre Revello, José. 1932. El gremio de plateros en las Indias occidentales. *Instituto de Investigaciones Históricas*, LXI: 5-32.

----- 1947. *Documentos de Arte Argentino, XXV. La Catedral*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.

Troisi Melan, Jorge. 2016. *Los franciscanos de Córdoba en una era de transformaciones (1767-1829)*. Rosario: Prohistoria.

U

Udaondo, Enrique. 1945. *Reseña histórica del Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires*. Buenos Aires: Talleres gráficos San Pablo.

----- 1945. *Diccionario biográfico colonial argentino*. Buenos Aires: Huarpes.

Ulfe, María Eugenia. 2009. Representaciones del (y lo) indígena en los retablos peruanos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38, 2: 307-326.

V

Valenzuela Márquez, Jaime. 2011. Misiones jesuitas entre indios 'rebeldes': Límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII). En *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Guillermo Wilde, ed. Buenos Aires: SB.

Van Deusen, Nancy. 2007. *Entre lo sagrado y lo profano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Vargas Lugo, Elisa. 1999. El indio como donante de obras pías. En *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, 105-134. México: Academia Mexicana de la Historia.

Vargas Lugo, Elisa y Gustavo Curiel. 1991. *Juan Correa F. Su vida y su obra. Cuerpo de documentos*. Tomo 3. México: UNAM.

Varona, María Cruz *et al.* 2008. *La imagen religiosa en la Monarquía Hispánica. Usos y Espacios*. Madrid: Casa de Velázquez.

Verdo, Genevieve. 2007. La ciudad como actor. Prácticas políticas y estrategias de pertenencia: el caso del Río de la Plata (1810-1820). *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 9, 18: 180-195.

Vermeulen, Filip. & De Clippel, Karolien. 2012. Rubens and Goltzius in dialogue. Artistic exchanges between Antwerp and Haarlem during the Revolt. *De Zeventiende Eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief*, 28, 2: 138–160.

Viforcós Marinas, María Isabel y Campos Sánchez-Bordona, María Dolores. 2005. *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. León: Universidad de León.

----- y Loreto, Rosalva. 2007. *Historias compartidas, religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XVI-XIX*. León: Universidad de León.

Vilar, María José. 2008. Devociones, hermandades y cofradías como instrumentos de proyección social de los institutos religiosos el caso del Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia (Siglo XIX). En *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, 815-828. Madrid: San Lorenzo del Escorial.

Von Wobeser, Gisela. 2009. La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII. *Revista de Estudios de Historia Novohispana*, 16: 119-138.

----- 2012. La función del crédito en la economía novohispana. En *Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico*, Rafael Dobado y Andrés Calderón coords., 121-131. México: Fomento Cultural Banamex y Academia Mexicana de la Historia.

W

Walker Bynum, Caroline and Gerson, Paula. 1997. Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages. *Gesta*, 36, 1: 3-7.

Warburg, Aby. 1966. *La Rinascita del Paganesimo Antico. Contributi alla storia della cultura*. Florencia: La Nuova Italia.

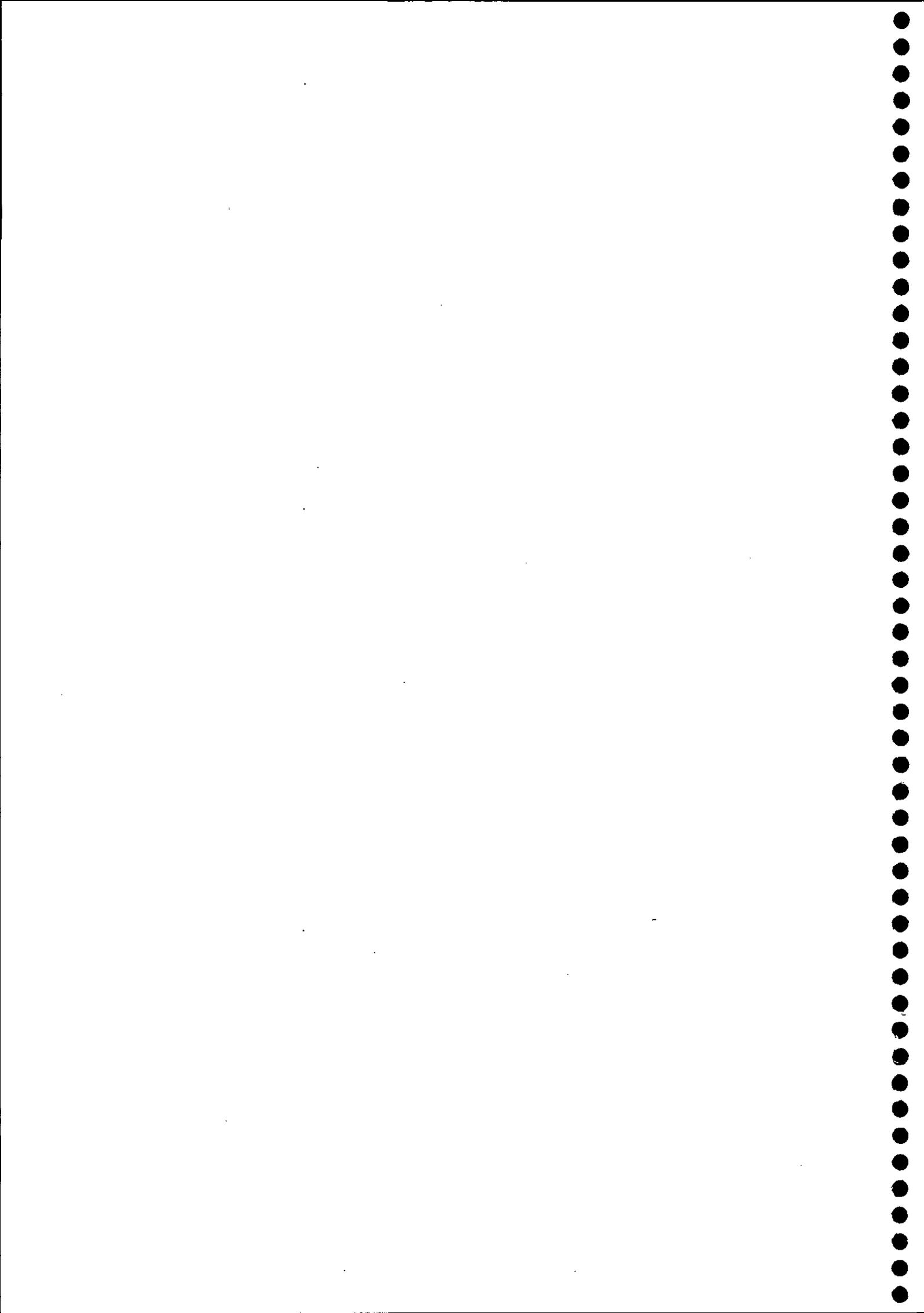
Wasserman, Martín. 2015. *De Pueblo em Pueblo*. La información asimétrica como estímulo de los intercambios en los bordes rioplatenses del Antiguo Régimen. *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, 2: 155-182.

Wilde, Guillermo. 2009. *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB.

Z

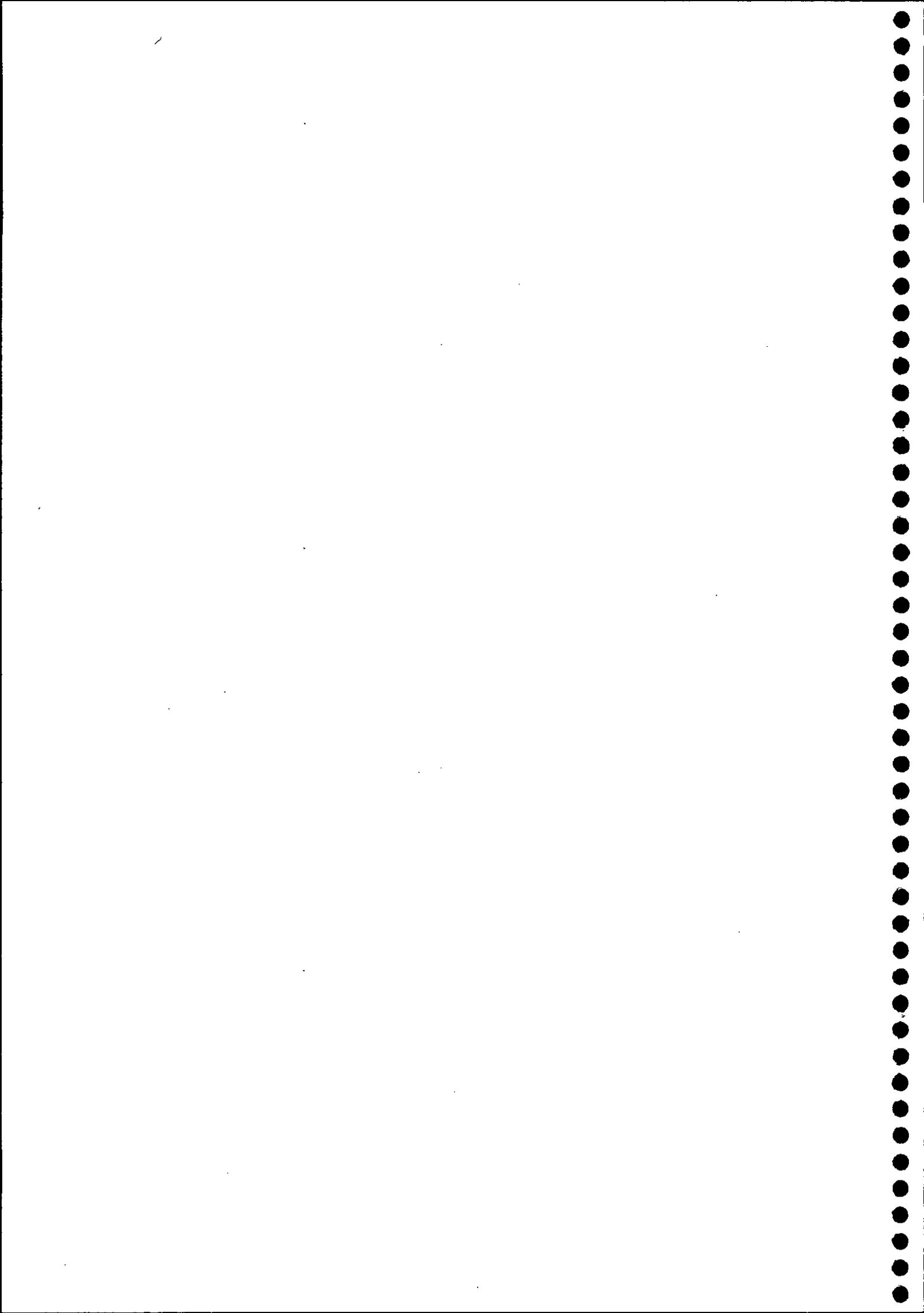
Zamorano Varea, Paulina. 2010. Prácticas de religiosidad en el mundo familiar y doméstico. Santiago, siglo XVIII: Las imágenes religiosas “por lo que representan” y ¿Cómo se presentan? *Revista de Historia Social*, 14, 2: 173-215.

Zorraquín Becú, Ricardo. 1967. *La organización política argentina en el período hispano*. Buenos Aires: Perrot.



PARTE II

APÉNDICE DOCUMENTAL



CAPÍTULO I. SELECCIÓN DE FUENTES DOCUMENTALES.

Documento I: Robo de alhajas al obispo

AGN, sala IX, Tribunal Civil 37-7-5 expediente 16

Repres.^{on} del Ill.^{mo} Sor Obispo del
Paraguay del robo q.^e se le hizo de
las Alhajas q.^e servían a su decencia
en la Ciudad de Córdoba.

Essno. de Camara

Oficina de Toca

Barcala

M.P.S.

En Virtud de las Bulas de su Santidad, que se me remitieron en el ultimo Correo Marítimo; el R. Obpo D.ⁿ Ang.^l Marianao Moscoso celebró la función de mi Consagración, el día 11 del corr.^{te} mes, en la S.^{ta} Igle.^a Cathedral: lo que parcipo a V.A. para que me importa las Superiores R.^s ordenes que sean de su agrado; pues viendome constituido completam.^{te} en la dignidad Episcopal, mi principal objeto es emplearme en el servicio de VA.

Son indecibles los vivos deceos, que me acisten de ponerme quanto antes en posecion de mi amada Esposa, pero me los retardaran, la moral imposibilidad en q.^e me hallo p.^a sufragar los gastos indispensables de mi trasporte, por la indigencia a que estoy reducido, causa de no haber tenido renta alguna en tantos años: ã lo q.^e se agrega el que últimam.^{te} se me há hecho un robo de todas las Alajas q.^e servían ã mi decencia, sin reservar ni el anillo Pastoral, ni las piezas de que se compone el Baculo, ni otros utencilios del Pontifical, q.^e todo asciende ã la cantidad de 2000 o mas p.^s y las han comprado varios sujetos de la prim.^a distinción de este Pueblo; y aunq.^e descubierto el robo, puse mi queja ante D.ⁿ Xavier Medina Alc.^e Ordin.^o de Prim.^r Voto en esta Ciudad p.^a q.^e ã su conseq.^a practicase las diligencias previas de pesquisa, como efectivam.e lo ha executado, arresando en la cárcel ã los comprendidos en el hurto: no obstante nada se ha podido recaudar de los Compradores, no se si por contemplación del Juez, que atendiendo ã las circunstancias de los Sujetos, no los compele a la restitucion con la eficacia que corresponde; ò por que estos, autorisados tal vez con representacion q.^e tienen en este Pueblo, recisten ã la Justicia que exige la accion de reivindicacion tan expresa en el drô.

Lo que únicam.^{te} debo decir á V.A. en este particular, es q.^e en el día se halla entorpecido el drô tan claro de mi parte, por un articulo de declinación de Jurisdicción, q.^e

D.ⁿ Ambrocio Funes (en cuyo poder paran dos cajas de oro) ha interpuesto recusando al Alc.^c; Escribano, y de mas Ministros del Juzgado por motivos peculiares ã los asuntos de elecciones q.^c estan pendientes en este Superior Tribunal.

El perjuicio q.^c de semejantes competencias se origina, ã la sequela de mi urgente y justa instancia, no se le puede ocultar ã la sabia comprención de V.A. por esso omito exponerlo; y solo sup.^{co} se digne tomar la providencia q.^c hallare conveniente, y de Justicia, p.^a reparar mi daño, y q.^c se me restituyan las Alajas de ORO y plata q.^c se me han robado, extrayendolas de qualesquier poder donde se encuentren, sin perjuicio de lo q.^c tengan q.^c repetir los Compradores contra quien puedan y deban; Pues protesto ã V.A. no tener como exercer las funciones de mi Ministerio por falta de los precisos utensilios, de q.^c me han despojado; ni tampoco, como personarme con la regular desencia q.^c corresponde a mi Dignidad.

Espero de la R.¹ piedad de V.A. no será desatendido el clamor de este pobre Pastor, que lleno de confianza ocurre al asylo de su Poderosa proteccion.

Dios Nro S.^{or} Gûe la Catholica R.¹ Persona de V.A, los años que la Christiandad ha menester. Cordova y Noviembre 15,, de 1798,,

M.P.S.

Lorenzo Obpo del Paraguay

[...]

Señor

Contestese al Alcalde D.ⁿ Manu.¹ Isidoro Gutierrez poder continuar en el conocim.to de la causa p.^r comision de esta R.¹ Audienc.^a y que constando p.^r informa.ⁿ sumaria la pertenencia de las alhajas robadas al R.^{do} Obpo del Paraguay en caso de darla, se las restituya sacandolas del poder de quien las tenga con arreglo a lo mandado

Proveyeron y rubricaron los Señores Presidentes

[...]

M.P.S.

La carta acordada que V.A. se dignó librar el 26,, del pasado; en virtud de la representación que hize el 15 del mismo, sobre el robo q.^c se me havia hecho de los

utencilios del Pontifical, y de las alajas q.^e servían a mi decencia: no ha tenido, hasta el presente, efecto alguno; por que mal inteligenciado, el comicionado D.ⁿ Isidoro Gutierrez, en el espíritu de la Provid.^a de V.A. sin embargo de constar en autos, ser efectivo el robo y q.^e las alajas q.^e se han vendido, son sin disputa de mi uso, y pertenencia, aun no las ha recogido del poder de los sujetos en quienes se encuentran, ni menos entregadomelas, q.^e es lo q.^e V.A. ordena; sin q.^e esta operación perjudique ã la secuela de la causa en lo contenciosos y criminal.

Según el metodo judicial q.^e el Comicionado ha establecido, parece q.^e pretende formar primero un juicio contencioso que acredite la buena fé de los Compradores, como si esta invalidara el drô de propiedad, y pertenencia q.^e tengo ã las alajas q.^e se me han robado, y q.^e se han vendido (...) lo que hago presente ã V.A. para que reglando conforme Just.^a tan estraños procedimientos, se digne librar otra Provid.^a mas terminante y preciciva, ã fin de que constando (como efectivam.^{te} consta) en autos el robo y acreditada mi pertenencia, q.^e igualm.^{te} está de manifiesto; se me manden entregar prontam.^{te} las alajas q.^e se encuentren, esten en el poder q.^e estuviesen: sin q.^e la execución de esta diligencia obste ã la secuela de la Causa, en lo q.^e respecta ã lo contencioso de los Compradores, y ã lo criminal de los q.^e resulten reos.

Dispense V.A. la importunacion con q.^e molesto su R.^l atencion, q.^e ã ello me obligan, los resortes de parcialidad q.^e advierto entre el Comicionado y los Compradores; por ser personas de alguna representacion en este Pueblo: y p.^a q.^e V.A. forme el concepto q.^e merece la ingenuidad de mi relato, omitiendo hacer relacion del carácter de los demas, solo me conraheré ã dos individuos, q.^e son D.ⁿ Ambrocio Funes, y D.ⁿ José Asencio Ortis, actuales Alcald.^s ordinarios de esta Ciudad. Las circunstancias y empleos de estos sujetos, hazen trepidar al Comisionado, p.^a no tomar resolucion en una causa tan exigente q.^e su misma naturaleza parece estar clamando por la Just.^a. De aquí nace el q.^e se pretenda entorpeser la Provid.^a de V.A. valiendose de unos efugios [sic] puramente cavilosos, y diametralm.^{te} opuestos ã la recta y justificada intencion de V.A....

Dios Nro S.^{or} Guê la Cathólica R.l Persona de V.A. los años q.^e la Christiandad ha menester. Cordova y Diciembre 16., de 1798.,

M.P.S.

Lorenzo, Obpo del Paraguay

[...]

M.P.S.

Contextele prosiga en la Sustanciacion.ⁿ de la Causa con la posible brevedad y conforme a drô evitando consultas impertinentes.

Señor estando siguiendo la Causa del robo de barias alajas de Ntro. Reverendo Obispo del Paraguay, y mandado su restitución, en auto Asesorado de veinte y dos de Enero se me

dió noticia haver fallecido essa misma ulterior procedimiento, p.^r haverme impuesto mañana quasi repentinamente de que lo ha sido intentado, y con este motivo serciorado, Decreté se suspendiese todo sesado el Apoderado que tenia nombrado lo que participo á V.A. para que se sirva ordenarme lo que sea de su superior agrado, como de si he de proseguir en la causa contra los que resulten reos, vajo de una cuerda o separadam.^{te}.

Ntro. Señor Guê. la Catholica Real Persona Man.^l Isidoro Gutierrez de V.A...Cordova y Febrero 16 de 1799,,

Proveyeron y rubricaron S.^{res} Precid.^{te} Reg.^{te} y oydores de la R.¹ Aud.^a de B.^s Ayres.

Documento II: Redistribución de objetos de culto por la Real Hacienda de Buenos Aires

AGN, sala IX, Justicia 31-6-5 Leg. 32 expte. 923

Maldonado } Año de 1794

Expediente obrado sobre la necesidad
de Ornamentos para la Capilla del
Fuerte de Santa Teresa

Superintendenc.^a Gral. Subdelegada de R.¹ Hacienda

[Folio 1]

En atención a q.^e los ornamentos de esta dotación, estan ya demasiado indecentes p.^a celebrar el S.^{to} Sacrificio de la Missa ocurro a Ud. p.^a q.^e lo haga presente, pues insta su pronto remedio. Los q.^e en la actualidad existen mas bien mueven a irrision que exitan a devoción.

Para q.^e se entere Ud. de lo q.^e mas falta hay, remito la adjunta lista.

Nro. S.^{or} gue su vida m^s a^s. S.^{ta} Theresa y Mayo 15 de 1794

B.L.M. de Ud.

Su capell.ⁿ

Fr. Justo Arboleya

S.^{or} Ministro D.ⁿ Rafael Perez del Puerto.

[Folio 2]

Relacion de los ornamentos q.^e se necesitan en la Capilla de esta dotación de la Fortaleza de S.^{ta} Theresa en 15 de mayo de 1794

Una casulla blanca con manipulo, estola, paño de caliz, bolsa de corporales y frontal.

Una casulla colorada con lo mismo

Una verde con lo mismo

Dos cingulos

Dos Albas

Dos amitos

Dos manteles p.^a la mesa del altar

Una sobrepelliz p.^a administrar los Santos Sacramentos

Sobrepelias quatro

Cormualtares quatro

Corporales quatro

Purificadores 6

Dos paños de manos

Un misal con el quadernillo de la ord.ⁿ de N.S. P. San Fran.^{co} según la corrección ultima del S.^{or} Pio VI

Una alfombra p.^a la tarima del altar.

Fr. Justo Arboleya

Capell.ⁿ

[...] [Folio 5]

Exmo S.^{or}

El Min.^{tro} de R.^l

Haz.^{da} de Maldon.^{do}

Sobre la necesidad de
hornam.^{tos} para la R.^l

Capilla de S.^{ta} Teresa

Con fecha de 11 de oct.^{re} de 1792 entre otras cosas relativas al arreglo, conservación, Cuenta y razon de los asuntos de Santa Teresa y sus pertenencias que corresponden a este Departamento de R.^l Haz.^{da} hice presente a esa superioridad el mal Estado en que se hallaba aquella R.^l Capilla ó Iglesia y la de S.ⁿ Miguel en punto a Hornamentos y demas

utiles necesarios al Culto, servicio y desencia de ellas y lo mucho que urjia de remedio.

En solicitud de este, con fecha 16 de Mayo de 1794 dirigi la Instancia que me pasó el Capellan del mismo destino del que asibi [sic] no hay providencias y haviendome ahora dirigido a dho Fuerte en cumplimiento de los asuntos y obras que me estan cometidos, he visto con dolor vastante la necesidad suma de este remedio lo que me pone en la precision de manifestar nuevamente a V.E. lo muy preciso que es atender a este Sagrado objeto; para cuyo fin Incluyo una Relacion igual a la que con dha fecha de 16 de Mayo remiti con aumento ahora de lo que en ella se Nota por exigirle asi la necesidad esperando que V.E. tenga a bien el mandar lo que en el particular juzgue conveniente a que se eviten los sensibles perjuicios que dejan inferirse en un punto de tanta consideracion.

Dios gue. Á V.E. muchos años...

[Folio 6]

Exmo S.^{or}

El Min.^{tro} de R.^l Haz.^{da}
de Maldon.^{do}

Sobre la necesidad de
hornam.^{tos} p.^{ra} la R.^l
Capilla del fuerte de S.^{ta}
Teresa y con
especialidad un molde
de hacer hostias

Con fecha de 11 de Mayo próximo pasado, con referencia á las diligencias anteriores, hice presente a V.E. la necesidad q.^e havia de los hornamentos precisos y útiles para el culto y servicio de la R.^l Capilla del fuerte de Santa Teresa, la que cada vez bá creciendo, en terminos que ya no hay con q.^e hacer hostias, pues el molde se halla tan inutil que para sacar una, ó dos, se gasta mucho tiempo, trabajo y arina sin que aunque se quiera haya p.^r aquí como reemplazar esta falta y será sensible que por esta razón llegue el caso de que no pueda celebrarse, o al menos que se minoren los Santos Sacrificios, lo que he creido de mi obligacion hacer nuebamente presente a V.E. p.^{ra} que enterado se sirva mandar expedir la provid.^a que sea de su sup.^{or} agrado.

Dios guarde a V.E. m^s a^s. Maldonado 18 de sept.re de 1795

Exmo Señor

Rafael Perez de Puerto.

Ex.^{mo} S. Virrey D.ⁿ Pedro Melo de Portugal y Villena

[Folio 7]

S.^{or} Mi.^{ro} D.ⁿ Rafael Perez del Puerto

Participo a Ud como cada día se haze mas notoria la necesidad q.^e hay de reparar los ornamentos de esta Capilla; como lo é echo presente ya en dos ocasiones: la ropa blanca la mas de ella inservible p.^a celebrar el S.to Sacrificio de la Misa, el yerro de hacer ostias total.^{to} inútil, pues ya me veo en la dura precision de recurrir p.^r ellas a esa de Maldonado p.^r no poder hacerlas aquí, expuesto a q.^e alguna vez no podre celebrar p.^r falta de ellas.

