



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta
Argentina

Chaile, Telma Liliana
Las devociones marianas en la sociedad colonial Salteña. Siglo XVIII
Andes, núm. 15, 2004, p. 0
Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701503>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LAS DEVOCIONES MARIANAS EN LA SOCIEDAD COLONIAL SALTEÑA. SIGLO XVIII ¹

Telma Liliana Chaile*

Introducción

En cierto sentido puede afirmarse que la difusión de los cultos marianos en América Hispana colonial obedeció al gran arraigo que concentró en el seno de la sociedad, una religiosidad de mediaciones múltiples², entre las cuales la virgen ostentó especial relevancia. Es así que avanzada la primera mitad del siglo XVI, la piedad mariana se expresa a través de diversas advocaciones. Ello se entiende por varios motivos, en primer lugar por la devoción a la virgen que manifestaron la mayoría de los jefes de expediciones de conquista y la introducción de algunas de ellas por parte de los primeros evangelizadores, inicialmente franciscanos, quienes tendieron a reforzar la divulgación de determinados cultos³, como el fervor hacia la Inmaculada Concepción. Fue éste uno de los que mayor difusión alcanzó bajo el impulso dado por el Concilio de Trento a los cultos marianos⁴. Por otra parte, la propagación de este tipo de religiosidad en los dominios españoles, sobre todo mediante devociones que lograron reunir significados locales, se inscribió en el contexto de consolidación de una sociedad nueva, criolla y de rasgos multiétnicos durante el siglo XVII⁵, cuando ya se habían asentado las bases materiales de la conquista. Así, las diversas devociones pasaron a constituir una de las formas de manifestación del sentimiento religioso profesado por la sociedad colonial, al tiempo que dieron lugar a la configuración de una variedad de cultos locales.

Las temáticas de la religiosidad y los cultos marianos no han permanecido ajenas a historiadores y antropólogos, de hecho existe una importante producción que pretende dilucidar el complejo entramado de las relaciones que las sociedades establecen con lo sobrenatural⁶. Uno de los aspectos tenidos especialmente en cuenta es el empleo de los conceptos religión y religiosidad. La antropóloga María Buxó I Rey revisa el tradicional enfoque que sostiene la oposición religiosidad popular frente a religiosidad oficial, basada en diferencias de grado y cargada de connotaciones negativas, y por el cual se define a la primera como una experiencia religiosa esencialmente ingenua, supersticiosa, e inferior a la ortodoxia dogmática, moral y ceremonial de la religión oficial⁷. Entendidas como modalidades de experiencia religiosa que “constituyen y expresan los símbolos culturales colectivos y las representaciones mentales individuales que llamamos religión”⁸, esta distinción gradual y valorativa no tiene mayor significación. Es así que la autora concibe a la religión oficial y a la religión popular como modos cognitivos que pueden convivir, cuya preocupación básica gira en torno a la significación de la vida y la muerte, y cómo resolver las dudas y problemas relacionados con estas. Entonces, “el primero queda más cerca de

* CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.

las elaboraciones misteriosas y fetichistas de los milagros, leyendas y adoraciones de imágenes y lugares, así como de la personificación de vicios y virtudes”⁹; mientras que el segundo “representa la imaginación reflexiva de una elite de teólogos que establecen las claves interpretativas del dogma, así como dominan la tecnología de la escritura, lo cual otorga a sus producciones la calidad de legado trascendental”¹⁰. También desde la antropología se ha puesto en entredicho la funcionalidad del concepto religiosidad popular. José Sánchez Lora cuestiona hasta qué punto resulta válido el concepto religiosidad popular para dar cuenta de determinadas prácticas consideradas propias de los “sectores sociales marginales” del siglo XVII español cuando los fenómenos a los que remite no son privativos de estos en particular, sino que presentan el carácter de generalidad social, como pueden serlo el culto a las imágenes y las reliquias, y la profusión de prodigios y milagros. Se trata de una religiosidad compartida por todos los grupos sociales y culturales, y divulgada por la misma jerarquía eclesiástica¹¹. Siguiendo este punto de vista resulta difícil definir a la religiosidad popular en oposición a un sistema sostenido por los sectores de poder. Trasladadas tales reflexiones a la situación americana colonial, es posible coincidir en que algunas creencias y prácticas religiosas impregnan el tejido social, en tanto que otras son propias o más afines a un determinado sector