Espero q.^e ud. haga presente a S.E.^a p.^a q.^e delibere su mas pronto remedio

Nro S.^{or} Gue su vida

[Folio 8]

Exmo S.^{or}

El Min.^{tro} de R.^l Haz.^{da} de
Maldon.^{do}.

Sobre la necesidad
absoluta de hornamentos
y utensilios p.^a la R.^l
Capilla del fuerte de S.^{ta}
Teresa

La carta adjunta del Capellan R.^l del Fuerte de Santa Teresa y la constancia q.^e tengo del mal estado de aquella R.^l Capilla o Iglesia, en punto a hornamentos y utensilios necesarios a su servicio, me ponen en la sensible precisión de repetir á V.E. las instancias hechas en 11 de octubre de 1792, 16 de mayo de 94, y 11 del mismo del corriente en solicitud de su remedio, pues puede decirse q.^e la necesidad absoluta ha llegado yá á sus extremo. La semana anterior tube q.^e mandár hostias desde aquí, por haverse enteramente inutilizado el fierro ó molde de ellas, y no haber ya otro arbitrio; una materia tan flebe [sic] en una distancia de quarenta leguas embarazosa por los muchos arroyos y escazes de proporciones para su embio deja conocer lo expuesto en q.^e se halla aquella guarnición, empleados y gentes de su dependencia a carecer del Santo Sacrificio de la Misa y de la existencia y

subministración de la Sagrada Eucaristía y también el margen q.^o ofrece esta clase de falta á la crítica de las gentes y en una frontera de dominios extraños, creyendo tal vez se mira con abandono un punto tan esencial. Lo que hago presente a V.E. para q.^o en su vista se sirva mandar expedir la Providencia que sea de su superior agrado.

Dios gue. A V.E. muchos años. Maldonado 23 de diz.^{ro} de 1795.

Exmo Señor

Rafael Perez de Puerto.

Ex.^{mo} S. Virrey D.ⁿ Pedro Melo de Portugal y Villena

[Folio 9]

Bs Ayres, 3 de Febrero de 1796.

Pase este expediente a los Ministros Gen.^s de R.¹ Haz.da para que, con arreglo alo que se solicita en las representaciones antecedentes, formen el correspond.^{te} Presupuesto, distinguiendo y expresando lo que sea de compra y lo que exista en R.^s Almacenes

Buenos Ayr.^s 5 de feb.^o de 1796.

El Guarda Almaz.ⁿ Gen.¹ D.ⁿ Marcos Cordovés informará q.^s utiles de los Hornam.^{tos} q.^o se solicitan en las representaz.^{es} anteced.^{tes} hay en los R.^s Almacenes.

Casamayor

S. M.^{tro} R.¹ Haz.^{da}

Respecto a las relaciones que prezeden en este expediente hay en R.^s Almacenes lo que se denotara a saver:

Un cingulo de cinta de seda de mediano serv.^o

Un mantel p.^a la Mesa de Altar de id.

Un sobre pelliz de lienzo de serv.^o

Un sobrepeliz de mediano

Tres cormualtares, dos de servicio, uno de mediano, usado

Cuios expuestos hornam.tos son los que se hallan p.a subvenir del objeto sagrado de esta necesidad. Buen.^s Ayres 6 de Feb.^{ro} de 1796.

Marcos Cordobes [...]

Documento III: Donaciones del obispo de la Torre para demostrar su inocencia

AGN, sala IX, Culto 15-2-2

Representación del Obispo de Buenos Aires Manuel Antonio de la Torre contra el
Gobernador Cevallos 1768-1769

[...]

[Folio 104 v y ss.]

(43) Expone el Obispo como salió de España con 200 p.^s en Pontifical y Ropas para la Familia.

Para esto, es preciso poner en la considerac.ⁿ de V.E. (...) que no corriendo el dinero en la Provincia del Paraguay, donde por esta causa se hace el Comercio necesario para la vida con sola permutación de unos efectos con otros, me vi en la necesidad, despues de inteligenciado deesto mismo, de emplear los doce mil p.^s; que se me entregaron en las R.^s Cajas de Cadiz, en efectos, que me fuesen útiles en el lugar de mi destino, para la decencia de mi persona, y de mi dilatada familia (...) para el fin de distribuir las a mi arbitrio en las necesidades mas urgentes de las Iglesias de el Paraguay, me parecio combeniente empenarme en otros quatro mil p.^s que empleé en todo aquello, que podía servir a la maior decencia del culto Divino... seagregaron considerables partidas de regalos, que me hicieron para ayuda de mi Pontifical; cuio valor en todo ascendía a mas de treinta mil p.^s

(44) Explica el Obispo el valor que tienen en el Paraguay los efectos de Castilla

Tambien devo poner en la consideracion de V.M. que la estimacion q.^o tienen los efectos de Castilla en aquella Provincia del Paraguay, sube tanto, aun respecto de esta Ciudad de Buenos Ayres, que llega, quando menos, a un trescientos por Ciento. De manera, que lo que aquí se estima en ciento, tiene allá el valor de quatrocientos... esto no lo podía ignorar D.ⁿ Pedro Cevallos; por que no hai cosa mas notoria, y sabida en el Comercio de esta Ciudad a aquella Provincia y seria mui raro... no haia comprehendido la notable diferencia de el valor, y

estimacion, que tienen los efectos, que se conducen al Paraguay respecto del que se les considera en esta Ciud.^d (...) la estimacion de los efectos de Castilla, según el valor que tienen en la Ciudad de Cadiz, con el que despues de vencidos los riesgos de mar, se les considera en esta Ciudad, hai el exceso casi un Ciento por Ciento [...]

(48) Hai lances en q.^e es
forzoso decir uno de sí
mismo sin contravenir al
Evangelio

Yo bien sé, que según el precepto de JesuChristo deben quedar tan escondidas aquellas obras en que principalmente se demuestra el desinterés y desapego de los bienes terrestres, que ni aun la mano siniestra deve saber lo que efectua la derecha por el impulso de la misericordia. Pero tambien sé, que por otra parte el mismo Divino Maestro nos enseña, y amonesta, que hai casos, en que es preciso hacer brillar la luz de la caridad, para que, viendo todas las buenas obras, que ilumina, glorifiquen al P.^o Celestial, de quien desciente todo bien; y no dudo, que en las circunstancias, de verme rebestido con el sanvenito de la codicia, tan repugnante al carácter de mi Dignidad, me calificarían todos por indolente, si dejara de hacer publicas las obras, q.^e me indemnizaran de tan indecorosa nota.

(49) Las Certificaciones
adjuntas desvancen los
errados Juicios de
Cevallos

Con esta mira, remito a manos de V.M. las adjuntas Certificaciones, q.^e desde luego demuestran, quan ageno estube de aquel espíritu de codicia que me impone D.ⁿ Pedro Cevallos; quando con tanta franqueza, y liberalidad distribui, no solo las rentas de mi beneficio, sino aun los fondos de mi Patrimonio, para remediar las necesidades de aquella Iglessia en toda su dilatada extensión y consultar la decencia de sus sagradas funciones. [...]

(82) Apunta el Obispo lo
que há hecho en Buenos
Ay.^s y su Obispado

Sin embargo, de que las rentas han descaecido una mitad en los diezmos, en donde se derivan, tengo dados para la fabrica de esta Iglessia sobre tres mil y ochocientos p.^s fuera de un terno de Brocato con su frontal y demas piezas correspondientes para Pontificar, de que carecia esta Iglessia, y dos Dalmaticas de Brocato blanco, que faltavan á otro terno para el mismo efecto, y mucho mas hubiera contribuido, si no hubiera hallado desnudos, y en estado de proxima ruina por su extrema necesidad, innumerables Templos vivos, que presentándoseme todos los dias, exitan mi compasion, y llevandose mis primeras atenciones, me cohiven el arbitrio de aplicar a otros fines, que los de su remedio, lo que sobra de mi mas q.^c moderada sustentacion. [...]

(85) De todo lo dicho
conceptuará S.M. lo
falaz de los informes,
que diere o haya dado D.
Pedro Cevallos

V.M. con si savia circunspección, y providencia, conceptuara mejor, si estos efectos de mi desinteresada y notorias demonstraciones de la ninguna adhesion que tiene mi Corazon a estos viles intereses puede justamente merecer la nota de codicioso, con que D.ⁿ Pedro Cevallos ha querido ofuscar mi Dignidad [...]

Documentos

Certificacion del Ven.^c
Dean y Cavildo del
Paraguay

El Venerable Dean; y Cavildo de esta S.^{ta} Iglesia Cathedral de la Ciudad de la Asumpcion del Paraguay (...) certificamos, y hacemos induvia fé: como el Illo Sor D.ⁿ Manuel Antonio de la Torre Obispo de esta dicha Ciudad y su distrito...ha puesto en esta su Iglessia Cathedral las Alhajas y ornamentos sig.^{tes} Primeramente, un organo (de que carecia) haciéndole una tribuna mui acomodada, y desembarazada del Coro, con la Caja Jaspeada, y fileteada de oro; y en el remate una targeta con las Armas del Rey nro. S.^{or} (que Dios guê) en cuió nombre há expresado S.I. lo ha hecho todo; teniendo de costo toda esta pieza mil y quinientos p.s= Item un terno precioso, su fondo de lama blanca de plata, todo bordado en Italia primorosamente de realce de oro fino y se compone de Capa Pluvial con cinco

Argollas de plata, Casulla, Dalmáticas, con Estolas, Manipulos y Collares con correspondientes Borlas, Paño de la Bolsa de Corporales, Ijuela, y Palia, Paño (...) y lo que con aseguracion se hizo en Cadiz (...) otro terno de tapiz guarnecido de punta de paño fina (...) Item= otro terno de Damasco de Italia (...) =Item seis Casullas (...) tres frontales para el Altar maior, y colaterales de Damasco blanco (...) Item= dos capas pluviales la una de Damasco blanco para el uso de los curas y la otra de Damasco negro guarnecida con flecaduras de seda de color de oro (...) Item ha reparado S.S.I. todos los ornamentos que estavan maltratados hechandoles nuevos forros, guarniciones y demas necesario (...) Item= tiene pagada y satisfecha enteramente S.S.I. una Cajonería de dos ordenes de cajones, que se estan fabricando en el Pueblo de Indios del Itá (...) con sus requadros y molduras para la sacristía y sala capitular (...) todo lo qual on el oro y pinturas para el adorno de la caja que lleva en medio con la Imagen de Nuestra Señora y su estofado tiene de costo dos mil p.^s [...]

Documento IV: Redistribución de imágenes de culto a interior del obispado.

AAC, Legajo 7, Licencia para fundación de oratorio público de Manuel de Orihuela en reemplazo de la Capilla llamada de Ramallo, 1817

[Folio 1]

S.^r Prov.^r y Vic.^o Gral. Gob.^r del Obp.^{do}

El Notar.^o May.^r de esta Curia Ciudadano D.^r Man.¹ Bern.^o Orihuela en la forma debida hace presente á V.S. que con motivo de haverse serrado y arruinado enteram.^{te} há 16 ó mas años la Capilla que llamaban de Ramallo, última del Curato de S.^{ta} Rosa, y fallecido sus Patronos sin haver quien pudiese redificarla en tantos años en un sitio yermo y despoblado (...) se ve aquel distrito sin el menor socorro espiritual de Misa y Sacram.^{tos} en el espacio de 25 a 30 leguas, que hay de S.^{ta} Rosa a esta Ciudad (...)

En este desamparo tube que implorar a V.S. licencia p.^a un oratorio privado a que destiné y separé mi propia casa en la Estancia que mantengo, p.^a consultar el benef.^o espiritual de mi familia y numeroso vecindario y ultim.^{te} he costeadado de esta Ciudad un Sacerdote p.^a el cumplim.^{to} de Iglesia con licencia de V.S.

La situac.ⁿ de mi Estancia a la margen del Rio, y poblaciones, q.^e se avecinan es mas ventajosa con mucho q.^e la desierta, yerma sin agua, y despoblada de Ramallo (...). En considerac.ⁿ ahora á las necesid.^s q.^e he palpado prestándome gustoso a tamaño bien pp.^{co} he

venido en suplicar a V.S. que previo el informe de dho Cura Rector y conform.^d de este Gob.^{no} se digne concederme licencia necesaria p.^a edificar una Capilla pp.ca en sufragio de la extinguida de Ramallo, y en el entretanto q.^e la construyo, que supla mi habitac.ⁿ separada en calidad de oratorio p.^a el alivio del Publico.

A este fin espero que V.S. se sirva tamb.ⁿ en obsequio de la necesidad pp.^{ca} que represento mandar se me entreguen los param.^{tos} sagrados, y demas utensilios de la arruinada de Ramallo, q.^e se hallan en deposito en poder del expresado Cura Rect.^r bajo la formalidad de inventario y recibo q.^e otorgaré (...) ordenando asi mismo la profanac.ⁿ de aquel territorio, y su aplicac.ⁿ a la nueva q.^e vá á construirse para todo lo qual

A V.S. pido y supp.^{co} se sirva proveer como solicito que es gracia, q.^e con just.^a imploro

D.ⁿ Man.¹ Bern.^o Orihuela

Cordova y Mayo 14 de 1817

[Folio 2 y 3]

S.^{or} Provisor y Gov.^{or} del Obp.^{do}

Los ornam.^{tos} y basos sagrados dela arruinada capilla de Ramallo, están destinados al servicio de la Vc.^e Parrochia de N.S.^a de Remedios en el Paso de Quiroga, por ord.ⁿ de Ntro. Ill.^{mo} S.^{or} Obispo, por cuiio mandamiento se colocó la imagen de N.S. la Purissima en dha Vc.^e Parrochia, todo interín se verificaba la reedificacion dela de Ramallo en lugar competente. [...]

Los q.^e tengo en mi poder son unos enseres de la Ruina de Ramallo, son escogidos y de valor de mas de 600 p.^s todos estan a la disposición de V.S. siempre y q.^{do} lo ordene.

D.^s Gué. A V.S. m.^s a.^s Cordova y Mayo 17 de 1817

S.^{or} Prov. y Gob.^{dr} del Obp.^{do}

D.^{or} Juan Ant.^o Lopez Crespo

S.^{or} Prov.^{or} V.^o G.¹ y Gob.^{or} del Obisp.^o Lic.^o D.ⁿ Benito Lascano

[...] [Folio 7]

Cordova 9 de Agosto de 1817

Visto el informe precedente del S.^{or} Cura Rector D.^{or} D.ⁿ Juan Antonio Lopez Crespo, lo expuesto por el suplicante, y licencia de este Gobierno, concedemos la nuestra al Notario mayor de este Obispado D.^{or} D.ⁿ Manuel Bernabé Orihuela para la construccion de la Capilla que solicita en su Hazienda de S.ⁿ Pedro Nolasco (...) en sufragio de la arruinada de Ramallo, y distancia a la Vice Parroq.^a de Remedios, como por la acrecida Poblacion á la costa del Rio, donde se halla dha Hazienda, y donde conviene su edificación.

Entre tanto lo verifica servirá como hasta aquí de Oratorio Publico el Privado que le tenemos concedido, a cuyo favor quedarán los Terrenos, y se le entregarán bajo de Inventario por el Cura Rector mas Antiguo todos los paramentos y utensilios de la que fue de Ramallo, como costeados con las limosnas del publico.

Lic.^{do} Benito Lascano

[...] [Folio 8 a 11]

Cordova y Nov.^{re} 29 de 1817

Notificado el Dec.^{to} anterior de S. Sría al Cura Rector D.^r D.ⁿ Juan Ant.^o Lopez Crespo, hizo en el acto entrega de los utensilios que se le ordenan de la Capilla de Ramallo en la forma en que este consta.

Ponze

Pro Not.^o

Entrega} Primeram.^{te} dos candeleros de plata grandes con peso de cinco marcos y cinco onz.^s...

Itm. Un incensario grande de plata, bien tratado, con su naveta de ídem, y cucharita de metal, con peso de tres marcos, quatro onz. y tres quartas.

Itm. Dos vinageras, plato, y campana de plata, con peso de tres marcos tres onz.^s y media.

Itm. Un caliz y patena de plata, con lo interior dorado y cucharita de plata, con peso de dos marcos tres onz.^s y una cuarta...

Itm Una Corona de plata de la Virgen, labrada con peso de dos onz.^s

Ornamentos (...)

Frontales (...)

Ropa Blanca (...)

Utensilios (...)

Habitos de Ntra Señora (...)

Nota} En la Capilla de Remedios, esta la Imagen de Nuestra Señora Vestida, con su corona de plata: Esta la Araña de fierro, de quatro luces: La Caxa grande en q.^e se guardaban los ornamentos.-----

[..]

Nota: Que estos son los cortos enceres de la Capilla de Ramallo que á fuerza de bochorros, pudo preguntar, porq.^e no se perdiesen todos: de los demas; como las Andas, escaño, y

Alfonbra de felpa, que darán cuenta los Herederos del Finado Nicolas Martín Videla (...) Las dos campanas de la Capilla de Ramallo, están en la Capilla de Remedios, donde se colocaron por Orden de Su Señoría Ilustrísima.

D.^r Crespo

[...] [Folio 13]

Muy señor mio y mi amigo: (...) hacen mas de 15., días pague dos p.^s a un vesino de la Capilla de Ramallo, y escrivi al Cura p.^a q.^e lo dispudiese asi. Todos los días la espero con ancias por q.^e la devoción q.^e tomé a esta Señora desde niño, me hace desear el gusto de tenerla en mi oratorio algún tiempo, y ambos estaremos contentos, Ud. con la chica y yo con la grande, hasta q.^e se verifique su proyecto q.^e me es muy plaucible, y entonces D.^a Juanita tendrá la satisfaccion de llevarla desde aqui a pie.

Tambien he mandado se me traiga una campana q.^e me ha pedido prestada Emilio p.^a su oratorio, hasta q.^e el se provea de otra (...)

Su amigo y cap.ⁿ

Juan Justo Rodriguez

S.^{or} d.^r D.ⁿ Man.^l Bernardo Orihuela.

[...] [Folio 16]

Illmo S.^r

El Ministro Fiscal como Patron de su Orator.^o Publico en S.ⁿ Pedro Nol.co erigido en su granja en este Río en sufragio de la extinguida capilla de Ramallo (...) hace pres.^{te} a V.I. q.^e p.^r Auto de esta Curia Diocesana (...) se le concedieron todos los útiles y pertenencias de la refer.^{da} Capilla arruinada (...) Mas no pudo recibirse (...) Campanas, ó Imagen q.^e se hallaban depositadas en la Capilla de Remedios (...) como igualm.^{te} consta de dho Exp.^{te} y devolviendo despues al S.^r Prov.^{or} Rodrig.^z p.^r una ord.ⁿ p.^a su entrega, Su S.^{ria} q.^e havia tenido otras miras personales de repartirse entre él, y su sobrino d.ⁿ Emilio, se la denegó: y reclamada nuevam.^{te} indicándole la nulidad de este paso en q.^e hacia de Juez y de parte, tomo otra direcc.ⁿ de darlas p.^r un golpe de Autor.^d al Negro Santos de la Capillita del Alto, antes q.^e al Leg.^{mo} Patron (...).

A V.S. I. Pido y supp.^{co} se sirva librar la corresp.^{te} ord.ⁿ al Mayordomo de dha capillita y al q.^e lo fuere de Remedios p.^a su oportuna entrega (...)

D.^r D.ⁿ Man.^l Bern.^o Orihuela

Cordoba y Marzo 5 de 1836 [...]

CAPÍTULO II. SELECCIÓN DE FUENTES DOCUMENTALES.

Documento I: Solicitud de la Priora para que las hermanas Argumosas omitan el pago de piso y celda con motivo de su profesión como monjas de velo negro.

Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo 9, tomo I, Córdoba, 1738

Al ill.mo S.r D.r D.n Joseph Antonio de Zevallos g.de D.s M.s A.s Dignisimo obispo de esta Provincia del Tucumán Por su M.e q.e D.s. g.de

Il^{mo} Sr

Puesta a los pies de V.S. Il.^{ma} con todo rendimiento y amor que de Corazón le profesamos todas devo desir a V.S.^a Il.^{ma} que es ocasion de mostrarnos agradecidas y para corresponder tantos beneficios como tiene rrecividos toda esta comunidad pedimos a V.S.a Il.^{ma} con la sumición y rrendimiento devido nos de licencia para que entren en este monasterio D.^a María Ignacia y D.^a Clara sin el cargo de pagar piso por lo mucho que debe este monasterio a sus Padres y Abuelos y por ir su padre a tierras tan rremotas esto Rogamos como hijas a su Padre y como siervas a Su Señor puestas a los pies de V.S. Il.^{ma} conseguiremos lo que deseamos y entre tanto a V.S. g.^{de} y prospere la Il.^{ma} Persona de V.S.^a Il.^{ma} de este su monasterio y Marzo 9 de 1738.

Su mas minima sierva
Gertrudis de Jesús

Cord.^a y Marzo 10 de 1738

Póngase con los autos del convento

Vistos que la instan.^a repetida de M.^e Pide este y q.^c estamos informados ser cierto lo mucho que el Combeno debe a los P.^{res} y Abuelos de dhas D.^a Ign.^a y D.^a Clara y q.^c estan sin M.^e difunta y su P.^e ausente se concede Liz.^a p.^a entrar a bivir a la clausura sin la pension de pagar piso y sin exemplar y con apercibim.^{to} de que no se rebagen en adelante semejantes propuestas. El obpo

Despacheze la lic.^a man.^{da} en 10 de marzo de 1738

Il.^{mo} S.^r D.^r D.ⁿ Joseph Antonio de Zevallos

Documento II: Carta de solicitud para pagar dote con alhajas

Archivo Monasterio Santa Catalina de Siena, Buenos Aires, 1772, Libro de dotes

Señor Il.^{mo}

Despues de ponerme asus Piez con todo el rendimiento que devo. Pazo a Suplicarle se digne V.S. Il.^{ma} pasar la venta por esa carta del S.^{or} Sindico juntamente por esa obligación que hace D.ⁿ Joseph Gomes quien obliga no solo a dar los quinientos pesos de la Dote antes de la Profession, sino que dara desde ahora alaxas que equivalgan los quinientos p.^s y aun éccedan

porque es hombre de Caridad no ofrece casa sobre que afincarlos porque no tiene pero supersona y vienes ofrece... suplico a V.S.I. se digne darme su licencia para vestir el S.^{to} abito a dha: pretendiente el domingo que es el dia que desea ella...

De este Su Monast.^o Buenos Ayres y Feb.^o 28 de 1772

S.^{or} Ill.^{mo}

BSM. De V.S. Ill.^{ma} su Aff.^{ma} y rendida subdita

María Antonia de el Corazon de Jhs

Priora

Documento III: Interrogatorio a las monjas del Monasterio de Santa Catalina y auto de visita.

Archivo del Arzobispado de Córdoba, Legajo 9 Monasterio Santa Catalina de Siena, Córdoba, 1776

1776

I.S. D.ⁿ Juan Manuel Moscoso y Peralta,

Autos y Diligencias obradas en la visita de los Monasterios de S.^{ta} Teresa y S.^{ta} Catalina de la Ciudad de Cord.^a y demás resultas p.^a su reforma y observancia de sus estatutos con acumulación del Auto de visita del I.S. Zevallos año de 1776

(...)

Il.mo Señor

Mi señor: remito a V.S. Il.^{ma} las sumarias originales y autos a su continuacion proveidos de la Visita de los Monasterios de Santa Teresa y Santa Cathalina; en aquel no hà avido cosa alguna que vencer ni defecto considerable que enmendar (...) y p.^r eso este mi informe sólo reduciré a este convento de Santa Cathalina.

Tengo presente aver en otra ocasión instruido o impuesto a V.S. Il.^{ma} sobre el carácter de estas religiosas (no hablo de todas, si particularmente de las que llaman Madres de Consejo que entre las demás hay espíritus celosos y de costumbre irreprehensibles) que no pueden asentir a que les quiten aquellas máximas primitivas en que se educaron y siempre que se ha pretendido reducir las a la observancias de algunos puntos substanciales de constitución han recalistrado: grandes fueron los incendios que se levantaron entre ellas cuando el il.^{mo} Señor Abad Illana les introdujo la vida común, pero afín se consiguió, le tomaron el gusto y no la quieren dejar (...)

El auto que les ha hecho tantas cosquillas en quasi todos sus artículos es su constitución vaciada, en cuja tarea p.^a arreglarlo he ocupado micho tiempo p.^r satisfacer a la confianza de mi señor (...) a esto dicen que sus constituciones no les obligan a pecado, y que yo las obligo a mas de lo que ellas en su profesión se obligaron (...)

Por la adjunta copia de Carta que escrivi privadam.^{te} a la Madre Priora vera V.S. Il^{ma} la prudencia con que me he manejado, no queriendo poner en el auto los puntos que contiene sin embargo de ser de tanta gravedad p.^r parecerme ser de algún deshonor, si se copiaban en los libros que andan en manos de los syndicos. Tambien p.^r ella se impondrá V.S. Il^{ma} que rompieron un auto de visita que les mando p.^a que observen el Ilmo señor Abad Illana que les prohibia la introducción de licores al interior del convento (...)

Señor se les ha tocado en punto de sus frailes y criadas y p.^r eso les ha labrado tanto, lo que se dice de unos y de otros estoy mui informado ser la verdad y cuando no fuera; p.^a evitar en lo succesivo estos desórdenes que p.^r lo pasado es sin duda los ha avido, fue mui conveniente el expresado (...) Lo mas reparable es que en estas musitaciones tienen grande parte sus mismos confesores, que las influyen (...) y no ponen la mira en adelantarlas en la virtud p.^r estas asidos a sus conveniencias temporales.

De las declaraciones que van signadas se impodrá V.S. Il^{ma} ha avido alguna correspondencia con el Dean Pavòn indirectamente, contraviniendo a la prohibición de V.S. Il^{ma} en que la más comprehendida parece la M.^e Priora; no hè tocado esto, p.^r que lo atribuyo esos regàlos y correspondencias a que dho señor vive en su casa y se la han cedido las dos hermanas Argumosas sin interés alguno p.^r obligacion de gratitud a los beneficios que ha hecho a su convento (...)

No hè consultado con la M.^e Priora anteriorm.^{te} sobre los puntos de precisa reforma p.^r que quando preguntada vajo de juram.^{to} si avia algunos defectos en la comunidad o faltas de constitución se negó rotundè a declarar cosa alguna, sabiendo yo se faltaba en tanto aprehendi no estaba en animo de solicitar el adelantamiento espiritual de su casa.

En todo señor he procurado obrar con la precaucion y sigilo correspondiente y p.^r acabar de decir a V.S. Il^{ma} la contradicción que ha avido le participo como de adentro suppongo p.^r las Madres, se decía a las Religiosas no declararan cosa alguna p.^r que las avian de citar despues, publicando su nombre con lo que a las mas han intimidado: todo lo que me ha parecido necess.^o participárselo a V.S. Il^{ma} pidiendo a Dios nuestro señor guê.... Cordoba y Abril 23 de 1776.

Ilmo Señor

Joseph Dom.^o de Frias

Il^{mo} Señor D.^r Don Juan Man.^l de Moscoso y Peralta

Copia de la carta escrita a la M.^e Priora de Santa Cathalina

R.^{da} M.^e Priora: aviéndose extendido y publicado el dia de ayer el auto de visita a esa santa comunida en cumplim.^{to} de la Comisión, que para el efecto se me libro p.^r mi Il.^{mo} Prelado

reserve algunos puntos mui substanciales con designio de comunicárselos a V.R. por un orden privado para que su zelo, prudencia y cordura coopere con mis intenciones a descargar nuestras conciencias, y la de su señoría Il.^{ma} arbitrando los oportunos remedios p.^a los reparos de algunos defectos que no ha parecido conveniente estampar en dicho Auto y en los Libros quando se puede ocurrir a ellos p.^r este medio como lo espero: estos son=

Lo segundo que me consta de cierta ciencia que el Il.^{mo} Señor Don Manuel Abad Illana en el auto de visita, que expidió prohibia reverisimamente el que se comprar en el Convento arguardiente y el vino, intentando desterrar el uso de licores, tan pernicioso especialmente a las religiosas (...) no se hizo correr, ni tuvo efecto (...) ahora tambien lo prohibí con precepto de santa obediencia (...).

Lo tercero también se me ha informado averse introducido el faltante mucho al secreto debido unas o a otras narrándose lo que debe quedar mui oculto, y reservado como es, lo que acontece en el Capitulo y se supone esta divulgación porque las amas se lo anoticien a sus mismas criadas y otras personas de su cargo (...)

Lo cuarto tambien se ha dicho hai muchas perturbaciones è historias de unas con otras las Religiosas p.^r dar demasiado crédito a los chismes de las criadas (...)

Por ultimo prevengo a V.R. que aviéndole pedido los Libros en que estaban asentadas las visitas de los prelados y un auto de Gobierno expedido p.^r el Señor Dean Don Antonio González Pavón, se me pasaron aquellos y no éste del que necesitando para instruirme en su contexto V.R. me lo despachará luego.

Nro Señor Gue a V.R. mu.^s a.^s Cordoba y Abril 16 de 1776

Su siervo y capellan

Joseph Dom.^o Frias.

R.^a Madre Priora Maria Ign.a de Jesús

[...] [Interrogatorio a las monjas del Monasterio de Santa Catalina]

En el escrutinio y sumario secreto serán examinadas con arreglo y a los puntos siguientes. Primeram.^{te} declaren si saben que su santa regla, constituciones y ordenaciones en algunas cosas no se guardan y cumplen digan en que cosas: y si hai algunos desordenes que se deban corregir o en común o en particular y cuales.

2 ítem. Si se guarda la clausura, estando cerradas las puertas, si entran algunas personas sin necesidad, si tratan con personas de afuera con demasia y exceso frequentando muchos los locutorios, si hablan p.^r las puertas y torno sin lic.a de la Prelada, si hablan o comunican p.^r la reja de la Igl.^a. si los q.^e entran guardan la via.

3 iten. si las religiosas son exactas en la asist.^a del coro, refectorio o demas actos de Comunidad y si se guarda el silencio en sus horas.

4 itt.ⁿ Si saben que algunas religiosas sean propietarias o posean bienes aunq.^e sean a uso sin licencia de la Prelada (...) si tienen renta particular y la gastan sin lic.^a de la Prelada (...)

5 itt.ⁿ Si reciben ó dan algo sin licencia de la Prelada, si escriben papeles, o reciben, sin q.^e pasen p.^r su mano (...)

7. itt.ⁿ Si trabajan en la sala de labor juntas y para el común (...)

8. itt.ⁿ Si se abren los Locutorios en tiempo de los oficios (...)

9. Itt.ⁿ Si se gastan las rentas en cosas superfluas y si se gastan los principales y dotes de las religiosas (...)

10. si la M.^e Priora cumple en la obligación de su gobierno zelando se observe el instituto y penando a la que falta en el según la Calidad de la culpa; y lo mismo las de los demás oficios o si alg.^a defectua en el que le ha puesto la obediencia (...)

Joseph Dom.^o de Frías

[...] [interrogatorio]:

1. En la Ciudad de Córdoba en once días del mes de Marzo de mil setecientos setenta y seis años (...) hizo venir a la R. Madre Priora maria Ignacia de Jesús a quien recibió juramento (...) a la quarta dijo que no hai propiedad alguna y que lo que se les concede es necess.^o p.^a la vida, ni tienen cosa sin licencia (...) que algunas religiosas tienen renta particular, pero q.^e se pone en manos de la Prelada y se gasta en el Convento, o en ellas mismas si lo han menester. A la quinta dijo que no sabe reciban o den sin licencia (...) a la sexta y demás preguntas que se le fueron leyendo dijo no tenia que exponer mas que se han gastado algunos principales para las obras con licencia de los Prelados (...)

4. En dho dia comparecio la M.^e Cathalina de san Laurel (...) si hai algún defectillo la Priora procura remediarlo todo (...) que todas trabajan p.^a el convento pero no como se debe p.^r que tambien trabajan para sus gastos necesarios y que todas estan prontas a quanto les mande.

8. En dho dia se hizo presente la M.^e Felipa de la Asumpcion, maestra de novicias (...) dijo que no conoce en cuanto a las observancias de las constituciones que se falte en otra cosa mas que se registren las cajas y cosas de las religiosas p.^r la Prelada quando parezca, lo q.^e no se hace jamas y seria muy útil (...)

9. (...) Soror maria luisa del espíritu santo (...) con motivo de estar de portera en la puerta falsa sabe q.^e se quebranta la clausura p.^r que entran sin mayor necesidad los criados

mandados p.^r la Mayordoma y no lo pueden remediar las Porterías p.^r que dice tiene licencia de la Prelada (...) que las Religiosas van también p.^r esa puerta y no conviene p.^r que es puerta pública y las Porterías no les pueden decir nada p.^r q.^e es un enojo y muchas veces q.^{do} les reconviene dicen llevar licencia de la Prelada (...).

11. (...) Soror Maria Bernarda de la SS.ma Trinidad (...) a la cuarta dijo que le parece que las que tienen renta gastan más de ella, de lo que deben en dar p.r caridad y que no se les de sino conforme a la necesidad.

15. (...) Soror Maria Rosa de Jesus Zeladora (...) a la prim.^a pregunta dijo: que en cuanto a los confesores es mucho, y causan disenciones en la comunidad de los dos conventos de Santo Domingo y San Fran.^{co}, aconsejando a sus penitentes que no deben dar culto sino a los santos de la orden y reprobando el q.^e se cante misa a San Ign.^o según teman de costumbre y de aquí originan faltas de caridad de unas a otras; y que la introducción de la hermandad es muy perjudicial a la comunidad, y que se quejan las monjas de necesidades y con todo es mucho lo que gastan en ellos de regalos en comidas y quanto se les ofrece siendo sus penitentes como criadas p.^a servirlos en todo, faltando, a sí mismas y a suplir sus necesidades: que todo lo que es del convento destinado p.^a el culto se maltrata en ir a sus festividades de dichos Conventos y causa pesar a las religiosas (...) A la segunda dijo, que parece hay defecto en cuanto a la clausura p.^r la entrada de los confesores, p.^r que en siendo de la orden no se repara, y quando entran desp.^s de la confesión se quedan en conversacion y que debiendolos acompañar las zeladoras los acompañan aquellas que son de su confesionario (...) preguntada si habían cumplido con los autos de visita (...) en q.^{to} a lo que les mandaron de no tratar con el Señor Pavón sabe que tratan p.^r segunda dando recado a una persona de afuera p.^a que se lo den, preguntadas quienes son esas respondió que la M.^e Priora y su herm.^a la Madre Clara y la soror Norverta y aun embían algunos regalitos a persona de afuera p.^a que lo pasen al Señor Dean. Y que es cuanto sabe (...)

16. (...) Soror Hilaria del Sacramento (...) reconoce algunos excesos en travajar algunas religiosas p.^a mantener a los confesores, especialm.^{te} de las dos religiones de San Fran.^{co} y Santo Domingo y de esto hay algunos disgustos, preguntada quienes hacen eso dijo la hermana lega Sor Feliciano de San Justo y Pastor, Sor Bernarda de la Trinidad, Sor Juana Ines de San Vicente, Soror Bernarda de Santo Domingo (...) y que p.^r eso se quejann ellas de que no les asiste la comunidad y es p.^r que lo gastan en sus padres espirituales (...) también sabe no han cumplido con el auto del señor obispo actual de no tratar con el S.^r Dean Pavón, p.^r que indirectamente han comunicado mandándole algunos regalitos p.^r otra mano en señal de gratitud p.^r lo que las ha socorrido en Comunidad; fue preguntada quienes hacían eso y respondió que la M.^e Priora que ha oído q.^e manda recado con sus parientas una de sus confesadas llamada Soror Norberta del Sacram.^{to} y de otras no sabe (...)

18. (...) Soror Beatriz de San Pedro Nolasco (...) dijo que solo toene que añadir; que Soror Damiana tiene a uso una fuente, un jarro y una basenica de plata; que tambien la M.^e Francisca de la Concepcion tiene una tembladera. Asimismo expone q.^e algunas religiosas cuidan la ropa y de comer de algunos religiosos, a quienes tienen obligacion: que hacen flores y guardan en el Monasterio las Cosas de la fiesta de san Fran.^{co}. Fue preguntada si sabia se había cumplido con lo mandado por los S.S. obispos en las visitas y con los autos proveidos (...) respondió (...) que en orden a la Providencia de que no traten con el Señor Dean Pavón sabe no se ha cumplido por avérselo dicho Soror Juana de Santo Domingo (...) que la Madre Priora tenia no se que comunicación, mandándola con recados a la criada de la puerta, de que estaba aflixida y que la declarante no tiene bien presente lo que le dijo (...)

24. Sor Isidora de San Joseph (...) el desorden que ha advertido es que se exceden bastantes religiosas en regalos a sus confesores y a otras personas tambien, y que esto es mui frecuente, y aun que ha oído decir que compra una religiosa el medio real de aguardiente todos los dias p.^a su confesor y que vio el apunte que le hicieron de cargo de 18 pesos y su M.^e los pagó. A la segunda dijo que la puerta reglar p.^a cada friolera la abren aunque sea para hablar a alguna criatura y esto estaba privado: que los locutorios se frecuentan mucho, a excepci3n del tiempo de la Santa Cruz (...)

25. Sor Maria Norberta del Sacram.^{to} (...) que desorden reconoce lo hai en las dadivas y correspondencias contra la vida común y que esto es en las mas religiosas y hai personas que nada hacen p.^a el convento sino p.^a estos gastos y siendo asi que en sus casas se pueden mantener con su trabajo personal, si este lo emplearan para el convento no se quejarian de que no hai (...) A la cuarta dijo que sabiendo que las religiosas gastan mucho dinero, como de ocho y mas pesos, en sus correspondencias y en particular una que se llama Bernarda de Santo Domingo supone serán propietarias p.^r que no creee que la M.^e Priora les de licencia p.^a esos gastos (...)

27. Soror Juana de Santo Domingo, Religiosa lega que asiste en la selda Prioral (...) en quanto al auto que les leyeron de no comunicar con el Señor Dean Pavón dijo que en secreto ha sido la declarante mandada de la Madre Priora llevar recado p.^a que le den al Señor Dean ya saludandolo ya agradeciéndole quanto ha dado alguna limosna y mandado al convento p.^r que hace mucha limosna y esta continuam.^{te} mandado quanto cae a sus manos: y p.^r eso tamb.ⁿ del convento tal que vez le mandan algún platito, q.^{do} lo dan a la comunidad, y que es q.^{to} sabe, y puede declarar vajo de su juram.^{to} (...)

28. (...) hermana Cathal.^a Rosa de San Joaquin (...) que cada una tiene como propio las rentas particulares y usan de ellas sin necesidad haciéndolo con ello cosas superfluas (...) que varias monjas tiene a uso algunas cosas de plata

[...]

Joseph Dom.o de Frías

Cordoba y marzo 18 de 1776

Hace p. conclusa esta sumaria y pesquisa secreta (...)

Cordoba 16 de abril e 1776, mandamos lo siguiente:

Hallamos, atento a todo, y lo que ha parecido conveniente, que debíamos mandar, y mandamos lo siguiente: [...]

It. Contándonos que algunas veces se abre la Puerta Reglar para cosas y casos que no son de urgente necesidad y que se pueden entrar y sacar p.^r el torno, mandamos se tenga mucho cuidado en que no se abra dicha puerta, sino con el aviso previo de la Madre Priora q.^e debe preceder y en las religiosas porteras (...)

It. Asimismo mandamos que las Religiosas Porteras no consientan el q.^e se reciba o de papel sin que les conste, que para ello tiene la religiosa que lo recibe, o da, licencia de la R.^a Madre Priora (...)

It. Que por lo que toca a la puerta falsa mandamos no se permita p.^r ella la entrada a la clausura de criados y muchachos sino para las obras y trabajo interior de la casa (...)

It mandamos que ninguna Religiosa particular pueda ir por la referida puerta falsa a dar recaudo, o a recibirlo, y lo mismo se entienda que no hayan de llegarse a ella ninguna secular, ni criada, de las que estan claustradas con pretexto alguno, a excepción de que lo que van a dar o recibir no quepa por el torno de la otra Puerta y fuera de las Porteras, Mayordoma y las criadas que la Prelada tiene destinadas para el servicio de la Selda Prioral (...) que siendo dha puerta mui publica y estando enfrente de la calle pueda causar esto a las Religiosas perturbación y a otras personas mal ejemplo.

It mandamos q.^e quando entren a la clausura los confesores, médicos, sangradoses y oficiales de obras sigan la via recta p.^a q.^e son llamados sin declinar ni deternese mas tiempo que aquel que pareca preciso (...) acompañándolos solamente aquellas religiosas que estan asignadas para el efecto.

It Estando ordenado en la Regla de nuestro P.^o San Agustin el que haya cada día hora señalada para leer libros espirituales, y de devoción, y que no se les den fuera de dho tiempo, mandamos asi se observe, corriendo al Cargo de la Prelada el señalar hora p.^a esta distribución que podrá ser en los tiempos que se juntan en la sala de labor.

It. Sabiendo que no trabajan muchas religiosas para el covento y que se valen de su trabajo para dadivas y correspondencias, faltando a la vida común y que tal vez por esta causa en ella se vive con tanta escasez y trabajo, ordenamos y mandamos que todas las religiosas se

empleen enteramente a trabajar para el común, poniéndolo en manos de la Prelada y que q.^{do} algunas hayan menester de su trabajo p.^a sus necesidades lo hagan presente a su Reverencia para que les conste, no pudiendo p.^r ningún título, causa o pretexto valerse de lo que el les produce para las dhas correspondencias y regalos.

It. Teninedo presentes los capítulos de la Constitución que disponen que si alguna religiosa tuviese renta particular se ponga en manos de la Priora, para que p.^r su orden se le provea de lo que necesitase (...) mandamos que en consecuencia de estas prevenciones asi se execute con las que tengan rentas particulares, no usando de ellas para gastos superfluos y agenos de su profesion sino precisamente en subsidio de sus individuos destinando los sobrantes a beneficio de la comunidad.

It. Aviendo llegado a nuestra noticia que a cargo de algunas religiosas esta el cuidado de algunos religiosos en comidas y ropas de su uso, p.^r ser sus confesores, y p.^r causa de gratitud y reconocimiento, en que intervienen algunos excesos de gastos mayores (...) es contra lo que se les tiene ordenado y prohibido p.^r las Pontificias en quanto a los regalos y dadivas al Confesor. Ordenamos y mandamos que ninguna religiosa mantenga cosina, ni frecuente estos servicios con ningún pretexto o motivo p.^r mas honesto y debido que paresca, cuidando solamente de si y del adelantamiento del Monasterio en todo lo que le sea factible y mirando (...) unos gastos que no podemos persuadirnos puedan hacer sin fracción de dho voto.

It. Aviendo resultado del reconocim.^{to} practico q.^e hemos hecho del deposito que en una arca tienen bastantes piezas de plata labrada sin necesario uso a beneficio del monasterio, y que vendida puede producir algunos réditos puesta a censo, o suplir su producto las urgencias en que al presente se halla, mandamos que sin reserva de alguna se vendan p.^a el dho fin, y solo serán separables las que hayan tenido destinadas para el adorno de los Altares y sean de este peculiar ministerio y asimismo mandamos se recojan luego todas las cosas de plata que tengan a su uso las religiosas particulares y se disponga de ellas en su utilidad si lo hubieren menester en la misma forma (...)

[...]

Joseph Dom.^o de Frias

Proveyó y firmo su SS.^a el S.^r D.^r D.ⁿ Joseph Domingo de Frias, abogado de la R.^l Audiencia de la Plata, Cura Rector de San Salvador de Jujui, Rector del R.^l Colegio de Loreto, Prov.^{or} Vic.^o Gral y Gov.^{or} del Obispado, Visit.^r de los Monasterios....

Documento IV: Descripción de una custodia de Boqui entregada por Ambrosio Funes al Monasterio de Santa Catalina de Córdoba.

AAC, Microfilm, Rollo 5, "Sobre la venta de una custodia (aparece el detalle de la misma) al D.r Ambrosio Funes. Custodia que fue hecha por D.n Joseph Bochi italiano", 1808 Fs.5156 a 5160

(...) Debo y pagare a este S.^{to} Monast.^o de Santa Catalina de Sena 3 mil p.^s corr.^{tes} que hoy mismo me ha entregado su Síndico D.ⁿ Pedro Senavilla para que las tenga a réditos pagando al año 5 p.^s p.^r cada p.^r ciento. Y al cumplimiento de dho pp.^{al} e intereses obligo mi persona y bienes muebles y raizes presentes y futuras en toda forma de derecho.

Ambrosio Funes.

Oblig.ⁿ de pp.^{al} de 300 p.^s q.^o sobre si tiene a rédito D.ⁿ Ambrosio Funes

Esta oblig.ⁿ aparece redimida p.^r el precio de una custodia que dicho sensuuario dio al Monasterio... dha especificación consta mas circunstanciadamente en el legajo que contiene la entrega y recibo de la enunciada custodia (...)

Es copia:

Ha recibido este Monasterio de Santa Catalina de Sena en el día 15 de este mes y año actual de D.ⁿ Ambrosio Funes una Custodia de plata que tiene dos sírculos de oro y lado rodeados de diamantes p.^r una y otra parte en lo interior de ella muchos topazios, y piedras finas de diversos colores, q.^o la sircundan, desde donde empieza la radiazion q.^o es de cinco ordenes y en la parte superior tiene una Cruz de proporsionado tamaño, también de piedras finas y topacios. La radiazion esta colocada sobre una caña o balaustre de plata en que se ve un serafin y sobre el una espiga de trigo y unos racimos de uvas de oro y mas abajo unos sobre puentes de bronse dorados. Su peana es de caoba con sobrepuentes de plata lisa y acaba en una basa ochavada de la misma madera p.^a vestirla con los adornos que se quieran. Se acompaña una pieza suelta de dha madera con sobrepuentes de bronce, que forma una jarra con su pie, para colocar en ella la radiación y conducirla mas facilmente. Por ultimo acompaña una urna grande de la misma madera con cristales destinada a guardar en ella la custodia armada para liberarla del polvo, la cual se viste con una cortina de angaripola que llega con el mismo destino. Dha custodia la hizo el exelente artifice italiano D.ⁿ Joseph Bochi como lo dice un letrero que se ve cerca de la peana. Esta custodia esta trabajada con toda inteligencia facultativa, según lo acreditan su invension sus proporciones, su execucion y su esquisito gusto, cuio tamaño sin la basa es de una vara de alto con corta diferencia, por cuios motivos la toma este Monasterio, librando al vendedor de todo derecho y resto en el mismo precio en que la compro D.ⁿ Ambrosio a dho Bochi, por medio de D.ⁿ Fran.^{co} Ant.^o Letamendi como en caso preciso ofrece comprobarlo con suficientes documentos, que fue el de cuatro

mil pesos de cuya cantidad la abona este monasterio tres mil pesos a cuenta de los principales q.^e le tiene a reditos y los otros mil con otros quinientos q.^e importa un fondo de cobre, grueso y fundido q.^e también nos entrega del modo que antes se lo había vendido este Monast.^o que da a satisfacerlos a la Cofradia del Sacramento de esta Cathedral en los terminos q.^e constan del documento que p.^r separado otorga este Monast.^o. A lo dho se agrega la condición q.^e siempre que el Monast.^o resuelva desprenderse tanto de la custodia como del fondo, los tomara dho Funes en la misma conformidad con tal que se de lo desotorgado y en disposición de recibirlos.

En suma se advierte q.^e para todo lo expuesto ha precedido licencia del S.^r Prov.^r dada en este dia y el beneplacito de las RR Madres de Consejo y para que conste lo firmamos con nuestro sindico en esta ciudad de Cordoba a 18 de junio de 1813.

Nota: se firmo este documento en 8 de julio de dicho año, en cuyo dia mes y año concedio la corresp.^{te} lic.^a el S.^r Prov.^{or}.

Cordoba y julio 22 1816.

Ambrosio Funes

Sor M.^a Eulalia de S.ⁿ Luis, Priora.

Sor Justa del Sacram.^{to}, Subpriora, (...) Hipolito Garcia Posse

Se han pagado a la Cofradia del Santisimo Sacramento 1150 p.s como consta de los recibos del mayordomo y de los apuntes qe se han puesto en los libros de principales y reditos. 27 de agosto de 1817.

CAPÍTULO III. SELECCIÓN DE FUENTES DOCUMENTALES.

Documento I: Objetos de culto donados por el obispo del Cuzco y prendas y objetos litúrgicos elaborados por una monja del Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires. Archivo Monasterio Santa Catalina de Siena, Buenos Aires. Libro de la Sacristía, 1750

Memoria y Razon de los ornamentos y cosas que pertenecen a la sacristía y tiene resivido de orden del Il.^{mo} S.^r D.ⁿ F.^r Joseph de Peralta Varnuebo Dignissimo obispo de esta deocesis que entrego a la M. Ana de la Conpcion Piora fueron los mesmos que dexo nuestro fundador D.ⁿ Dionicio torres Briceño el a.^o de 1745

Itt

Unas alaxas que enbia Don fr. Gabriel de Reigut siendo obispo del cusquo y los trageron las Madres que vinieron de Cordoba: -----

Itt

Una Cruz engastada en plata dorada de una quarta esmaltada -----

Una lamina pequeña del Salvador con marco de madera es Reliquia

Itt

Dos medianas enmarcadas en plata una de S.^{ta} Catalina virgen y martir -----
otra de S.^{ta} Teresa-----
dos mayores tambien enmarcadas en plata-----
una de la S.^{ta} con Jesus niño-----
otra de la mesma S.^{ta} con Jesus muerto las quatro tienen sus vidrieras-----
una salvilla con siete varas de Plata-----
una bolsa bordada con perlas para meter el Sr. dos cornialtares de cambray con encaxes todas estas alaxas las embio para la Capilla de S.^{ta} Cathalina de Buenos Ayres y en especial esa pequeña el Salvador siempre se la tengan ay-----

Itt

Lo que hizo la Madre ana María de la Comcepc.^{on} en su tiempo

Itt

Primera mente un ornamento de perciana Blanca para el día de la S.^{ta} con su capa de coró casulla dalmáticas collares estolas y manipuloguarnecido todo con sebillaneta de oro de pulgada de ancho aforado todo en tafetán nacar-----

Itt

mas otras dos capas de Damasco Blanco con senefas y lunetas de Brocato azul con filones de Plata guarnesidas de sebillaneta de oro de ancho de un dedo y a forada de tafetán nacar se advierte que el ornamento de perciana arriba del que tiene su frontal de lo mismo.-----

Itt

quatro Casullas de persiana blancas aforadas dos en tafetan amarillo (...) una aforada en damasco azul la otra aforada en canessú nacar, todas quatro estan guarnesidas con galon de seda amarilla de ancho de un dedo todas con sus estolas y manipulos todo acavado. -----

--

Documento II: Ingresos de dinero asentados por labor de manos relativos a la construcción del retablo mayor.