En cuanto a la literatura acerca de los cultos marianos, las elaboraciones de origen mexicano son de particular relevancia, sobre todo aquellas que abordan la conformación del culto a la Virgen de Guadalupe en Nueva España, cuyos orígenes datan desde las primeras décadas del siglo XVI; entre ellos los trabajos de historiadores como Jacques Lafaye y David Brading, y las reflexiones aportadas por estudios que incorporan la perspectiva teológica como el de Richard Nebel¹². En nuestro país se han realizado interesantes contribuciones sobre la temática para el espacio del Río de la Plata como los artículos de Patricia Fogelman centrados en el análisis de las cofradías dedicadas a la virgen y su rol social¹³, así también el estudio de las diversas funciones y usos de las imágenes marianas en la sociedad colonial¹⁴. Por su parte, María Elena Barral logró acercarse al conocimiento de la religiosidad popular rural del siglo XVIII y principios del XIX mediante el tratamiento de la actividad de recolección de limosnas en beneficio de parroquias con advocaciones marianas y otras instituciones religiosas¹⁵. Lamentablemente no existe una producción similar para Salta, aunque es posible encontrar referencias diversas acerca del accionar de la iglesia y de algunas prácticas religiosas, pero formuladas desde una tradición historiográfica de vertiente eclesiástica centrada en la descripción y el acontecimiento, como las encontradas en las obras de Julián Toscano¹⁶ y de Miguel Angel Vergara¹⁷.

En este marco de los estudios que abordan la problemática de la religiosidad popular, entendiendo a esta última a partir de la noción propuesta por Buxó I Rey, nos interesa encarar el estudio de la emergencia de algunas devociones religiosas que tienen como intercesora a la Virgen María en la jurisdicción de Salta durante el siglo XVIII. El abordaje de las características que pudieron asumir los cultos marianos en una zona periférica del imperio español, constituye el acercamiento inicial al tema en las páginas que siguen. Desde un enfoque comparativo, nos centraremos en el tratamiento de tres casos sobre los que revisaremos aspectos bien definidos como el origen, la presencia de milagros fundantes y el alcance social. Dos de ellos se sitúan en la primera mitad de la centuria y, en cuanto a su aparición presentan la particularidad de ser locales. Podemos decir que son el resultado de resignificaciones a partir de las cuales los grupos del lugar elaboraron referentes cargados de sentidos válidos para sus entornos, se trata de los tributados a las

vírgenes de las Lágrimas y de la Viña. En contraste, el tercero, profesado en honor a la Virgen de Nieva, es traído desde España hacia las últimas décadas del siglo. Los inicios de las devociones relacionadas con milagros fundantes en las dos primeras situaciones también marcan una diferenciación importante en cuanto a su legitimación en la comunidad local. Igualmente, un aspecto a examinar es la amplitud alcanzada entre los grupos sociales, que en el caso de la Viña evidencia una base popular. La aparición de los otros tiene que ver con una intervención desde los sectores dominantes, la Compañía de Jesús en las Lágrimas y la burocracia borbónica en la de Nieva.

Por otra parte, las especificaciones temporales remiten a la articulación ineludible con los contextos social y político, lo cual nos permite considerar a los cultos de las Lágrimas y de Nieva en su carácter de representativos de dos momentos políticos diferentes. Mientras que el primero da cuenta de la considerable influencia concentrada por la orden jesuita en la mitad inicial del siglo XVIII y parte de la siguiente, además de sus posibilidades concretas de accionar en la sociedad; la segunda refleja la presencia cada vez más acentuada de la corona española en diversos ámbitos desde mediados de la centuria, en este caso a través de la implantación de un culto determinado. Al mismo tiempo observamos que en el plano de la religiosidad tiene lugar la penetración de nuevas formas de entender y practicar la piedad. En este sentido, a través del tratamiento de las devociones señaladas interesa revisar hasta qué punto esa piedad tradicionalmente barroca sufre transformaciones o se ve influenciada de alguna forma por otra de tono ilustrado hacia las postrimerías del XVIII. El abordaje propuesto no puede realizarse desvinculado de los procesos políticos, sociales y económicos acaecidos en los espacios local y regional, ya que sin ellos no podríamos explicar el desarrollo de las devociones aludidas. Si bien en gran medida algunas transformaciones en estos aspectos han sido enunciadas y analizadas por elaboraciones previas desde las perspectivas de la historia agraria¹⁸, política¹⁹ y social²⁰, consideramos que el estudio de las manifestaciones de la religiosidad puede contribuir a la inteligibilidad de las interacciones humanas en la Salta colonial, tanto a nivel de las prácticas sociales como de los imaginarios. Entonces, tributario este escrito de aquellas producciones sobre Salta que nos revelan su funcionamiento económico, la vida en la ciudad, la dinámica de la población y el accionar de su elite local; es a partir de estos conocimientos que podemos cruzar los datos proporcionados por las fuentes, enriqueciendo y complejizando el análisis histórico, y desde la perspectiva de la historia social contribuir al conocimiento de cuestiones como estas que esperan la producción de los historiadores para nuestra región.