Archivo Monasterio Santa Catalina de Siena, Buenos Aires. Libro de cuentas

Libro de los recibos de las dotes de las religiosas de este Monasterio de S^{ta} Cathalina de Siena de esta Ciudad de Bs. As q.^o corre desde este año de 1757 siendo Priora la Madre María Antonia de la Trinidad

Jesús María y José

Cuenta de los réditos que se cobran de los Fondos y Dotes de las Religiosas de este Monasterio como asi mismo de las limosnas y demas que se recibe desde el dia catorce de Abril de mil setecientos sesenta y nueve en que entró de Priora la Madre Soror María Antonia del Corazón de Jesús

Julio

Pesos

Diez y seis p.^s de Costuras de la Sala de Labor..... 16

Agosto

Diez pesos de unas costuras de la sala de labor..... 10

Septiembre

Dies p.^s de costuras de la sala de labor..... 10

Quarenta y cinco p.^s de las obras de la sala de Labor

Dies p.^s mas de la sala de labor..... 55

Enero de 1770

Veinte y cinco p.^s de Costuras de la Sala de Labor..... 25

Marzo

Cien p.^s Limosna q.^o dio el S.^{or} Obpo. P.^a la quaresma.....100

Veinte y cinco p.^s limosna q.^o dio D.ⁿ Joseph Justo p.^a el Señor.....25

Ocho p.^s de costuras de la Sala de Labor.....8

Cincuenta p.^s limosna q.^o se junto en la semana S.^{ta}.....50

Mes de Abril

Doce p.^s Limosna de S.ⁿ Bernardo Larrea para la Cera de las quarenta horas.....12

Seis p.^s de costuras de la sala de labor.....6

Diez p.^s de costuras de la sala de labor.....10

[...]

Estado o Graduacion de Rentas y gastos anuales que se considera producen los Sensos del Monasterio de Madres de Santa Cathalina de Sena de esta Ciudad de Buenos Aires según el Prudencial cotejo de los tres últimos años y anteriores a Saber

(...) <u>Gastos Particulares</u>	<u>Pessos</u>
(...) Hechura del retablo mayor	200

Razon de la Plata que Va Reciviendo el síndico la que por consentimiento de las RRMM se dedica a la Obra del Retablo que se ha de hazer se ha de poner â Redito para aumento del Principal todo dedicado â dha obra=

Prim.^{te} siento y treinta p.^s que se juntaron en el dia de toros que aplicó el Monasterio se aplicase a dha Obra _____ 130

Itt Siên p.^s que se juntaron de Un Palio que se Vendio y Varias costuras que se han echo en la sala de labor en estos meses del Priorato de la M. Theresa de Sn Marcos aplicado al Retablo _____ 100

Itt. Veinte y sincô p.^s que se dieron a la Iglecia del Monasterio p.^r Clauzula del testamento de D.n Pedro Joseph Doye los entrego su Albacea D.ⁿ Domingo Basavilbaso _____ 25

Hasta hoy 19 de Diciembre de 1766 las Partidas que van expuestas son las que he Recivido aplicadas a la Obra del Retablo, quedan en el libro de Cargo y Descargo, se pongan todas las que fueren sucediendo.

Itt Recivi Diez y seis p.^s que remitio la M.^e Priora de Limosna recogida p.^a la obra del Retablo _____ 16

Itt. Recivi siento y treinta y nueve p.^s que importo la plata labrada que se vendio p.^a este fin del Retablo _____ 139

Itt. Recivi veinte y cinco p.^s que dio de Limosna el S.^{or} D.^{or} D.ⁿ Fran.co Cocio p.^a la Obra del Retablo _____ 25

Itt. Recivi cinquenta p.^s redito de los mil pessos que las RRMM âplicaron a la fabrica del Retablo â cuya obra pertenece tambien el redito _____ 50

Itt. Recivi dose p.^s que dio de Limosna el S.^{or} Arcediano p.^a la fabrica del Retablo _____ 12

Itt. Recivi dose p.^s que dio de limosna el S.^{or} Provisor p.^a la fabrica del Retablo _____ 12

Itt. Recivi cinquenta p.^s que dio de limosna D.ⁿ Manuel Rodrigues de la Vega p.^a la Obra del Retablo _____ 50

[...]

Cargo, que haze el Monasterio de S.^{ta} Cathalina de Sena de esta Ciu.^d A su sindico Dignidad Chantre en las cuentas, que han corrido en el messes presente de Marzo de mill setecientos y sesenta y ocho

Prim.^{te} por ... de los messes que corrió el censo de D.^a Maria Melendes que era de dos mill pessos de los quales mill pasaron a censo en Franc.^{co} conge cordobes y los Otros mill por lo pronto se dedicaron para conprar trigo quedando dhos mill pessos reenplados y â Reditos con la plata de las alagas que se vendieron y limosnas que se juntaron para el Retablo de modo que al presente no ay para la Obra del Retablo mas que mill pessos que estan a réditos por tres años todo se hizo con consentimiento de las RRMM de consejo....

[...]

El Convento de S.ta Catalina.....Deve Pesos

(...)

Noventa pesos un real entregados a D.ⁿ Isidro Lorea para el completo de los 200 que se le dieron a cuenta del retablo de que firmó recibo en el quaderno de 6 de Nov. de 69.....90

(..)

Buenos Ayres 11,, de Agosto de 1770
D.^a Sabina de Sorarte

[...]

El Convento de S.^{ta} Catalina.....Deve Pesos

Noventa pesos un real entregados a D.ⁿ Isidro Lorea para el completo de los doscientos p.^s que se le dieron a cuenta del Retablo de que firmó recivo en el quaderno de 6 de Nov.^e de 69.....90

(..)

Buenos Ayres 3,, de Octubre de 1770
- Recivi el saldo de esta cuenta -
D.^a Sabina de Sorarte

[...]

En este Libro se apuntan los réditos, y limosnas que por entradas recibe como pertenecientes alas Dotes delas Religiosas de mi dotación en este Monast.^o de N.M. de S.^{ta} Cathalina de Sena, y corre desde 31 de Ag.^{to} de 1790 siendo dignísima Priora de el la M.^a Maria Luisa de Santa Ana. A saber

(..)

Mes de Sep.^{re} de 1790

(...) Revo de D.ⁿ Isidro Lorea el debito de discientos p.^s pertenecientes al Retablo del Altar mayor y son quatro mil de prin.¹.....200

Mes de Enero de 1791

Rvi del Trabajo de las Religiosas de la sala de labor treinta p.^s30

Mes de Marzo

Rvi del Trabajo de la sala de labore treinta p.^s..... 30

Rvi de la Limosna de la Semana S.^{ta} Cincuenta p.^s50

Mes de Octubre

Revi. De D.ⁿ Isidro Lorea el redito de doscientos p.^s Pertencientes al Retablo del Altar Mayor.....200

Documento III: Auto de visita al Monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires relativo al tiempo dedicado a las labores manuales.

Archivo Monasterio de Santa Catalina, Buenos Aires. Auto de visita de 1823.

Nos el D.^{or} D.ⁿ Mariano Zavaleta, canónigo de esta Santa Ig.^a Cathedral, Abogado nacional, Examinador Sinodal, Prov.^{or} Vic.^o capitular y Gobernador de este obispado en la actual Sede Vacante

Por cuanto avierta nuestra visita publica y secreta del Convento de Monjas Catalinas, el 13 del corriente mes y continuada los subsecuentes dias con reconocimiento de los material y foral; habiendo examinado y oído en particular á cada Religiosa en punto de abusos, desordenes, tolerancias, descuidos y practicas introducidas susceptibles de reparos y enmiendas por las trascendencias que pueden tener en la relaxacion de la vida claustral y observancia de la constitución que tiene abrazada y á que se han sujetado por su profesión dhas Religiosas, encontrando como con efecto hemos encontrado cosas que reparar: decreta los artículos siguientes=

(...)

10. Instruidos que en las obras de labor de manos se ocupa mucha parte de la mañana y tarde, reducimos su tiempo á una hora por la mañana y otra a la tarde, dejando á la prudencia de la Madre Priora otros destinos q.^e eviten la ociosidad como serán el alargar la lectura, ó conferencia entre las mismas Religiosas y en voz baja sobre lo que se tiene leydo.

12. Las Monjas nada pueden recibir de afuera ni tampoco dar tocándose con las manos (...)

la puerta falsa avierta motiva tambien un registro de lo interior, su uso debe limitarse á caso de intrudccion o extracción de las cosas de mucho volumen; para las menores repóngase el torno que existía inmediato, y que se quitó sin previcion al inconveniente. Hagase la reposicion a la mayor brevedad, y puesto que su destino solo ha de ser para el ejercicio de dar la comida y recibir las bacijas o platos como lo queremos y mandamos, excucese multiplicar torneras.

(...)

15. Como á pesar de los esfuerzos del actual Gov.^{no} de la Provincia para proporcionar á esa Comunidad religiosa fondos de que subsistir, reparando las quebras de sus capitales, sea una verdad que no tienen aun los suficientes para mantener la vida común en toda su perfeccion; es preciso q.^e las Religiosas se auxilian de su industria ó de las largaciones de sus Parientes y otros allegados

27. Quando las Religiosas padecen escaseces no es cordura substentar personas agregadas en la Rancheria y otras mas. Es de necesidad suspender la franqueza de una caridad q.^e agobia a las mismas q.^e la exercitan, obligándolas a los recursos extraordinarios a q.^e necesitan valerse buscando la caridad de otros al paso q.^e se recrese el trabajo de las cocineras. Mandamos pues que se sobresea a la contribución de comida á las personas de afuera agregadas y á otras qualesq.^a ocurrentes en clase de menesterosas, ciñendo los gastos á lo interior y al alimento del Capellan y Criados. (...)

Dado en nuestra Casa Provisorato á veinte y dos de Febrero de mil ochocientos veinte y tres=
D.^{or} Marinao Zavaleta= Gervasio Antonio a Posadas: Secretario

Documento IV: Carta de la Priora al obispo respecto del tiempo dedicado a las labores de manos.

AAC, Legajo 9, tomo I. Monasterio de Santa Catalina, carta de la priora sor María Aurelia de la Santísima Trinidad al provisor, 27/09/1829

S.^{or} Provisor y Gobernador del Obispado

Mi venerado P.^e y Prelado de todo mi respeto, siempre he tenido mi consuelo en obedecer sin replica y gustosamente, como hará q.^e se a ensanchado mi corazón sin q.^e esto sea huna ponderacion a vista de la estimada de V.S. p.^r q.^e a mas de q.^e quando hoygo la bos de mis Prelados hoygo la de D.^s en ellos, me he certificado en el modo posible q.^e mi intención... ha sido buena en todo lo q.^e he trabajado...repite q.^e se ara quanto V.S. ordena a la letra; pero mi P.^e y Prelado P.^r q.^e lo miro como a tal siento (permítame esta queja) q.^e mi amor esta erido ante V.S. quisa me an echo mirar como huna despota, en no aver consultado al consejo p.^a las cosas estresas e la ley o según el espíritu de ella, no à sido asi S.^{or} Provisor, he seguido en esto el exemplo de las Preladas q.^e me han precedido, la finada M.^e Antonia q.^e quito los muchos locutorios al consejo no consulto, la M.^e Ancelma y M.^e Eulalia q.^e pucieron la sala de labor todos los días y a todas oras, y la ropería y mates en comunidad y otras cosas mas tampoco al consejo consulto. La M.^e Ubalda q.^e tanto adelanto al Monasterio en lo espiritual y temporal, quando quitó las rejas de las puertas y el torno del locutorio y iso q.^e la reja del coro se tuviese con mas listones de tablas, puso velos en el coro alto q.^e no los avia y iso condenar...La M.^e Transito mando bajar los velos q.^e cubren las rejas del coro en la misa conventual...tampoco tubo noticia el consejo... todas las Preladas an obrado con la franquesa q.^e la ley les permite, y an tratado con los Prelados y sus consejos en las cosas dificultosas de peso y tomo, como lo previene la ley, todo esto lo e practicado yo, nada, nada è obrado p.^r mi misma, nada P.^e mio me orguye la conciencia, todas las mutaciones q.^e he echo a cido con concejo de mis Prelados anteriores en el tiempo q.^e V.S. esta de Prelado no he echo mas mutacion q.^e señalar quienes remienden las ropas de las religiosas en las roperias, p.^a q.^e todas podamos trabajar alguna labor de mano p.^a q.^e esos meros gastos se agan y ganemos algunos r.^s p.^a nuestras nececidades, estas son cosas puramente mecánicas q.^e no me he

figurado jamás q.^e esto sea necesario comunicar con V.S. con el consejo barias veces emos tratado a lo menos con las religiosas depocitarias y q.^e reciben las cuentas de cada mes emos tratado ciempre como emos de trabajar y evitar algunos gastos con la labor de nuestras manos.

(...)

Sor M.^a Aurelia de la SS.^{ma} Trinidad

Somos 27 de Septiembre de 1829

S.^{or} Provisor y Gobernador del Obispado

Mi Venerado P.^e y Prelado de todo mi respeto, despues de saludar à V.S. con toda la atencion que le es devida paso a hacerle impresa anotacion con toda la sinceridad verdad de mi corazon de todas las cosas q.^e he dispuesto sin noticia del consejo como lo a echo todas las preladas sin apartarme un punto de la ley y auto de visita que rige a esta venerable comunidad y santo monasterio. (...)

4. (...) ise mudar los mates q.^e las Religiosas toman en comunidad despues de prima y visperas la una celda inmediata a la capilla de los dolores con bastante comodidad para dar ambito a la sala de labor con la piesa contigua que servia para los mates, ise componer y renovar la sala del mejor modo que pude avriendo una puerta y dos ventanas con sus bastidores buscando siempre la comodidad y aseo de las religiosas (...)

7. (...) sobre la cosas de constituciones y ceremonial he puesto la sala de labor diaria exceptuando los dias en que se les permite la salida de las religiosas al locutorio, el dia de comunidad para la confecion, todos los jueves y dias de oir misa de precepto por las mañanas y el dia que se rezan difuntos por la mañana o cuando ocurren otras ocupaciones, en los dias lluviosos o demasiado calientes o muy frios aqui mismo e dispuesto que por las mañanas se toque media hora despues de la misa conventual y salimos a las diez (...)

8. Las veces que resamos el salterio o los salmos penitenciales según los tiempos que señala la constitución mientras duraba este rezo quince o veinte dias se suspendia la sala de labor, mas yo dispuse que en la misma sala de labor se rece en lugar de lo que se reza en ella diariamente, exceptuando algunos dias ocupados q^e sea rezado el salterio solo y salmos penitenciales sin hacer labor. (...)

12. He dispuesto que el sindico me entregue a mi las entradas diarias y mensuales de alquileres, réditos y demas ramos que hai como es labor de manos, jornales, limosnas y doy cuenta exacta de todo esto a las RRMM Depositarias y ellas conmigo le entregamos a la

Secretaria dandonos recivo ella. Esto lo recibia antes la secretaria del sindico y no como lo manda la Constitución. (...)

14. Dispuse que la puerta falsa no se abra a todas horas sino cuando sea necesario a la Mayordoma y cuando en la celda Prioral se ofrescan algunas cosas y q.^e todo lo demas se de por la puerta principal, antes con el motivo de que el Auto de Visita permite que las criadas de la celda Prioral puedan ir por la puerta falsa y lo mismo las de la despensa y procuraduría p.^a las cosas necesarias de estas oficinas abusaban de este permiso y todo el dia hacían sus negocios particulares y todas las criadas se valían de estas mismas para por medio de ellas negociar de suerte que no se (...) del torno de esta puerta. Las gentes de fuera se amontonaban para negociar con las de adentro, esto me afligia mucho por que era contra el auto por ser tambien tan publica esta puerta que todo lo notan las gentes que pasan a toda hora por la calle de enfrente. (...)

Sor M.^a Aurelia de la Santísima Trinidad

Somos 28 de Septiembre de 1829

CAPÍTULO IV. SELECCIÓN DE FUENTES DOCUMENTALES.

Documento I: Sobre venta de objetos de culto que fueran de los jesuitas

AGN sala IX Hacienda, 34-4-6 expte 2871

Relación de los bienes de temporalidades

Bs As, 27 de Jun.o de 1801

Vista al S.r Fiscal de lo Civil

Exmo Señor

Entre los bienes existentes en el globo de las Temporalidades de los colegios ocupados á los Regulares de la Compañía, hay varios que consisten en alhajas de oro, plata, ornamentos del culto y adorno de las Iglesias que como los templos estan en aptitud de enajenarse conforme a las repetidas y estrechas ordenes de S.M. con que se halla esta Administracion gral de Temporalidades.

La calidad del destino de dichos bienes al servicio del culto ha detenido las diligencias de la venta, por que los Vicarios Eclesiásticos no auxilian con su concurrencia á la profanación de los Templos, e impiden en parte la venta de los ornamentos y alhajas que no son de la primera clase: á saber las que llaman consagradas por el inmediato contacto, con el sacrosanto sacramento que son las que únicamente exceptuó S.M. en providencia coleccionadas no alteradas posteriormente.

Para que se pueda proceder a el avaluo de las existencias informadas y proveer la enagenacion y venta de las que sean vendibles siempre con destino a su objeto sin que se extrañen sin estorbos a los Administradores subalternos me ha parecido oportuno presentar a V.E., como lo executo para que se sirva expedir oficios circulares de M.R. Arzobispo y Reverendos Obispos o Vicarios en sede vacante de las Diócesis de este vireynato, en cuya comprehension hay existencias de las referidas clases, rogandoles y encargandoles en nombre de S.M. coadyuben por si y por los vicarios generales foraneos, curas parrocos y demás a quienes corresponda las diligencias de los Administradores subalternos á fin de que se pongan de manifiesto los ornamentos, alhajas de oro y plata, vasos sagrados, reliquias y demas bienes que existan de permanencia en las Iglesias de los colegios ocupados para que se inventarién, tasen y vendan a excepcion de los vasos y alhajas de primera clase que deben quedar depositadas en las Iglesias principales hasta la resolución de S.M. a quien he consultado por medio de la Direccion general de esta Real renta, y que asimismo se practique la profanación de las Iglesias para proceder a la publicación y venta de sus edificios siempre que valuadas no combenga traspasarlas a alguna nueva erección sin perjuicio de los intereses del ramo= Dios que a VM

Documento II: Estrategia para retener objetos de culto que debían ser entregados al ramo de temporalidades

AGN sala IX Temporalidades 22-8-3 1799-1810

Correspondencia con el Virrey 1804-1810

Exmo Señor

El Presbítero D. Eduardo de la Reta encargado de la Capilla de Nuestra Señora del Buen Viaje en la Ciudad de Mendoza ha seguido el adjunto Expediente en f. 17 en solicitud de q.^e se conservase a su Capilla el gose de las alajas ornamentos, y otros útiles q.^e en concepto de las R.^s Disposiciones Generales expedidas para la venta y separación de todas aquellas q.^e fueron de los Regulares y estuviesen aplicadas sin R.¹ aprobación se intento comprehenderlas en aquella clase asi por haver sido algunas de ellas incluidas en el inventario obrado al tiempo del sequestro como p.^r haver corrido en sierta manera aq.¹ culto a cargo de los Ex. Jesuitas. El Admist.^{or} subalt.^{no} de Mendoza incitado por las orn.^s de esta oficina Pral solicito la Extracción, venta y Deposito de las referidas alajas a que se opuso el Capellan Reta alegando en su favor quanto le sugirió su buen selo por el Culto de su Capilla, afiansandose en las Ordenaciones que en testimonio se agregaron (...).

Enterado de todo esta Admnsit.^{on} Principal con la mayor Instruccion q.^e adquirio por medio del Quaderno de aplicaciones de Mendoza q.^e agrega en f. 57 cree desde luego que la custodia de plata sobredorada no pertenece a la Capilla del buen Viaje a o menos no se ha Calificado hasta haora su propiedad por el Presbítero Reta, sino por congeturas de mera Conveniencia: de q.^e se deduce q.^e no hablando tampoco constancia de su existencia en el testimonio adusado es probable que no fue donada por D. Pedro Escalante y su Mujer, ni menos Construida Con los fragmentos de las otras q.^e se trasformaron en Chile. De aqui es que esta bien Depositada en la casa de Exercicios la Custodia con respecto a lo prevenido p.^r S.M. en R.l orn de 13., de Marzo de 1800., de quien debe esperarse la resolución q.^e determine su fixo y positivo destino sin que pueda haber lugar en esta parta a la pretencion de reta por ser infundada.

Todos los demás Bienes donados por D. Pedro de Escalante y su Esposa (...) q.^e posteriormente se les han substituido o aumentado fueron declarados p.^r la Junta Municipal de Mendoza propios y peculiares de la Capilla del buen biaje y q.^e como tales debieron haberse Comprehendido en el sequestro, con cui demisión se comformo el Señor Fiscal (...) y con la junta superior resolvió su conseq.^a según parece del auto incompleto que los enunciados bienes debían quedar anexos a a la capilla por ser de fundación particular.

Por lo q.^e queda fundado arreglado a los autos se ha de servir VE si lo estima de Justicia declarar q.^e la custodia de Plata pertenece al ramo y q.^e por ser de aquellas de primeras clase

comprehendida en R.^l orn de 13,, de Marzo de 1800,, debe mantenerse em calidad de Depositada en la Casa de Exercicios hasta las resultas de S.M. a quien esta dada cuenta con los Documentos convenientes y q.^e las demás alajas y utiles se conserven en la Capilla como propias suyas y no de aageno Dominio supliendo al efecto V.E. si es servido el auto final incompleto de la Junta Provincial (...) y haciendo las demas declaraciones q.^e sean del Superior agrado de V.E. y de Justicia espera la Adm.^{on} se le intimen oportunam.^{te} para tomar de ellas las razones q.^e convengan. Buenos Ay.^s 6 de Marzo de 1806.

Documento III: Respuesta del Fiscal eclesiástico al obispo de la Torre respecto de pervivencias jesuitas en su diócesis

Archivo General de Indias. Audiencia de Buenos Aires, Legajo 187

Expediente respondido por el Sr Fiscal y remitido con Real Orden de 5 de diciembre de 1771 acompañando una representación del Obispo de B.^s A.^s en que pretende se derogue todo uso y costumbre contra ley escrita y otras cosas. El fiscal hace en su respuesta puntual relación de todo y no cabe extracto pues conviene leerla a la letra.

1772

La representación del R.^{do} Obispo de la Ciudad de la S^{ma} Trin.^d de B.^s A.^s

Sobre La necesidad q.^e ay en aquella Prov.^a de q.^e se estirpen las costumbres que introdujeron los Regulares expusos de la Compañía

Y propone. Los medios que contempla oportunos para ello

[...]

El fiscal ve la representación del Obispo q.^e expone la grande obra del Extrañamiento de los Regulares es del todo inútil si no se arrancan de raíz las perniciosas semillas que dejaron impresas en los corazones de sus apasionados a quienes imbuyeran de la detestable máxima de que toda costumbre era superior a cualquiera Ley Divina Eclesiástica y Civil para lograr de este modo su infraccion y obrar en la conformidad que se lo dictaba su temerario despotismo (...) declama una singular vehemencia (...) citando la sagrada escritura de Santos Padres que detestan toda costumbre contraria a la ley escrita.

El Fiscal en inteligencia de lo q.^e ha expuesto dice que el hecho de proscribir y exterminar de los dominios de Indias indistinta y genericam.^{te} todo estilo uso y costumbre contra la Ley escrita como lo pretende el Obispo (...) causaría también una suma inquietud en el Gob.^{no} Civil y Eclesiastico y otros gravísimos perjuicios que no pueden explicarse sin fatigar ociosamente la atenc.^{on} del Consejo (...) Siendo pues incontrovertible que no hay costumbre o por mejor decir corruptela o abuso capaz de prevalecer o derogar a la Ley

Divina y Natural (...). no se encuentran términos hábiles para que se manden proscribir y extirpar las diversas costumbres que la flaqueza humana introduce a cada paso contra sus imprescriptibles preceptos, porque no hay hombre que llegue a persuadirse (...).no hay costumbre que pueda derogarlas ni vencerlas (...).

Esto persuado que no ay necesidad de mandar por Cedula o Real Despacho como pretende el R.^{do} Obispo de B^s A^s que cesen todas las costumbres o corruptelas introducidas contra la Ley Divina sin que tampoco se puedan ni deban prohibir absoluta e indistintamente las que son opuestas a las Leyes Eclesiasticas y Civiles ...

Bajo de estos supuestos y principios seria excusada y aun perjudicial cualquier Provid.^a que se tomase sobre las malas costumbres, corruptelas y abusos que dejaron en aquellos Reynos los Regulares de la Compañía contra la Suprema Potestad de los Principes y contra las nativas Facultades de los Obispos como afirma el de Buenos Aires ya sea porque se halla públicam.^{te} proscripta su escuela como porque esta mandado que se celebren Sinodos Provinciales en q.^o se exalte la pura y evangelica Doctrina condenándose todas las opiniones laxas (...). manden Cartas Pastorales los Obispos sobre el asunto (...) previniéndosele que los medios mas oportunos para desarticular las malas costumbres corruptelas y abusos (...).

Madrid a 24 de Diz.^o de 1771

Documento IV: Devolución de una imagen ingresada al rubro de temporalidades que había sido obsequiada por un jesuita a un laico.

Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Biblioteca Elma K. Estrabou, Sección de Estudios Americanistas, Fondo Cabrera, doc. 10231

Instancia hecha por Bartholome Rosales sobre la recaudación de una Imagen de Bulto de la Advocacion de S.^{ta} Barbara que le pertenecía por Justo título=

Ess.^{no} P.^{co} de Num.

Año de 1774

Señores de esta mui Ilustre Junta Municipal

Bartolo Rossales, vecino en la Jurisdision de esta Ciudad como mejor proceda de drô. ante V.S.S. paresco y digo: Que en años Pasados he servido de Cap.ⁿ en el Puesto de S.^{ta} Barbara Sobre el Arroyo de Agua de la Administracion de los regulares Expatriados quienes me dieron graciosam.^{te} Una Imagen de vulto de la Advocacion de S.^{ta} Barbara q.^o mantenian en la Capilla de ese Puesto de mi Cargo mui deteriorada y mal tratada; la q.^o como mia propia mande remediar con el P.^o Presentado Fr. Jph Herrera de Orn. de Nra S.^{ta} de Mercedes, q.^o (...) se allava en la Estancia de Yuca pertenciente a dha Orn y como no fue ami satisfac.ⁿ dha compostura mande llevar a esta Ciud. P.^a retrocar a Ju.^o de D.ⁿ Castillo, residente en esta. Mi escultura y dorada como le falto perfeccion (...) mucho tmpo antes de

la Expulsion y expulsados Regulares (...) realizados los imbentarios (...) no se separó de estos dha Imagen p.^r no tener docum.^{to} q.^e demostrase mi dro a la Sitada; se a de Serv.^r la Justificac.ⁿ de V.S.S. Admitir la Informac.^{on} q.^e daré con dho R.^{do} P.^e Herrera y el Mro. Escultor de ser Sierto lo q.^e llevo Expresado; p.^r todo lo q.^e

A V.S.S. pido y suplico me haya p.^r presentado, y a su Virtud pido Justicia; jurando según dró no ser de malicia mi pedim.^{to} y en lo necesario.

Bartolome Rossales

Cordoba 22 de Abril de 1774

Recivase la Informac.^{on} que ofrece el suplicante con citac.^{on} del defensor fiscal de tempor.^{des} y se comete al S.^{or} Precidente

[...]

En la Ciud.^d de Cordoba en dos de Mayo de mil Set.^s setenta y cuatro años presento la parte por tgo a Juan de Dios del Castillo... Dixo q.^e es Cierto q.^e el año de mil seteciento setenta y cuatro, hallándose el q.^e declara en el Rio Tercero a instancia del q.^e lo presenta pasó al Puesto de S.^{ta} Barbara, en donde se halalba de capataz, y en el, por no haberle gustado la compostura q.^e le hizo el P.^e Presentado Fr. Jph de Herrera, esmaltó, retoco y plateo la Imagen de S.^{ta} Barbara por el precio de Veinte p.^s los mismos q.^e pagó dho Bart.^o Rosales de su propio caudal, q.ⁿ aseguró tambien se la havia dado anteriorm.^{te} el P. Pedro Jaureche, por ser afecto a esta advocación lo q.^e asimismo oyó decir cuando se concluyó dha compostura, a un religioso de la misma Comp.^a de Nación lucitana, q.^e no tiene pres. su nombre, haverle dicho P. Proc.^{or} Jaureche pasase a celebrar Misa a dha Imagen por la gran devoción q.^e tenia aella dho Rosales, a q.^e se la havia dado p.^a el y por tenerlo grato por su servicio y husase de ella como cosa propia a cuja solemn.^d concurrieron muchos vez.^{os} de aquellos parajes, y resp.^e q.^e esta es la verdad de lo q.^e sabe (...)

Juan de Dios del Castillo

En el mismo dia parecio pres.^{te} ante su md el S.^{or} Precid.^{te} de esta Muncip.^l Junta de Tempor,des Bartholo Rosales y hizo exsivicion de una Certificacion dada por los Reverendos Padres presentado Fr. Jph de Herrera y Fr. Juan Andres Machado, jubilado, srē. El asunto de la Imagen de q.^e se trata (...)

Nos los abaxo nominados certificamos en quanto podemos, y a lugar asa en derecho a los SS.^s Jueses y ministros de su Mag.^d que P.q.^e como es Verdad q.^e el año de sesenta y uno o dos, el Capitan Bartholo se balio de nosotros para q.^e se le compusiese una Imagen de la Gloriosa S.^{ta} Barbara Patrona del Puesto de su título, la que hiso retocar y componer como q.^e era pertenes.^{te} a su individuo dando el interés correspondiente de su compostura, al tiempo y quando estubo compuesta cuias diligencias y empeño en su aseó y compostura, dan evidencia y propieada que

a la dha Imagen tenia el dho Bartholo en cui aten.^s damos esta certificasion y si necesario sea juramos (...)

Fray Joseph Herrera Prel.^{do}

Fray Juan Andres Machado, juvilado

Cordoba 22 de ag.to de 1774

Respecto a constar q.^e la Imagen de q.^e se trata pertenece a Barth.me Rosales, Declarese no haver embarazo p.^a q.^c huse de ella librem.^{te} librándose orn. p.^a q.^c se le entregue [...]

APÉNDICE DE OBRAS

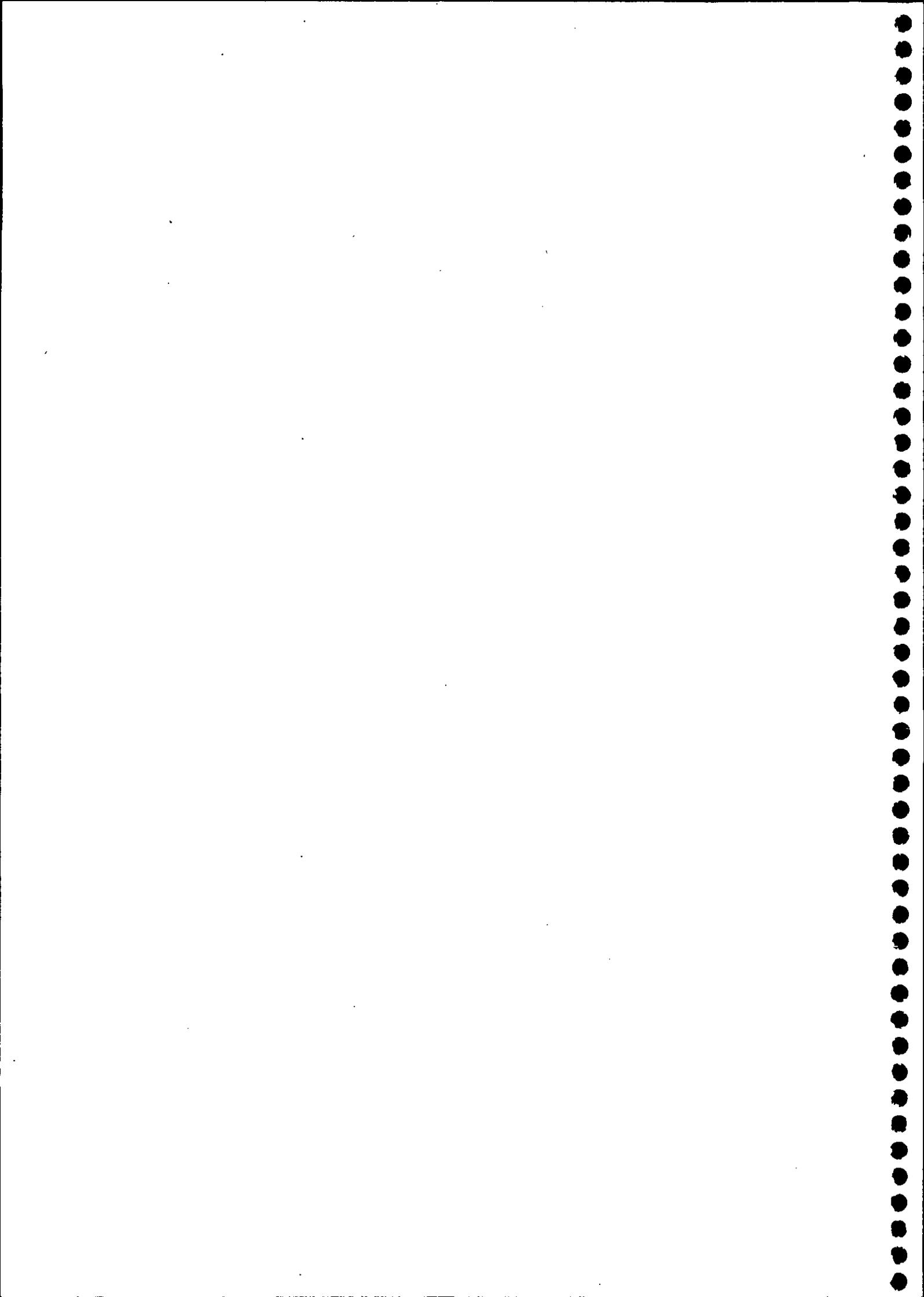


IMAGEN INTRODUCCIÓN



Fig. 1.1. *Santa Catalina recibe a tres religiosas*, óleo sobre tela, Cuzco, principios s. XVIII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba.

IMÁGENES CAPÍTULO I

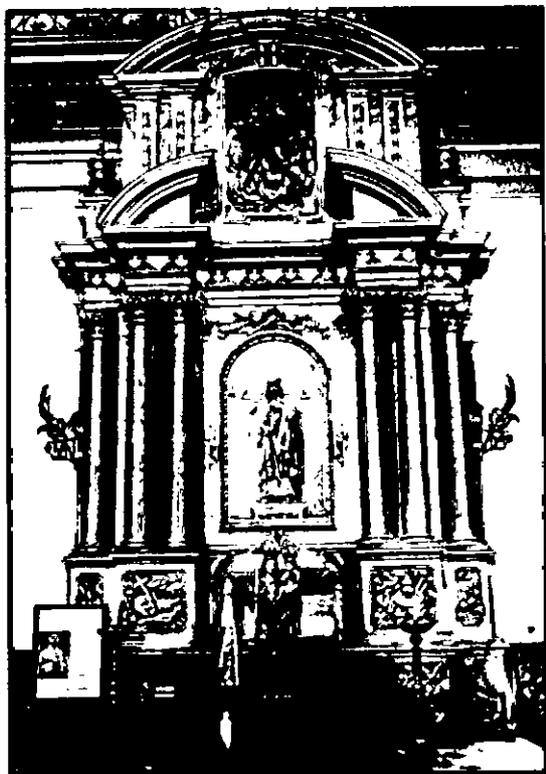
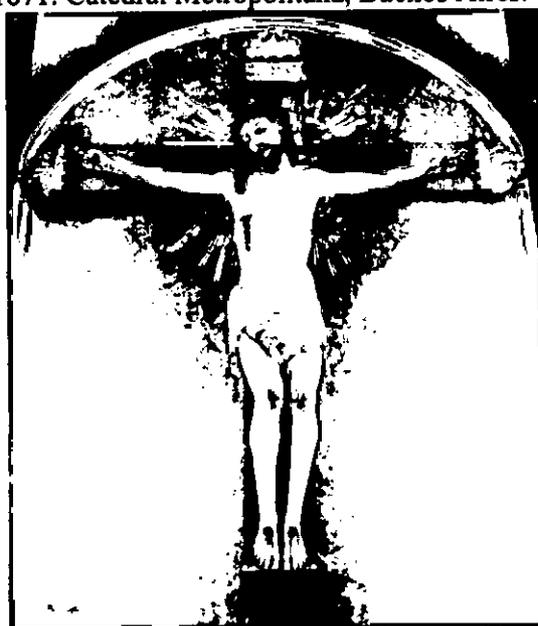


Fig. 1.1. Juan Antonio Gaspar Hernández, *Retablo de san Martín de Tours*, Buenos Aires, ca. 1788-1790. Catedral Metropolitana, Buenos Aires. Foto: Sebastián Giacchino.

Fig. 1.2. *Retrato del obispo Suárez de Cantillana*, óleo sobre tela, 1796. Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.

Fig. 1.3. Manuel de Coyto, *Santo Cristo de Buenos Aires*, madera tallada y policromada, Buenos Aires, ca. 1671. Catedral Metropolitana, Buenos Aires.

Fig. 1.3.a Juan Antonio Gaspar Hernández, *Retablo del Santo Cristo*, Buenos Aires, ca. 1794. Catedral Metropolitana de Buenos Aires, Buenos Aires.



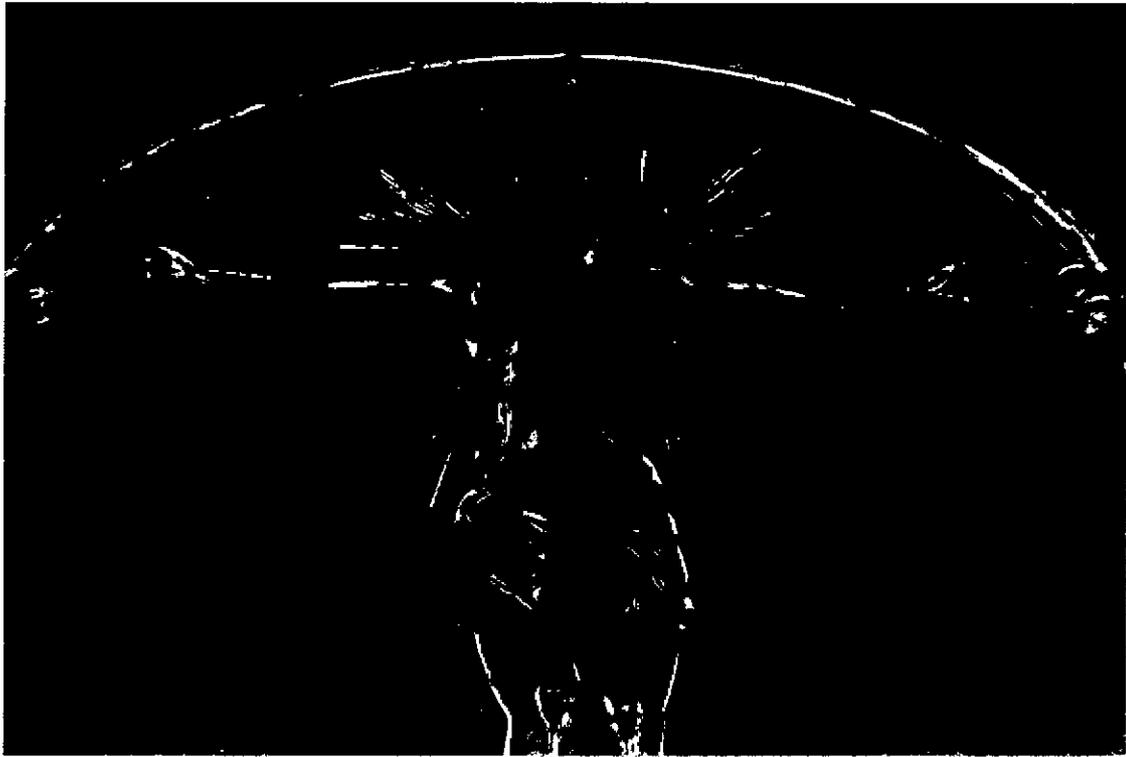


Fig. 1.3.b. *Alhajas del Santo Cristo de Buenos Aires*, plata labrada y repujada, fines s. XVII. Catedral Metropolitana de Buenos Aires, Buenos Aires. Foto: Sebastián Giachinno.



Fig.1.4. *Retrato del obispo Basurco y Herrera*, óleo sobre tela, mediados s. XVIII. Sacristía de la Catedral Metropolitana, Buenos Aires.

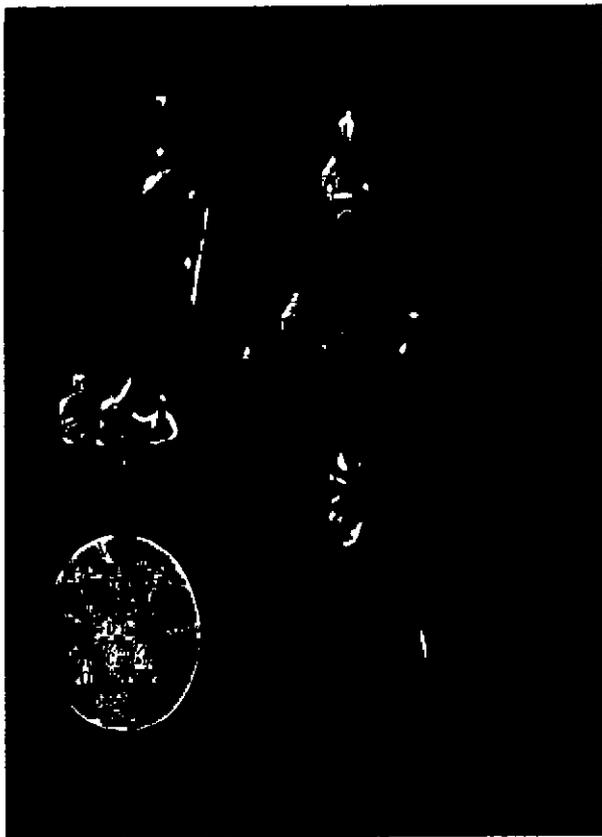


Fig. 1.5. *Domingo de Acassuso*, óleo sobre tabla, s. XVIII. Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.

Fig. 1.6. *Virgen de la Merced con donantes*, óleo sobre tabla, s. XVIII. Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.

Los donantes retratados en primer plano son Don José Ruiz de Arellano y su segunda esposa Doña Teodora de Suero y Giles. En segundo plano se representa a Doña Rosa de Giles primera esposa difunta de Arellano y un fraile.

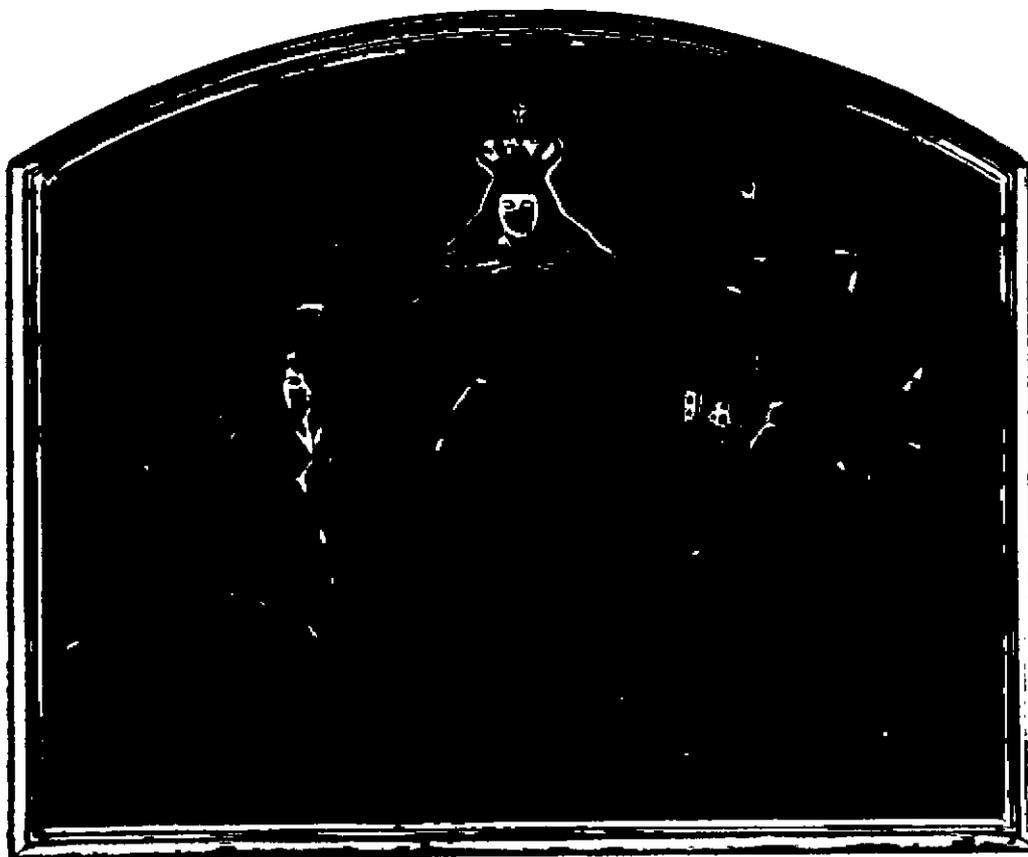




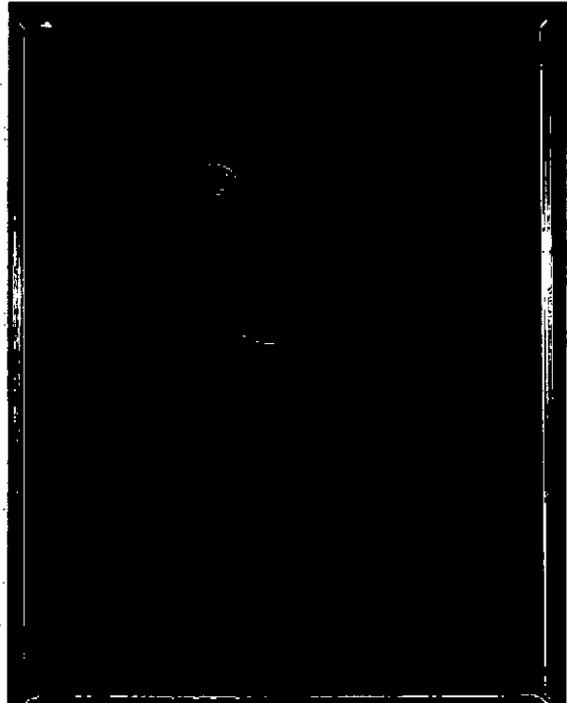
Fig. 1.7. *San Isidro Labrador*, madera tallada y policromada, España (?) segunda mitad s. XVIII. Catedral de San Isidro, Buenos Aires.

Fig. 1.9. José de Salas, *Retrato del Arcediano Riglos de Alvarado*, óleo sobre tela, Buenos Aires, segunda mitad s. XVIII. Complejo Museográfico Enrique Udaondo, Buenos Aires.



Fig. 1.8. *Santa María de la Cabeza*, imagen de vestir, mediados s. XVIII. Catedral de San Isidro, Buenos Aires.

Fig. 1.10. *Retrato del obispo Manuel Antonio de la Torre*, óleo sobre tela, segunda mitad s. XVIII. Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.



IMÁGENES CAPÍTULO II



Fig. 2.1. *Retrato de Sor Calina de Siena*, óleo sobre tela, s. XVII-XVIII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba.

Fig. 2.3. *San José con niño y donantes*, óleo sobre tela, s. XVII. Monasterio de San José, Córdoba.



Fig. 2.2. *Virgen Niña hilando*, óleo sobre tela, Cuzco, s. XVIII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.

Fig. 2.4. Juan Bautista Daniel (atribuido), *Retrato de Madre Teresa de Jesús*, óleo sobre tela, Córdoba, s. XVII. Batiante interior izquierda de la Taca. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.