La materia que nos permite ir moldeando nuestro discurso conforma un conjunto documental heterogéneo, del cual la mayor proporción se encuentra incluida en obras de carácter histórico. Nos referimos a las de Toscano, en cuyos trabajos la documentación aparece ilustrando o reemplazando la narración directa de los hechos, o bien incorporada en apéndices. Las fuentes contenidas son de origen variado, de procedencia eclesiástica como autos, cartas, memoriales e informes de la vicaría foránea y del obispado. También se encuentran testimonios producidos por otras instituciones coloniales, entre ellos el cabildo y la gobernación. Asimismo hemos consultado fuentes inéditas, en su mayoría existentes en los repositorios del Archivo General de la Nación y Archivo y Biblioteca Históricas de Salta; y unas cuantas en los Archivos Histórico y Arquidiocesano de Córdoba, las cuales proveen información sumamente diversa acerca de las devociones examinadas y otros aspectos religiosos, sociales y económicos de interés para la exposición. El análisis propuesto es básicamente cualitativo, dando lugar a un discurso que

se construye a partir del planteamiento del problema de la religiosidad expresada a través de las prácticas piadosas de carácter público como las devociones marianas y las diversas formas de articulación con el devenir histórico de Salta durante la colonia.

Virgenes y escenarios de devoción

El siglo XVII significó para la gobernación del Tucumán, jurisdicción de la cual Salta formaba parte, una etapa de organización económica y social en el marco de los conflictos suscitados dentro del grupo de conquistadores, de dificultades impuestas por el medio y por la disponibilidad de mano de obra, de dinámicas interrelaciones con las sociedades indígenas; como así también de paulatina integración a un espacio económico articulado por el centro minero en Potosí a partir de la demanda de productos ganaderos y textiles²¹. A fines de esta centuria el espacio regional se vio afectado por catástrofes naturales como una sequía prolongada y el terremoto de 1692²². Respecto a Salta en particular, en las postrimerías del XVII es una ciudad de relativa importancia, si bien es en la centuria que sigue cuando confluyen una serie de procesos que explican su carácter de “centro dinamizador de la región en el extremo sur de los Andes Meridionales”²³. Sara Mata ha dado cuenta de cómo a lo largo del XVIII, sobre todo a fines de siglo, la ciudad se consolida en su rol mercantil dentro del espacio andino como una importante estación de tránsito, debido a la relevancia de las ferias de mulas y de los campos de invernada, y como centro consumidor y reexportador de efectos de Castilla y de la tierra²⁴. Hacia finales de siglo, esta relevancia contribuyó a elevar a la ciudad al rango de capital de intendencia; cuando en 1783, en una coyuntura de reformas, la gobernación del Tucumán fue dividida en dos nuevas jurisdicciones, Salta del Tucumán y Córdoba del Tucumán. Paralelamente se registró un proceso de urbanización con el aumento de la población y el consecuente crecimiento físico de la ciudad. El primero fue producto de los aportes migratorios de comerciantes españoles y burócratas, y a partir de 1780, del arribo de indios y mestizos del Alto Perú, provenientes de las regiones de Chichas y Cinti, atraídos por el desarrollo mercantil de la ciudad²⁵. Parte de estos se establecieron en la ciudad y en el ámbito rural²⁶. También se observa el ingreso de indígenas del chaco, tobas y mocovíes, capturados en expediciones²⁷. Todo ello generó cambios en el entramado social, tales como la integración de algunos peninsulares a la elite por medio del matrimonio, la instalación de prácticas y hábitos de consumo traídos por la población altoperuana, y un proceso de intenso mestizaje entre los grupos subalternos²⁸.