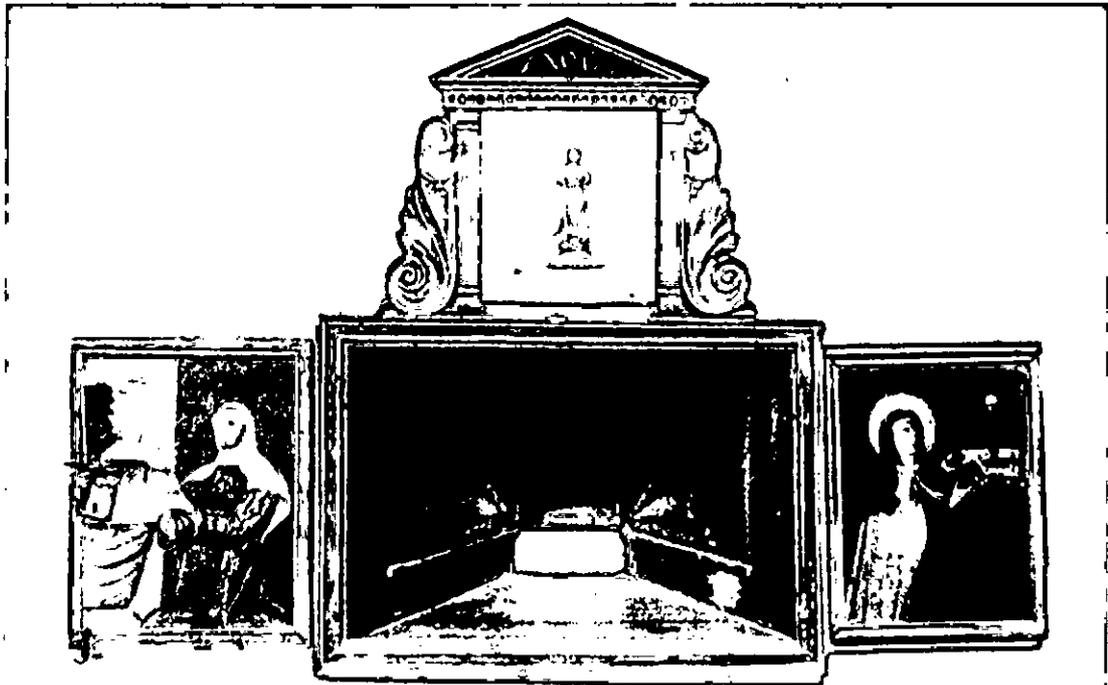


Fig. 2.5. *Taca o Retablo*, maderas y yeso dorado y policromado, Córdoba, s. XVII, intervenida en 1768. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

El montaje actual de la Taca no mantiene la disposición original de los retratos: a un lado, Ana María de la Madre de Dios (s. XVIII, Francisco Javier del Sacramento) y al otro la Madre María Teresa de Jesús (s. XVII Juan Bautista Daniel)

Fig. 2.6.a. Juan Bautista Daniel (atribuido). Reconstrucción de la taca abierta donde pueden observarse los retratos de María Teresa de Jesús y Catalina de Cristo, como se hubiera observado en el s. XVII.

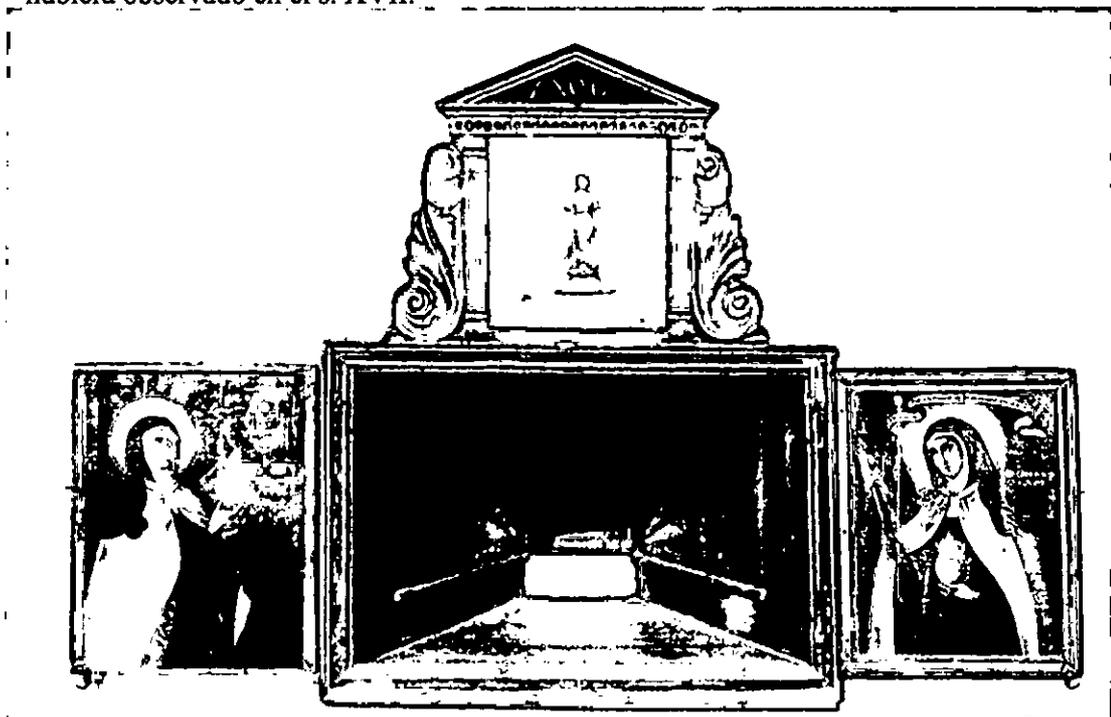




Fig. 2.8. *Las novicias o La presentación de las Jóvenes al Convento*, óleo sobre tela, Potosí, principio s. XVII. Convento de Santa Teresa, Potosí.

Fig. 2.9. *Lactación de Santa Catalina*, óleo sobre tela, Cuzco, fines s. XVII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.





Fig. 2.10. *Virgen del Carmen con donantes*, óleo sobre tela, Cuzco, s. XVIII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba.

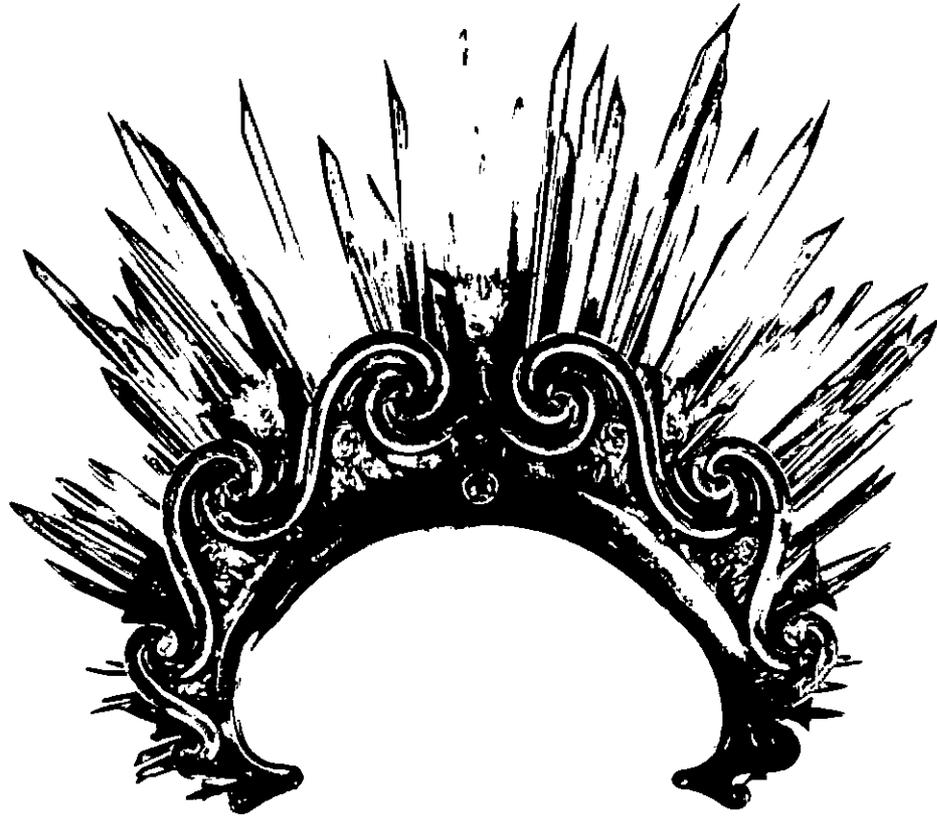
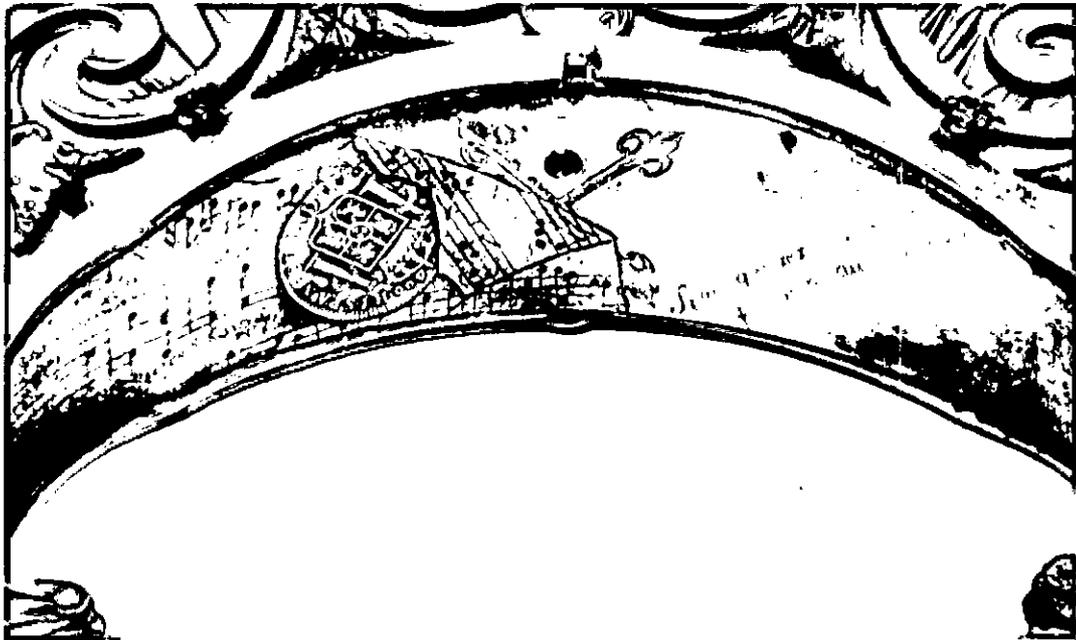


Fig. 2.11. José de Boqui, *Aureola*, bronce y plata en su color y sobredorados, plomo, Buenos Aires, 1799. Colección Héctor Schenone, Centro de Investigación en Arte, Materia y Cultura, (IIAC-UNTREF).

Fig. 2.11.a. José de Boqui, detalle interior de la aureola.



IMÁGENES CAPÍTULO III



Fig. 3.1. *Santa Rosa bordando*, óleo sobre tela, Cuzco, fines s. XVII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba.



Fig. 3.2. *Niño Dios Milagroso*, madera tallada y pasta policromada, Perú, s. XVIII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.

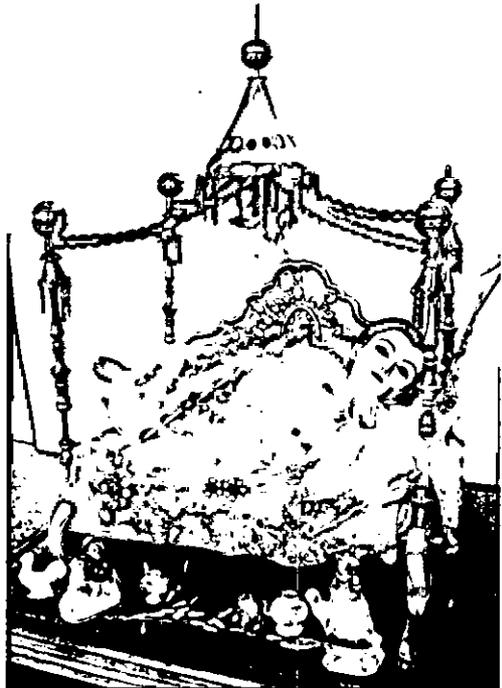


Fig. 3.3. *Relicario del Agnus Dei*, cuentas y semillas bordadas sobre tela, Córdoba, fines s. XVIII. Museo Nacional Estancia jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, Alta Gracia.

Fig. 3.4. *Niño Jesús en su cama*, técnica mixta, escultura de madera y pasta policromada (Quito, s. XVIII), Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Córdoba.

Fig. 3.4.a. Detalle de escultura. *Niño Jesús en su cama*, Córdoba, s. XIX.





Fig. 3.5. *Fanal del Niño Jesús*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba. Figs. 3.5.a y 3.5.b Detalle de flores hechas con conchas marinas y caracoles. *Fanal del Niño Jesús*, Córdoba, s. XIX.

Fig. 3.5.c. Detalle de pareja de amor galante. Figurillas de porcelana, s. XIX.



Fig. 3.6. Detalle escultura del *Niño Jesús*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba.

Fig. 3.7. *Fanal Niño Jesús*, Buenos Aires, s. XIX. Museo de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, Buenos Aires.

Fig. 3.8. *Fanal "El Peruanito"*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba.





Fig. 3.9. *Fanal del Niño Jesús*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Córdoba.

Fig. 3.9.a. Detalle de candelas del fanal.

Fig. 3.9.b. Detalle de cántaros o jarrones del fanal.





Fig. 3.10. *Fanal del Niño Jesús con pelicanos*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 3.10.a Detalle de flor de tela y oropel. *Fanal del Niño Jesús con pelicanos*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 3.10.b. Detalle de *fanal del Niño Jesús con pelicanos* en el que se observan utensilios de comida, s. XIX-XX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.



Fig. 3.10.c. Detalle de pelicanos. *Fanal del Niño Jesús con pelicanos*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.



Fig. 3.11. *Fanal del Niño Jesús*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba.

Fig. 3.11.a. Detalle de Niño Jesús dormido en una madre-perla. *Fanal del Niño Jesús*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba.



Fig. 3.11.b. Detalle de canastitas y ovejas. *Fanal del Niño Jesús*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 3.12. *Niño Jesús Pasionario*, s. XVIII. Monasterio de Santa Paula, Sevilla.

Fig. 3.12.a. Detalle de canastas con instrumentos de la Pasión. *Niño Jesús Pasionario*, s. XVIII. Monasterio de Santa Paula, Sevilla.

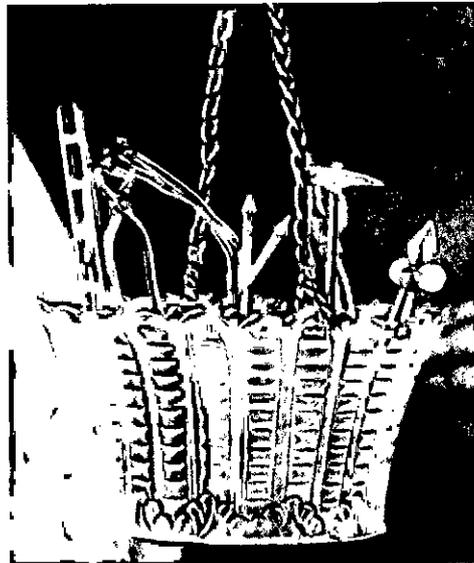




Fig. 3.13. *Fanal del pelicano*, Córdoba, s. XIX. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.

Fig. 3.14. *Fanal del Niño Jesús*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Córdoba.

Fig. 3.15. Detalle de flores de tela, papel y mostacillas. *Fanal del Niño Jesús*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.



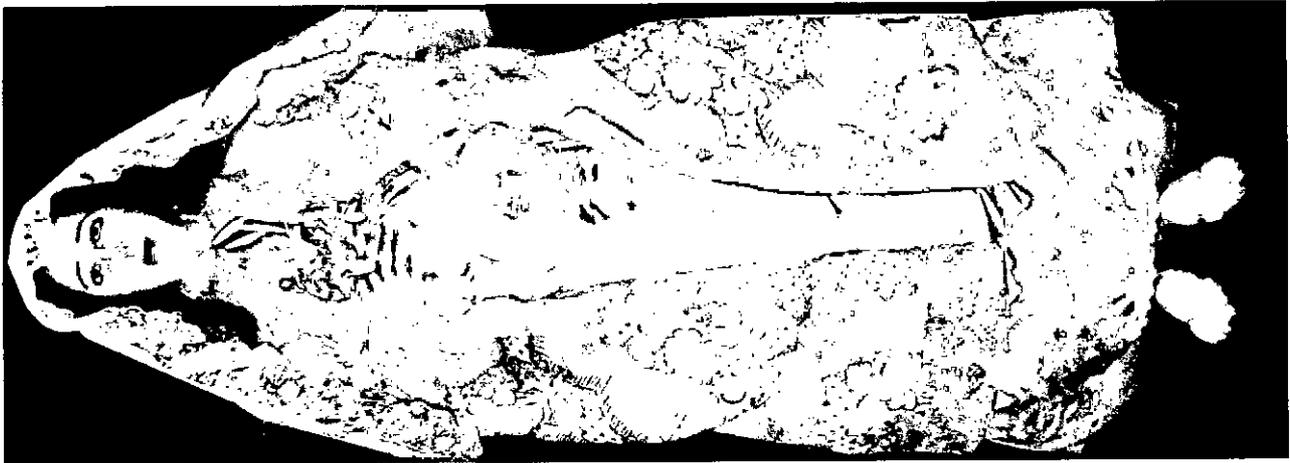


Fig. 3.16. *Tránsito de la Virgen*, imagen de vestir, s. XVIII. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 3.16.a. Fotografía del Tránsito de la Virgen tal como era exhibida con los cuatro estandartes florales en la iglesia de Santa Teresa, Córdoba, primera mitad s. XX.

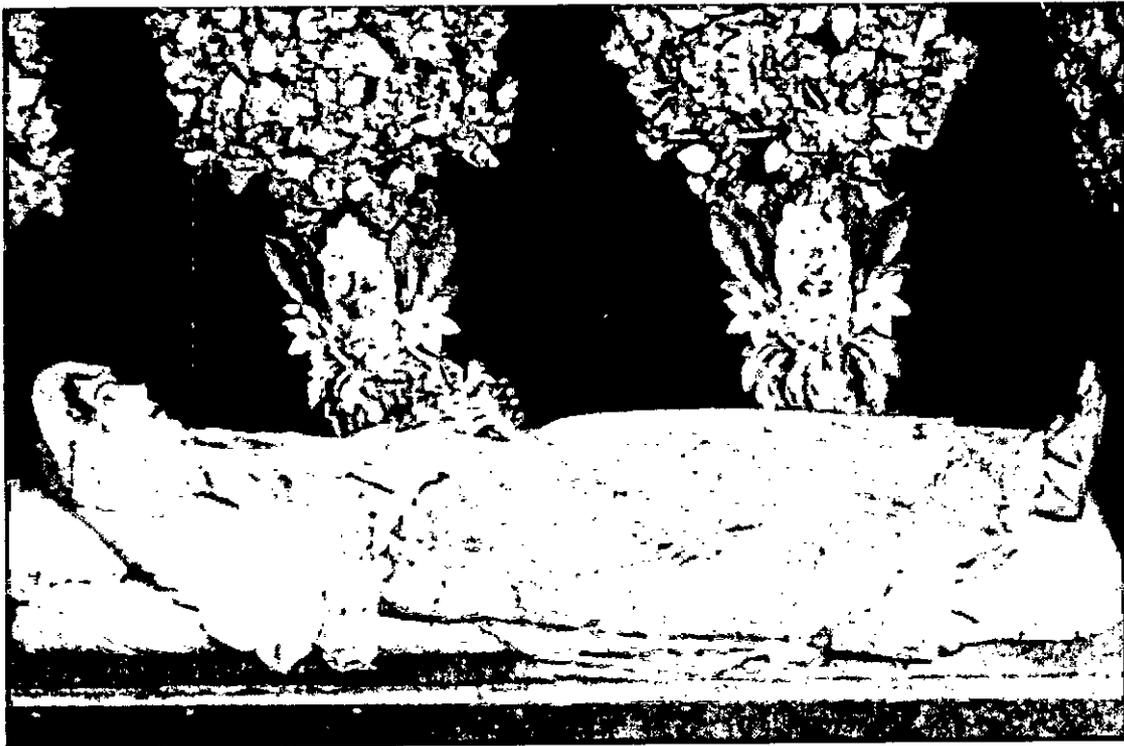


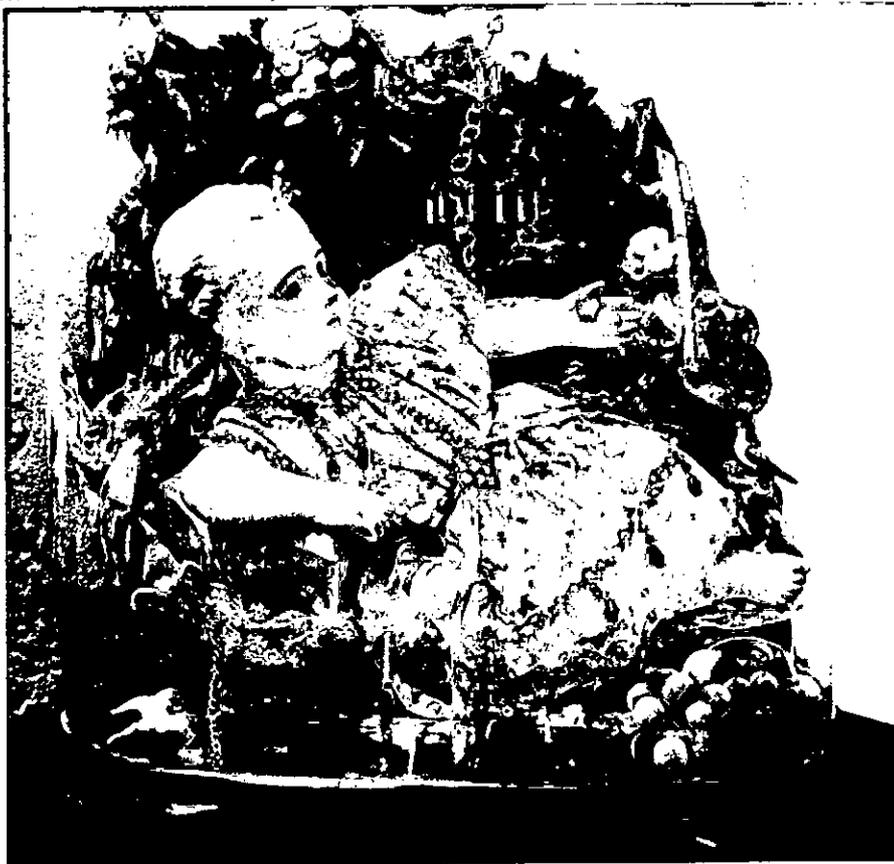


Fig. 3.17. *Estandartes florales*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Figs. 3.17.a y 17.b. Detalles de flores de los estandartes, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.



Fig. 3.18. *San José en su lecho*, madera tallada, dorada y policromada (con repintes modernos), s. XVIII. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.
Fig. 3.19. *Fanal del Niño Jesús*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Córdoba.



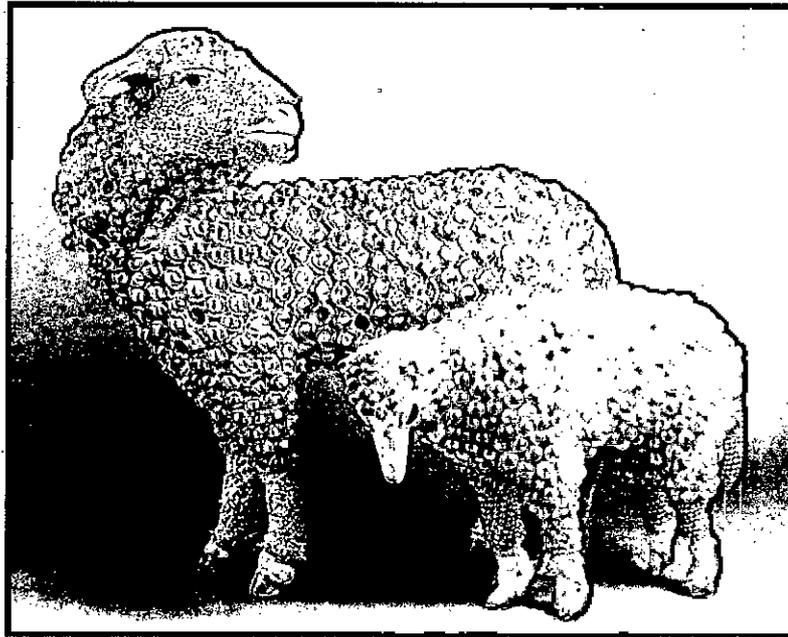
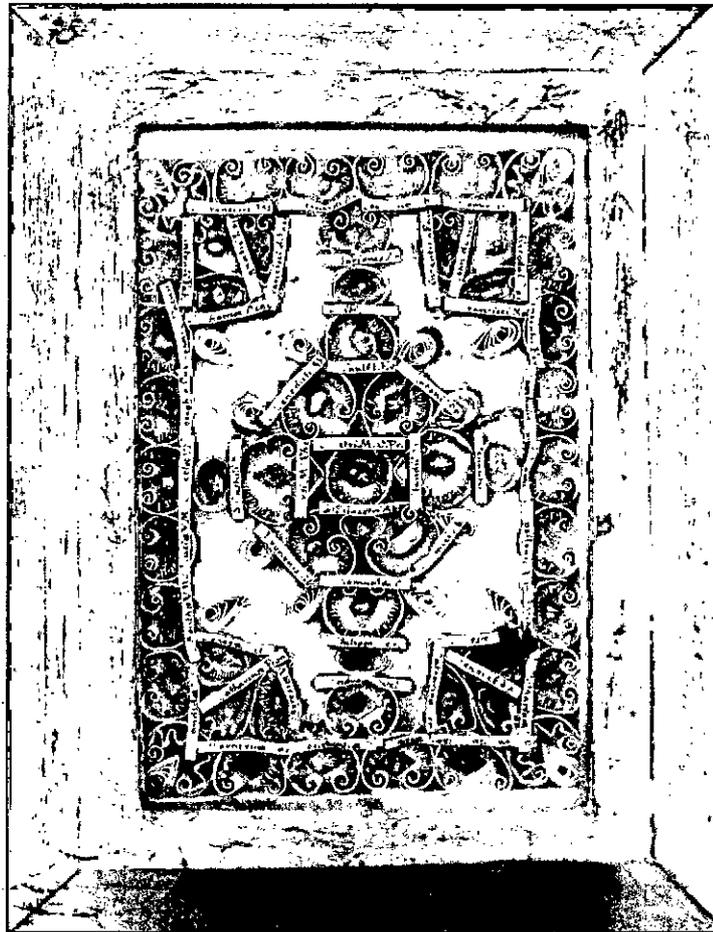


Fig. 3.20. *Ovejas*, perlas de fantasía y naturales pertenecientes a un fanal del Niño Jesús, s XIX o XX. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri

Fig. 3.21. *Lipsanoteca*, Italia, s. XVIII. Museo Histórico Claustros de Nuestra Señora del Pilar, Buenos Aires. Foto: Sebastián Giacchino.



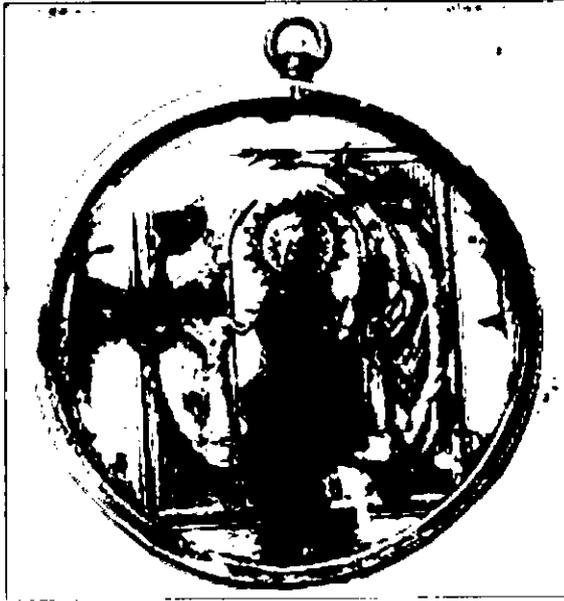
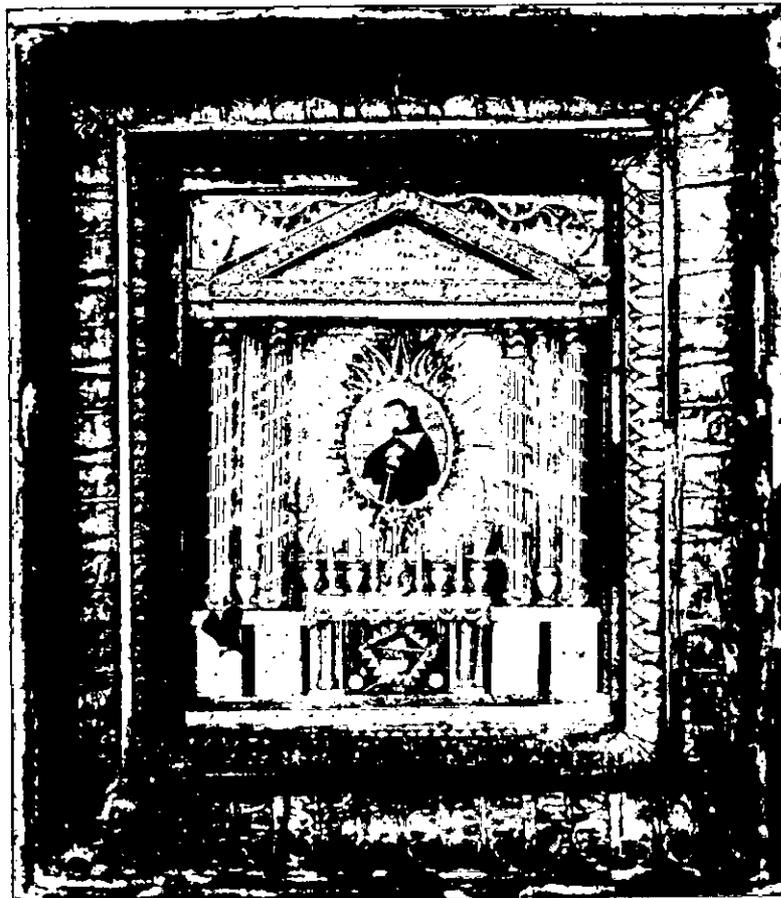


Fig. 3.22. *Medallón relicario de la Virgen de Luján*, s. XIX. Complejo Museográfico Enrique Udaondo, Buenos Aires.

Fig. 3.23. *Medallón relicario de la Virgen de Luján*, s. XIX. Museo Nacional Estancia jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, Alta Gracia.

Fig. 24. *Cuadro relicario*, s. XIX, Italia. Museo Histórico Claustros de Nuestra Señora del Pilar, Buenos Aires. Foto: Sebastián Giacchino.



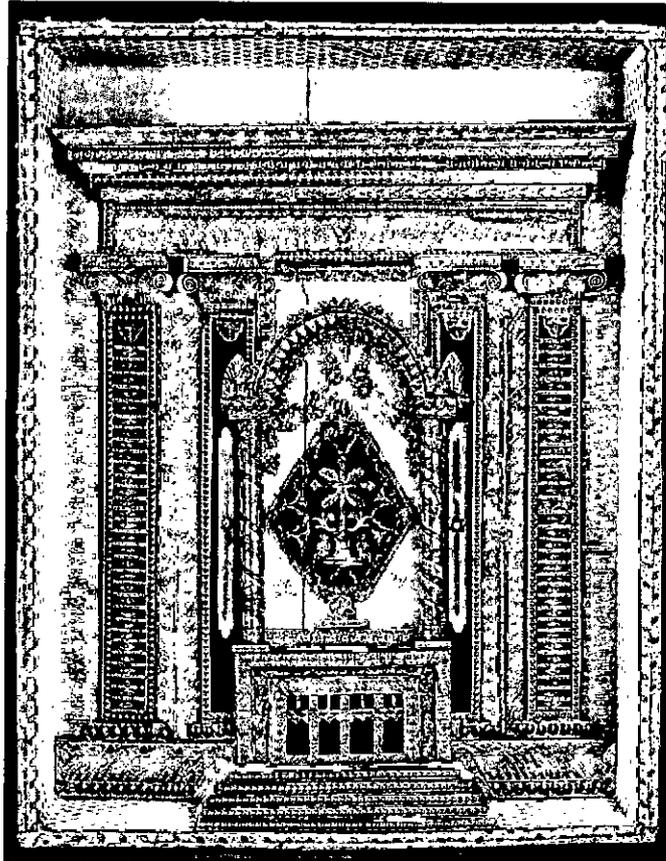


Fig. 3.25. *Cuadro relicario*, s. XIX, Italia. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.

Fig. 3.26. *Retablo portátil con cajón para objetos devocionales*, s. XIX. Museo Histórico Claustros de Nuestra Señora del Pilar, Buenos Aires.

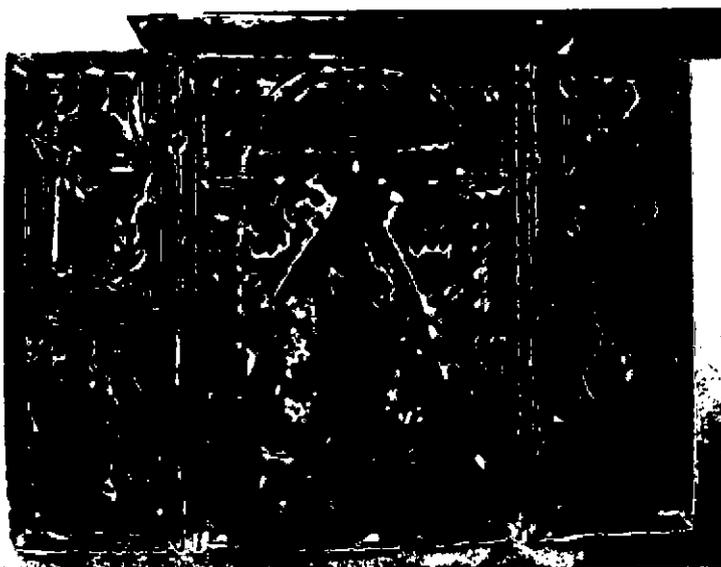
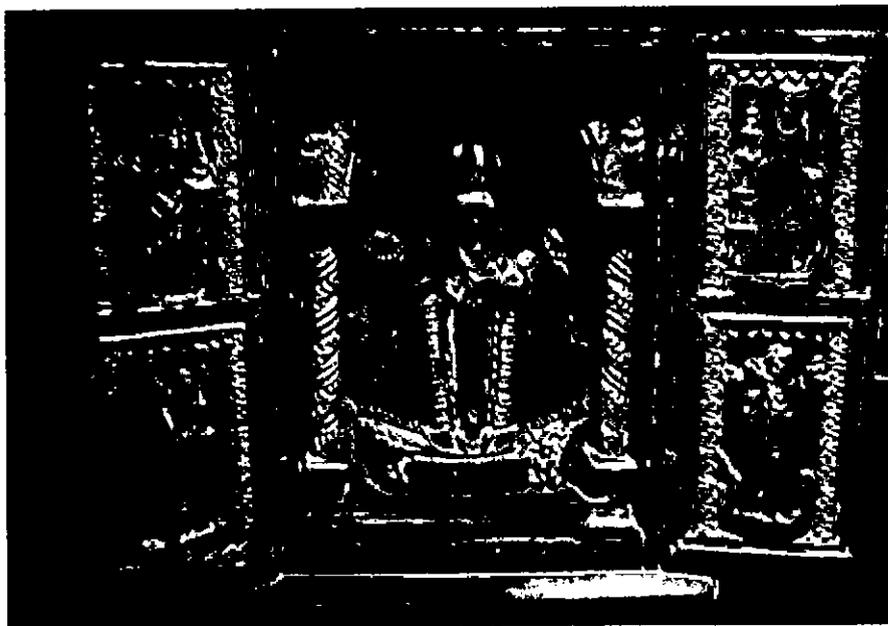


Fig. 3.27. *Retablo portátil de la Virgen de Copacabana*, Alto Perú, s. XVIII. Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, Buenos Aires.

Fig. 3.28. *Retablo portátil de la Virgen*, Alto Perú, s. XVIII. Museo Histórico Provincial Marqués de Sobremonte, Córdoba.

Fig. 3.29. *Batiante de retablo portátil con imagen de Santa Bárbara*, Alto Perú, s. XVIII. Colección privada.



Fig. 3.30. *Cuadro relicario de san Justo mártir*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 3.31. *Cuadro relicario san Cayo mártir*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba

Fig. 3.32. *Cuadro relicario de santa Cecilia mártir*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

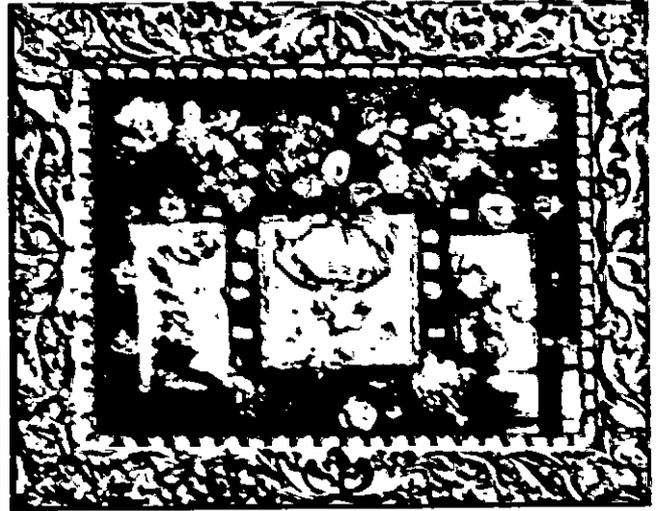


Fig. 3.33. *Cuadro relicario de san Lino mártir*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba

Fig. 3.34. *Cuadro relicario*, s. XIX, Capilla doméstica, Manzana jesuítica, Córdoba.

Fig. 3.35. *Cuadro relicario*, s. XIX, Capilla doméstica, Manzana jesuítica, Córdoba.

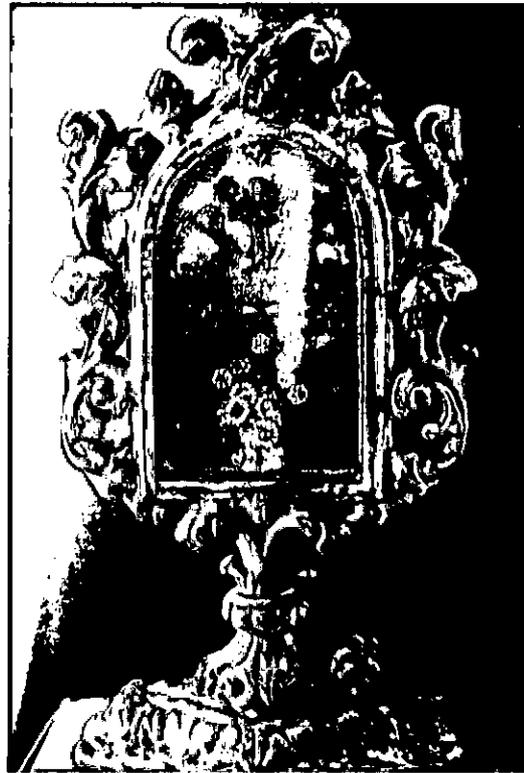


Fig. 3.36. *Virgen de la Asunción*. Detalles de corona y collar de pasamanería en la vestimenta, s XIX- XX. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.

Fig. 3.37. *Cuadro relicario de san José*, s. XIX Museo Nacional Estancia jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, Alta Gracia.

Fig. 3.38. *Cuadro relicario Agnus Dei*, s. XIX, Museo Nacional Estancia jesuítica de Alta Gracia y Casa del Virrey Liniers, Alta Gracia.

Fig. 3.39. *Frontal de ambón*. Detalle de bordado, fines s. XIX. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.





Fig. 3.40. *Cuadro relicario de la pasión de Cristo*, Córdoba, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 3.40.a. *Detalle de los elementos de la Pasión.*

Fig. 3.40.b. *Niño Pasionario. Detalle de estampa.*

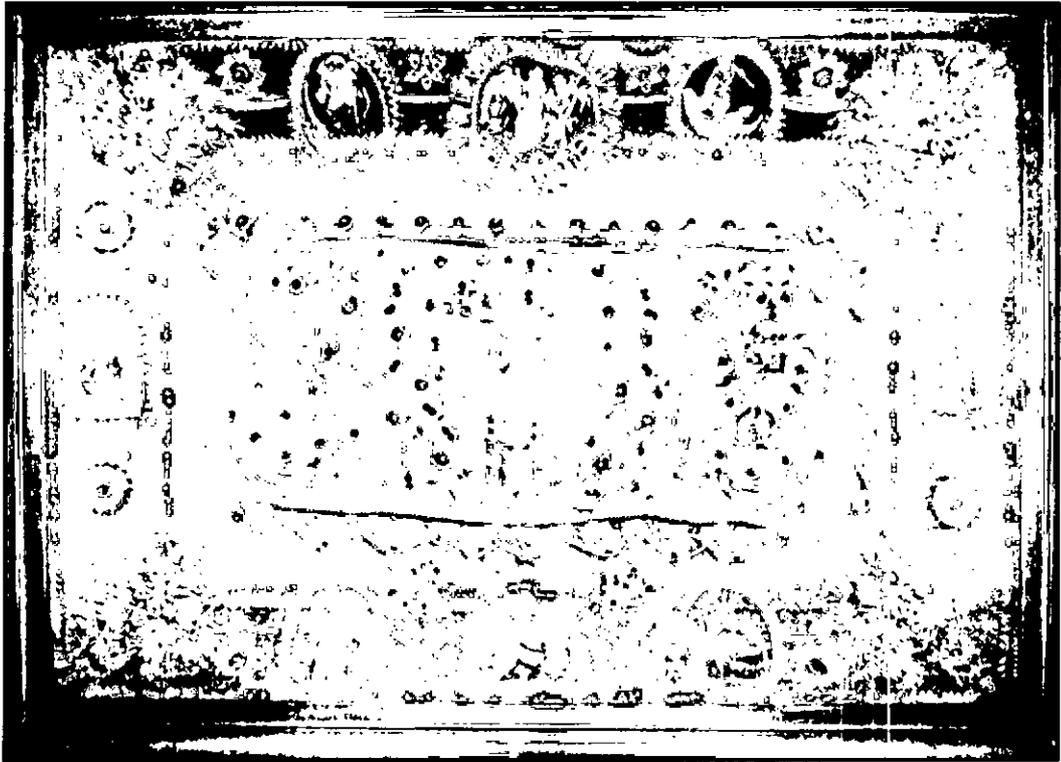


Fig. 3.41. Cuadro relicario de Jesucristo salvador de los hombres, s. XIX. Museo de Arte Religioso Fray José Antonio de San Alberto, Córdoba.

Fig. 3.42. Santa Rosa bordando, s. XVIII, óleo sobre tabla. Monasterio de San José, Córdoba.

Fig. 3.43. Cornelis Galle. *La vida activa al servicio de la vida contemplativa representada en la aparición del Niño mientras Rosa borda.* En Juan del Valle, *Vita et historia S. Rosae As. Maria*, Amberes, primera mitad del s. XVII.



S ROSA spiritali aut corporali intenta operi. apparentis infanti specie. Sponsi sui conspectu varie recreatur.

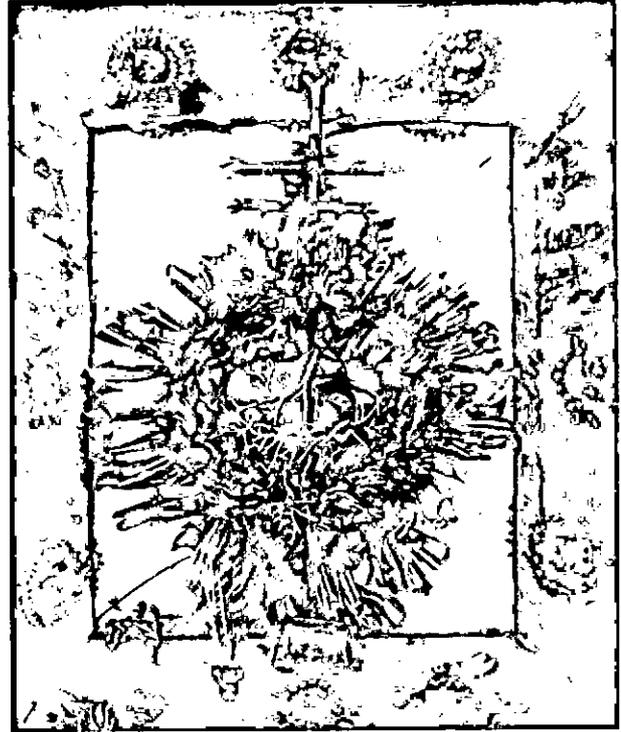
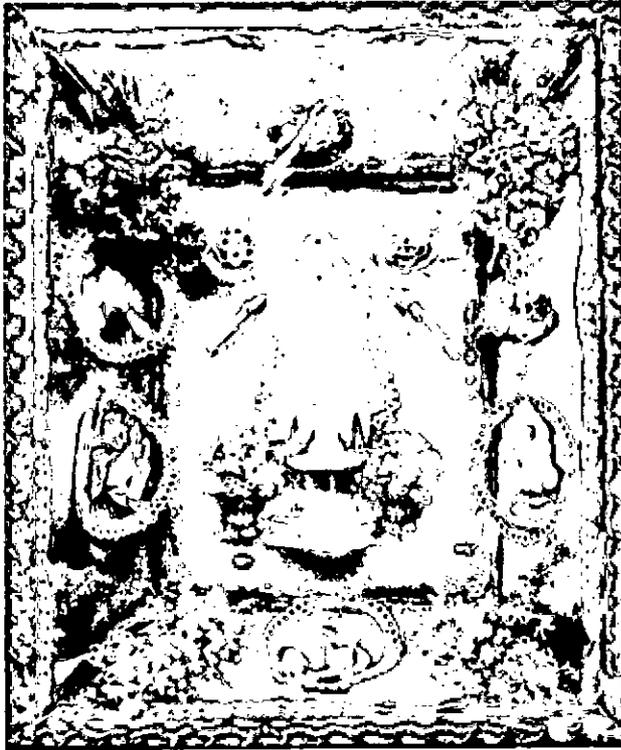


Fig. 3.44. *Cuadro relicario de la Virgen del Milagro de Córdoba*, s. XIX. Museo de San Francisco, Salta.
Fig. 3.45. *Cuadro relicario del Sagrado Corazón de Jesús*, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda.
Fig. 3.46. *Santa Catalina con Corazón de Jesús*. Papel oropel y canutillos, Córdoba, s. XIX. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. Foto: Sergio Barbieri.
Fig. 3.47. *Cuadro relicario del Sagrado Corazón de Jesús*, s. XIX. Colección privada.





Fig. 3.48. *Ramo de flores*, técnica mixta (Flores de tela, pasamanería, cosido y bordado), Monasterio de Santa Catalina, s XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejeda, Córdoba.

Fig. 3.48.a. Reverso del ramo donde puede apreciarse la técnica de cosido sobre papel.

Fig. 3.49. Isidro Lorea, *Retablo mayor*, Buenos Aires, ca. 1766. Iglesia de Santa Catalina, Buenos Aires.

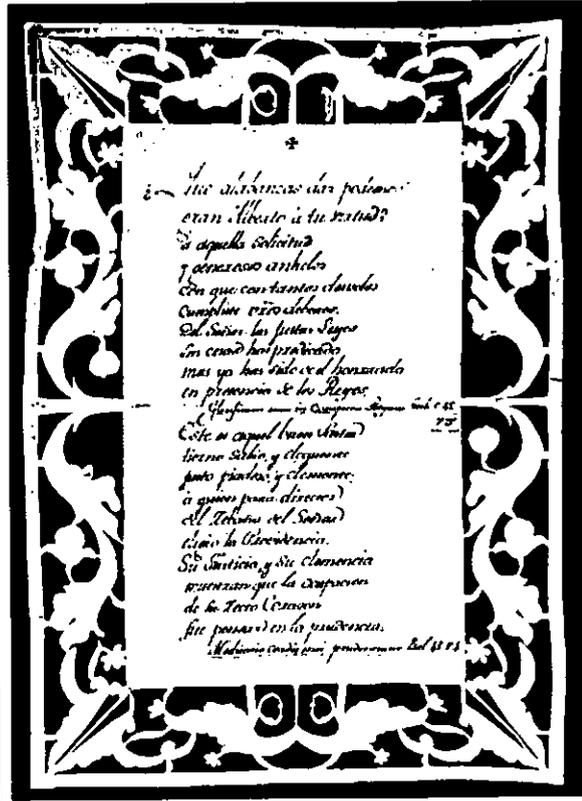
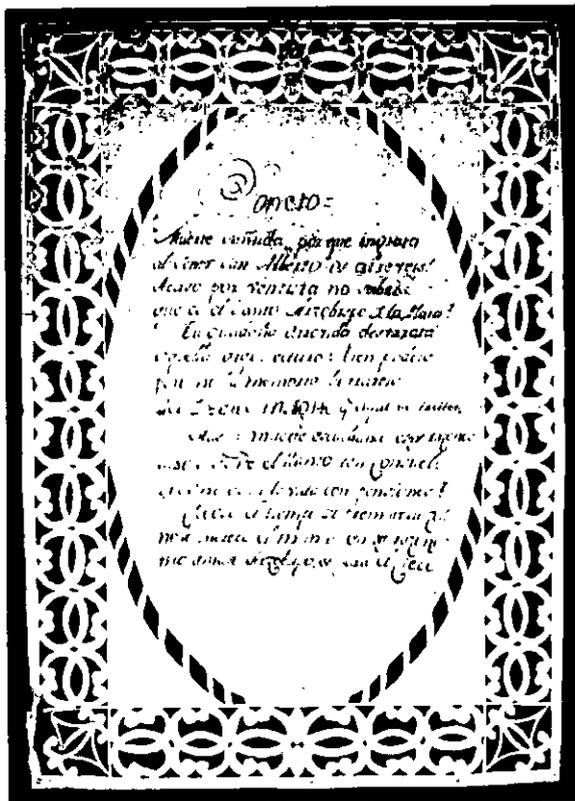
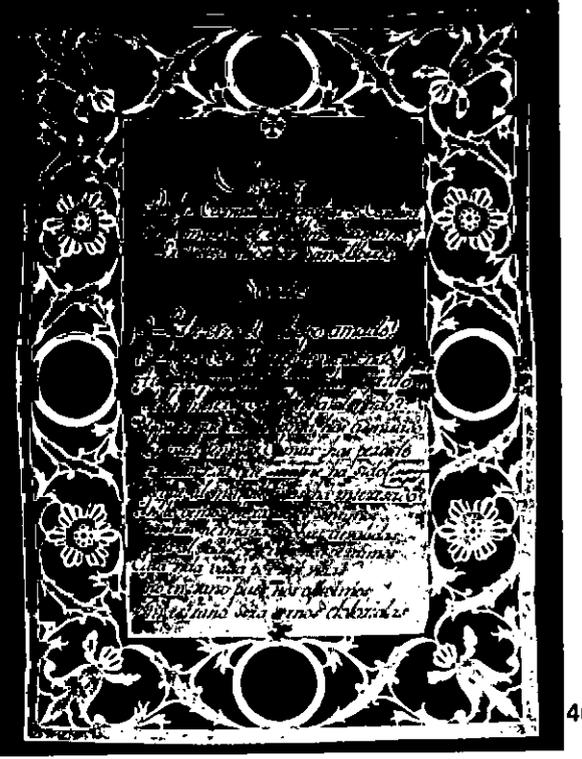
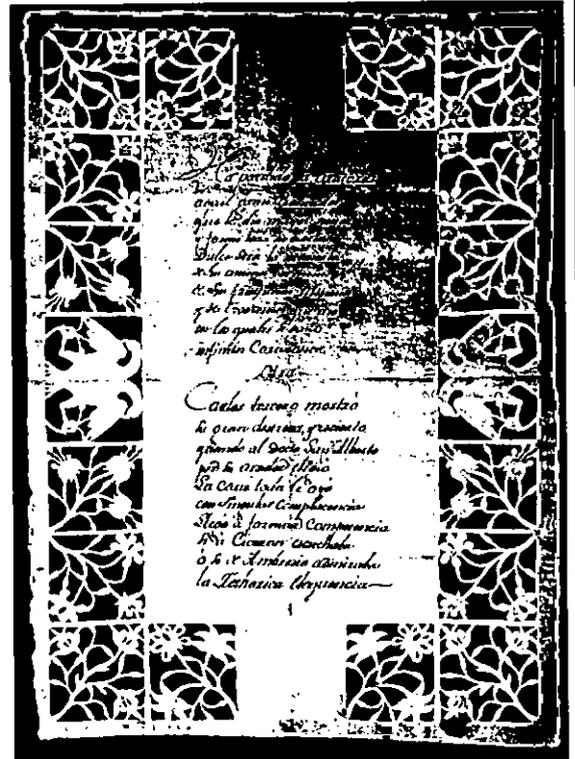


Fig. 3.50 Soneto fúnebre dedicado a San Alberto, ca. 1804. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada.