En este universo socioeconómico, la devoción hacia la virgen constituye una de las maneras típicas de expresión de la piedad cristiana a la que recurren los fieles. Si bien durante la segunda mitad del siglo XVIII, las devociones más frecuentes se orientaron hacia Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora del Rosario y Nuestra Señora del Carmen, según lo revelan las testamentarias²⁹, desconocemos la importancia alcanzada por éstas en el campo de las prácticas piadosas públicas. Probablemente se trataba de devociones particulares o privadas, ya que no encontramos una correlación entre ellas y el grupo de fiestas religiosas votivas, es decir que no están formando parte de aquellas festividades a las cuales el cabildo estaba obligado a financiar económicamente y a la concurrencia de sus miembros³⁰, o aún cuando no tuvieran este rango, tampoco dan señales de tener una gran difusión social. Ahora bien, el amplio espectro devocional de la religiosidad colonial no se redujo a vírgenes y a santos de origen europeo, la ciudad y el ámbito rural también fueron escenarios propicios para la aparición de fervores de raigambres locales.

Desde mediados del siglo XVII y especialmente durante el XVIII se evidenció el surgimiento y la instauración de un conjunto de cultos, en algunos casos asociados a orígenes catalogados como milagrosos o a intereses de determinados sectores o actores sociales por impulsarlos. Una de las primeras expresiones del fervor mariano fue el profesado a la Inmaculada Concepción. En Salta, al igual que en el resto de las ciudades del imperio³¹, se realizó también el juramento por parte de las autoridades de los cabildos eclesiástico y civil de defender la concepción sin pecado original de María³². Este “voto de sangre”, celebrado el 8 de diciembre de 1658, en el templo de San Francisco debe ser entendido en el marco de la disputa concepcionista desatada en Europa desde la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII entre franciscanos, jesuitas y dominicos, y los impulsos dados por la corona española para lograr el reconocimiento y la aprobación del dogma³³. Otro culto, no menos importante dado que fue el primero que se conformó con una trascendencia local y que se inició a fines del XVII fue el de la Virgen del Milagro, nacido precisamente a partir de una imagen de la Inmaculada y de un suceso de especiales consecuencias. Aludimos al “terremoto” de setiembre de 1692 y a la firme creencia de la salvación de la ciudad gracias a la intercesión de la virgen, creencia que fue elaborada inmediatamente por los actores del momento; es a partir de tal situación que adquiere esta denominación tan sugestiva³⁴. Sin embargo, recién durante la centuria del XVIII los cultos a María en general revelaron mayor importancia ya que se advierten una serie de acciones tendientes a reforzar algunos de ellos, especialmente el del Milagro, mediante intervenciones concretas desde las esferas de poder, como la recopilación de informaciones relativas a su origen realizada durante la gestión del gobernador Urizar y Arespacochaga (1712), la elaboración de la novena y su posterior aprobación por el obispo (1760); y la concesión de indulgencias en dos ocasiones para todos aquellos que asistan a la celebración de las festividades (1761 y 1789)³⁵.