Fig. 3.51 Poema fúnebre dedicado a San Alberto, ca. 1804. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada.

Fig. 3.52 Poema fúnebre dedicado a San Alberto, ca. 1804. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada.

Fig. 3.53 Clamor y sonetos dedicados a San Alberto, ca. 1804. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada.



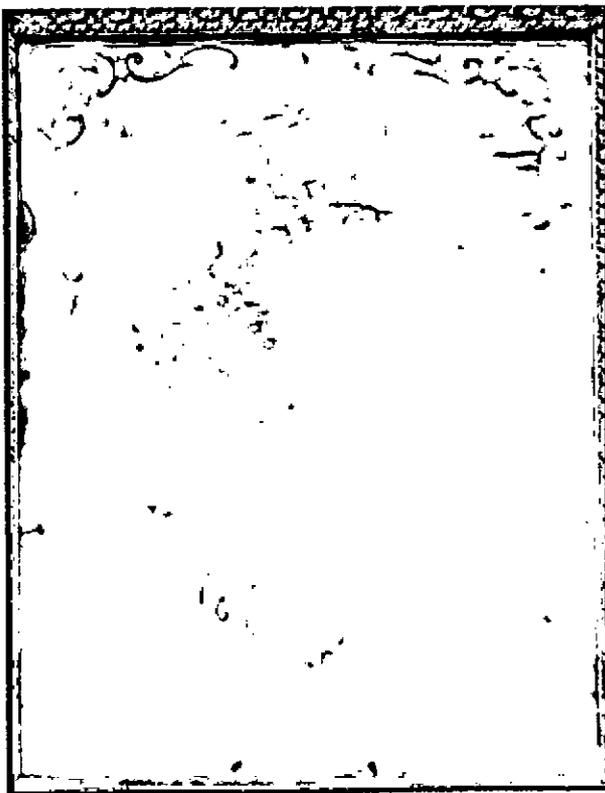


Fig. 3.57 *San Juan Bautista*, bordado sobre estampa, s. XIX. Museo Histórico Claustros de Nuestra Señora del Pilar, Buenos Aires. Foto: Sebastián Giacchino

Fig. 3.58. *San Juan Bautista*, bordado sobre estampa, s. XIX, Museo Nacional del Prado, Madrid.

Fig. 3.59 *Testimonio de amor a mi querido padre*, bordado sobre seda, s. XIX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada.

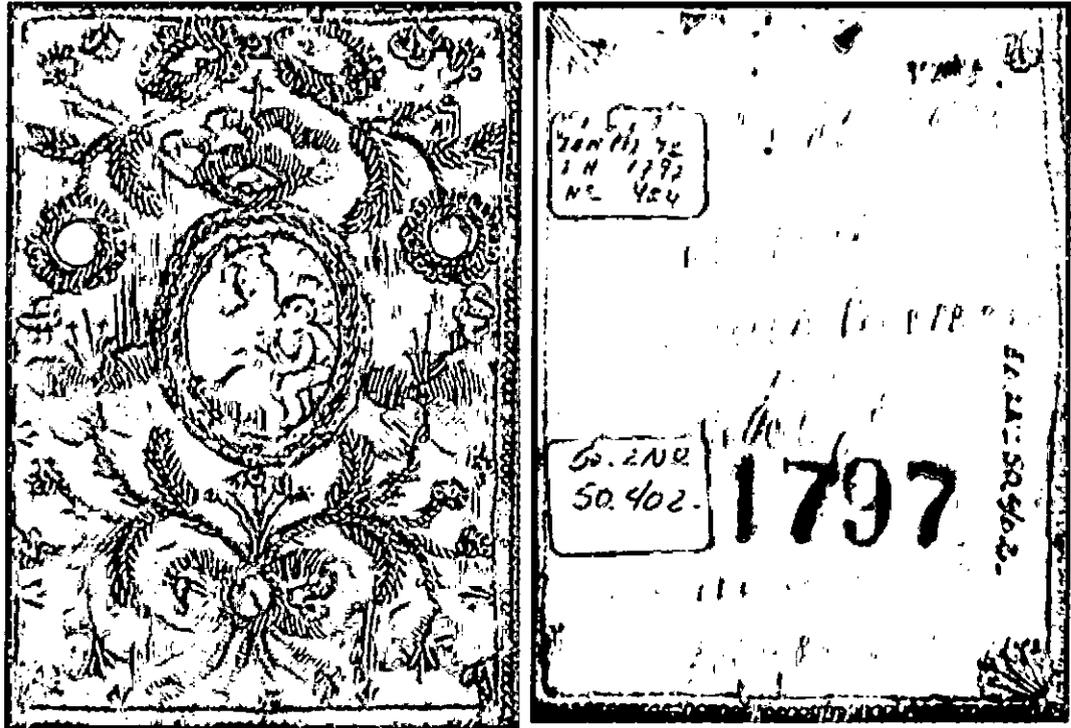


Fig. 60 *Escapulario de la Virgen del Carmen*. En el reverso se lee «Leopolda a mi querido hermano Adolfo. Enseñanza de Santiago», Bordado sobre seda y cartón, 1797. Complejo Museográfico Dr. Enrique Udaondo, Buenos Aires.

Fig. 61. Manuelita Rosas, *Escena de los evangelios*, bordado en petit pont, ca. 1850. Museo Histórico Municipal "Brigadier General Juan Martín de Pueyrredón", Buenos Aires.



IMÁGENES CAPÍTULO IV

Fig. 4.1. Bate, M. N. *Retrato del deán Funes*, grabado, s. XIX. Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.

Fig. 2. *La adoración de los reyes*, restos de policromía de un óleo sobre lienzo, Cuzco (?), s. XVIII. Colección privada en guarda en el Centro de Investigación en Arte, Materia y Cultura, IIAC, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.

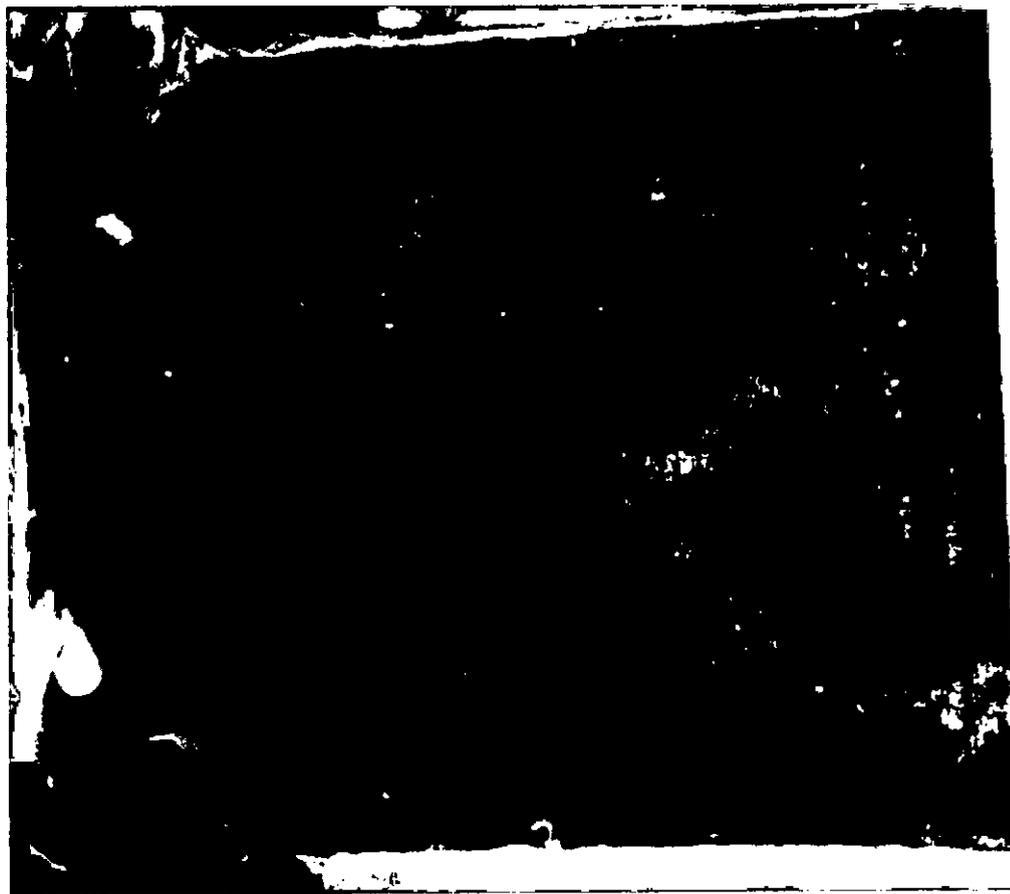
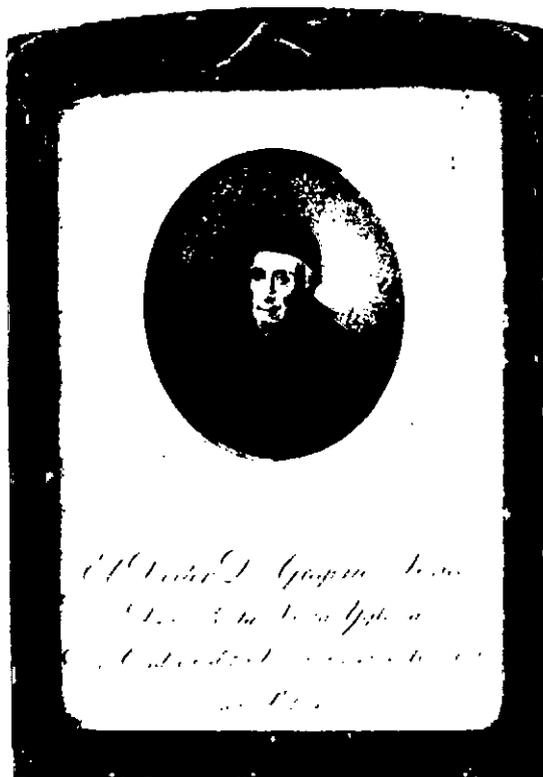




Fig. 4.2.a. Detalle del Niño Jesús. *La adoración de los reyes*, Cuzco, s. XVIII.

Fig. 4.3. *La abadesa* o *Nuestra Señora de los Dolores*, imagen de vestir, rostros y manos de madera y pasta policromada, s. XVIII. Museo de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, Buenos Aires. 471

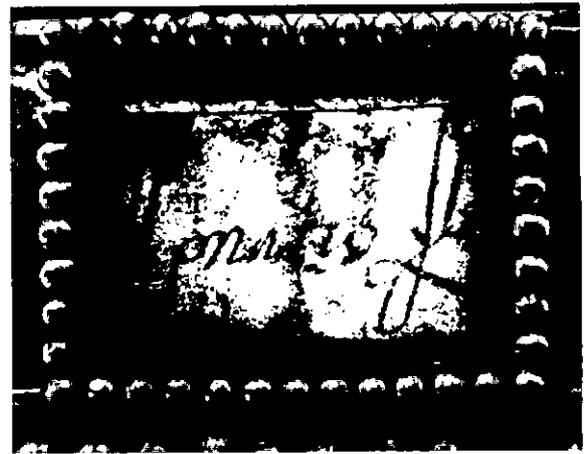


Fig. 4.4. *Cruz relicario*, España, s. XVII. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba. (Los detalles en esmalte son un agregado posterior)

Fig. 4.4.a. Detalle de la policromía del Cristo.

Fig. 4.4.b. Detalle. Reliquia de la firma de San Ignacio de Loyola a los pies de la cruz.

Fig. 5. *Cruz relicario*, España, s. XVII. Monasterio de Santa Catalina, Córdoba. (La peana es un agregado posterior)

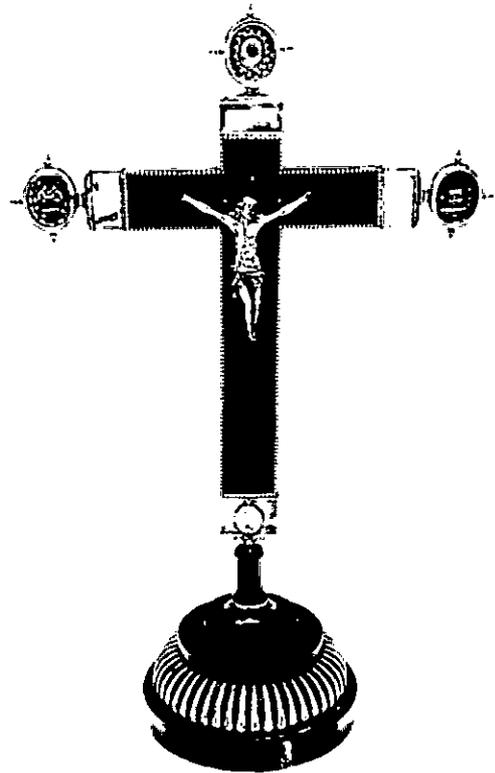




Fig. 4.6. *Virgen de Santa Teresa*, madera policromada, España, ca. 1788. Retablo mayor, iglesia de Santa Teresa, Monasterio de San José, Córdoba.

Fig. 4.7. *Capilla y retablo de la Virgen de la Nieva*, ca. 1795. Catedral de Córdoba, Córdoba.





Fig. 4.8. *Virgen de la Nieva*, madera tallada y policromada, España, fines s. XVIII. Catedral de Córdoba, Córdoba.

Fig. 4.9. *Versos en loor de Nuestra Señora y Versos en homenaje a Nuestra Señora* ca. 1808. Universidad Nacional de Córdoba, Sección de Estudios Americanistas, Córdoba.

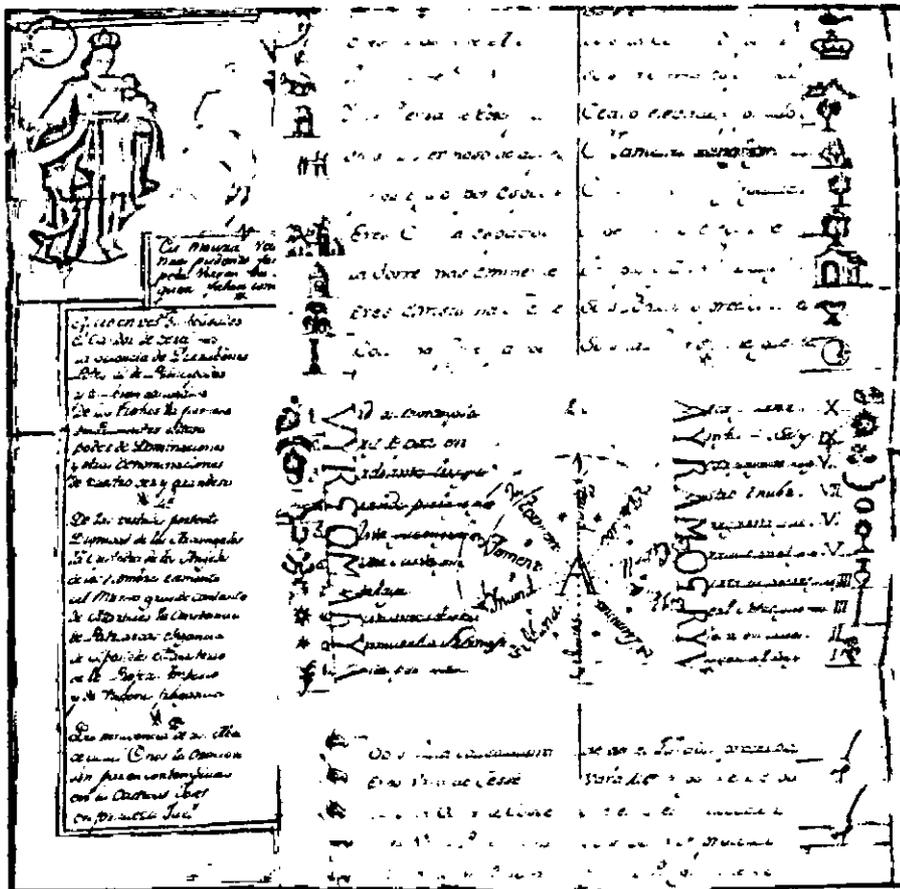




Fig. 4.10. *Niño Dios* "Manuelito", madera y piedra de huamanga, s. XVIII. Museo de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, Buenos Aires.

Fig. 4.11. *Manuelito*, madera y pasta policromada, Roma, fin s. XVIII. Museo de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, Buenos Aires.

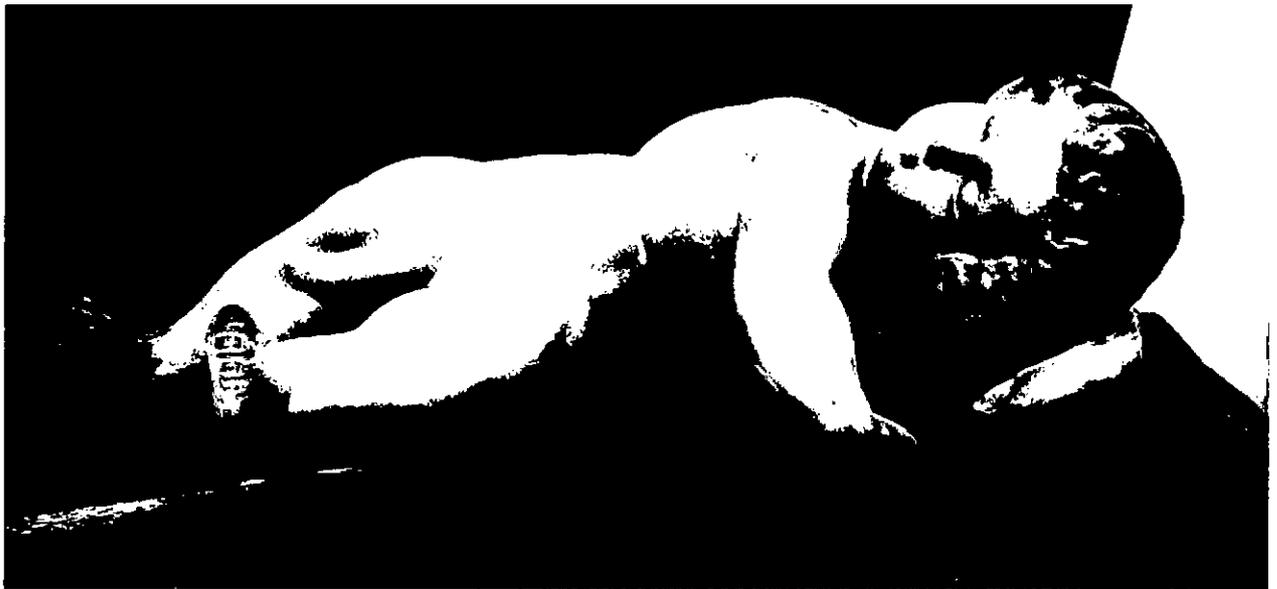




Fig. 15. Simão de Vasconcellos. *Chronica da Companhia de Jesus do estado do Brasil: e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo [...] e algumas Noticias antecedentes curiosas, e necessarias das cousas dequelle estado*. Grabado de A. Clouwet, ca. 1663

Fig. 16. Miguel Cabrera, *El triunfo de la iglesia y san Ignacio*, óleo sobre lienzo, 1765. Coro alto de la Iglesia de la Compañía, Guanajuato.



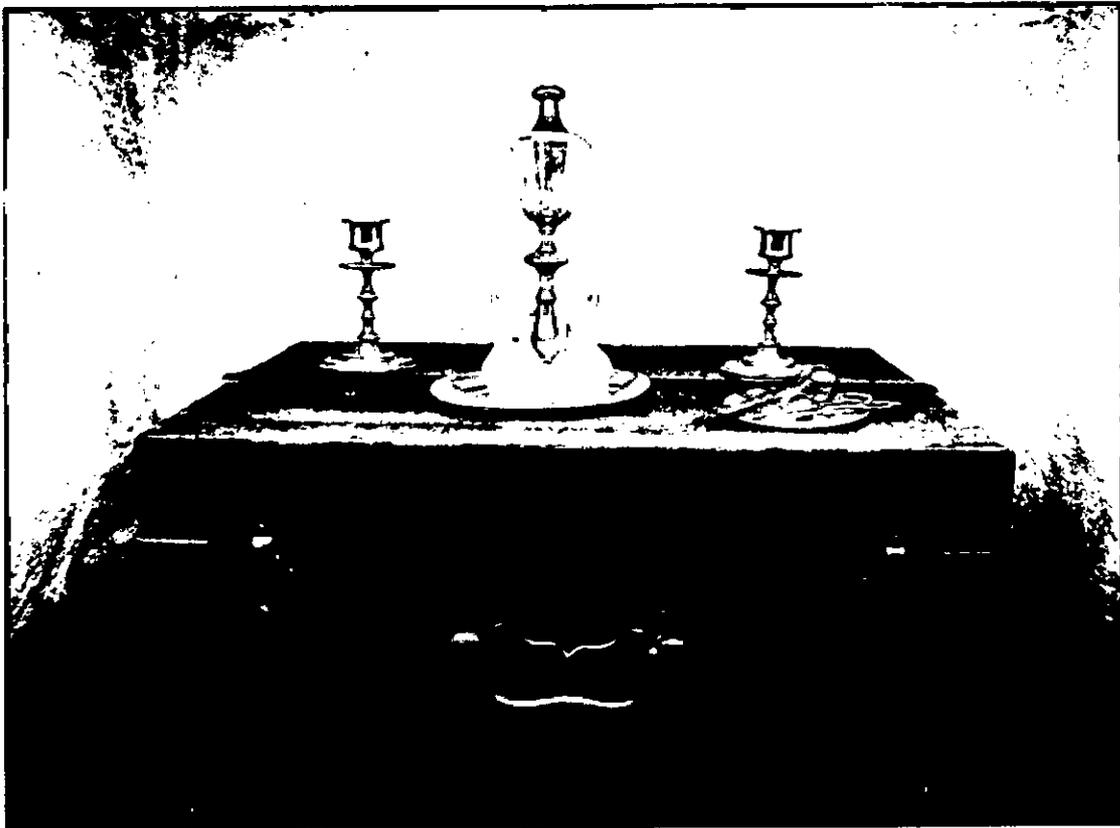


Fig. 4.17. *Altar portátil*, s. XX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

Fig. 4.18. *Altar portátil*, ppios. s. XX. Museo de Arte Religioso Juan de Tejada, Córdoba.