Igualmente van apareciendo en la escena socioreligiosa otras devociones como la Virgen de la Viña, la Virgen de las Lágrimas y la Virgen de Nieva. No todos estos cultos revelan características idénticas. Inicialmente nos encontramos ante devociones que presentan un carácter local o implantado en cuanto a su origen. Si bien las advocaciones de las vírgenes de la Viña y de las Lágrimas -Candelaria e Inmaculada Concepción- son europeas, las asociaciones con determinados acontecimientos dieron lugar a la elaboración de significados decodificables por los actores locales. Es decir que se trata de devociones cuyos sentidos eran fácilmente comprensibles y aplicables a circunstancias de dificultades específicas. Fogelman explica este tipo de situaciones en América a través de lo que denominó como “proceso de refracción del culto mariano”, refiriendo a las diversas adaptaciones de las tradiciones marianas europeas en un contexto de colonización. Estas permitieron las apropiaciones de milagros atribuibles a representaciones de la virgen, con lo cual ciertos sectores legitimaban la propia imagen social y las demandas políticas³⁶. De hecho, es posible observar en la situación de las Lágrimas una eficaz promoción y sostenimiento por parte de un sector bien definido e integrado a la elite local como la Compañía de Jesús. Diferentes serán las condiciones de Nieva a fines de la centuria, la que constituye una devoción absolutamente implantada por el grupo representante de los intereses de la corona española que está disputando los espacios de poder con sectores de arraigo local. Desplegadas dentro del perímetro urbano, las devociones hacia las Lágrimas y de Nieva, se erigen en distintivas de la elite y con claros intentos de ser progresivamente impuestas desde estos sectores dirigentes hacia el conjunto de la sociedad. Por su parte, el culto a la Virgen de la Viña, presenta unos orígenes más periféricos, tanto espacial como socialmente. De evidentes raíces rurales a principios del XVIII, más tarde su santuario se

traslada hacia el área urbana, donde continuará vinculado a sectores populares. Todos estos aspectos nos llevan a considerar la relevancia de los cultos religiosos como instrumentos que contribuyen a la generación de cohesión y control social en una comunidad caracterizada por la diversidad étnica; y por otro, la estrecha vinculación entre la religiosidad y el significativo desarrollo urbano evidenciado por la ciudad hacia las postrimerías de la centuria. De esta manera, una forma de piedad se expresa y es canalizada mediante devociones que se constituyen en distintivas de la ciudad y propias de la elite, y cuyo sostenimiento y difusión tiene lugar en algunos casos a través de veneraciones particulares o familiares, pero también vinculadas a sectores de poder como el cabildo y determinadas órdenes religiosas; mientras que los llamados sectores subalternos igualmente logran generar sus propios intersticios de expresiones piadosas. Un repaso acerca de las circunstancias de origen y desarrollo de los mencionados cultos nos permitirá profundizar en estos aspectos.

La Virgen de la Viña

La devoción de la Virgen de la Viña presenta peculiar connotación por sus bases rurales y populares. No hay datos precisos respecto a sus orígenes. Las fuentes más tempranas revisadas que refieren a su existencia corresponden a principios del siglo XVIII y en ellas tiene particular importancia el papel desempeñado por la tradición oral en cuanto a la aparición de los elementos que van configurando el culto. Estas corresponden a dos momentos de producción, 1726 y 1733-34, en los que se plantean situaciones de conflicto generadas por la posibilidad de trasladar el santuario, y lograr por consiguiente el control del culto³⁷. En cuanto a los comienzos, la documentación es también vaga, señalando simplemente que la imagen “*há un siglo, poco más o menos, que se halla colocada en la capilla sita en la estancia de la Viña, poblada á la parte de la frontera del enemigo*”³⁸; o que la capilla “*estaba de inmemorial tiempo fundada en el río de Siancas y apellidada publicamente Nuestra Señora de la Viña*”³⁹. Más precisa resulta la referencia a la ubicación del santuario, situado a ocho leguas del perímetro urbano⁴⁰, en el paraje de la Viña⁴¹, y en el valle de Siancas⁴². Su condición es doblemente periférica, ya que nace en un medio rural, y en una zona que en los albores del XVIII constituía plenamente la inestable frontera en estrecho y continuo contacto con la población indígena del Chaco. El área seguirá detentado esta condición durante gran parte del mencionado siglo, si bien en la década de 1750 comienza a consolidarse su ocupación mediante una expansión lenta hacia el este⁴³. Esa condición marginal fue también producto de que el culto resultara sostenido principalmente por los llamados sectores subalternos que integraban la población de este espacio, es decir, blancos pobres, indios, afroestizos y negros. Ya a principios del siglo XVIII, la devoción venía desarrollándose en una capilla que al parecer oficiaba de viceparroquia para la zona⁴⁴, y que estaba emplazada en la propiedad de la familia Fernández Pedrozo⁴⁵, dentro de los dominios de la estancia La Viña, nombre que se transfiere a la advocación. Según Toscano el fundo adquirió esta denominación cuando los propietarios plantaron las primeras cepas de vid, introducidas desde la ciudad de Esteco. El impulso al fervor tributado a esta virgen con advocación en la Candelaria provino de la heterogénea y móvil sociedad gestada en la frontera. Allí, posiblemente se fue conformando como un culto de rasgos idolátricos, con un control relajado desde la iglesia⁴⁶. En el “*Memorial de la devoción y culto que tributa esta ciudad a la Santísima Madre de Dios con el título de Candelaria en su Simulacro*” -que está incompleto y que según Toscano fue redactado con posterioridad a 1735 por el vicario de la matriz a solicitud del obispo Ceballos⁴⁷, pero que por los datos que incluye es más probable que

corresponda a la segunda mitad del XVIII-, se señala que al octavario de las festividades celebradas desde el 2 al 8 de febrero concurrían los *indios naturales*. Estos eran “*los que se esmeraban con gran fausto y magnificencia los días que tenían señalado, y ciertamente parece que esta Santísima Señora se agradaba mucho de las demostraciones de devoción que le manifestaban estos pobres; lo que no tiene duda es que en ellos, mas que en otros, se ha conservado constante esta devoción, y aun diremos con toda certeza que á ellos se debe en la mayor parte el culto fervoroso que hoy tiene en esta ciudad*”⁴⁸. Hacia el santuario se dirigían “*varias personas que iban a cumplir sus votos y promesas hechas á esta Santísima Madre por los beneficios recibidos de su mano, ó para impetrar los que se desean conseguir*”⁴⁹. Cuando en 1733 la capilla estaba reedificándose, el vicario Castellanos logró conseguir los aportes económicos de un devoto forastero español, pero por la falta de algunos elementos necesarios para continuar la obra envió a “*personas verídicas y de cristiano celo*” a pedir limosnas, las que se recolectaron en los “*extramuros*” de la ciudad o “*en lo mas inmediato de sus contornos*”⁵⁰. Estas denominaciones remitían a aquellos espacios intermedios a los tagaretes o cursos de agua que circundaban la ciudad, o bien a los inmediatamente contiguos a éstos⁵¹.

Propio de la vida en la frontera fue una intensa interacción social dada por los contactos entre la diversificada población de blancos pobres, afroestizos, negros e indígenas del chaco. Estas relaciones interétnicas adquirieron múltiples modalidades, desde las comerciales y laborales, hasta los enfrentamientos y los mestizajes culturales⁵². En este proceso, los espacios de sociabilidad de la frontera, el santuario, las estancias ganaderas y el fuerte, tuvieron en el caso de la Viña una injerencia de gran valor en la conformación de la devoción. El peso de tales “instituciones” se rebela en torno a los esfuerzos de traslado de la imagen y por ende del santuario. Es así que durante la primera mitad del XVIII, los dos intentos de mudanza generaron fricciones y dieron lugar a la externalización de ciertos intereses. La oposición provino siempre de parte de autoridades con asiento en la ciudad, del procurador en 1726 y del vicario de la matriz en 1733. Es posible inferir que las razones obedecieron a la importante afluencia de devotos que eran atraídos hacia el santuario, lo cual desembocaba en una disputa por absorber la mano de obra, ya sea para otro fundo como ocurrió en una primera ocasión por parte de un sacerdote; o más tarde cuando el conflicto se planteó entre el vicario Francisco Castellanos y el gobernador Armaza y Arregui en ocasión de la mudanza planeada por éste último hacia el fuerte de Cobos⁵³, ubicado a sólo tres leguas del santuario⁵⁴. En la primera situación el sacerdote Enrique Medina, cuyos padres habían arrendado la propiedad a principios de 1700, fue quien pretendió sacar la imagen y llevarla a un lugar opuesto, que le había adjudicado su madre como bien patrimonial para la recepción de sus órdenes. El desacuerdo de devotos y moradores dio lugar a la intervención del procurador de la ciudad, don Manuel García Fernández. Este último elevó un oficio al obispo Sarricolea solicitando disponga que la efigie no sea extraída de su residencia teniendo en cuenta la protección de los ataques indígenas que brinda a la estancia, a todo el paraje y a la ciudad; y que de concretarse “*se entibiará la general devoción que estad ciudad tiene á la milagrosa imagen y decaerá su culto y fiesta anual que se celebra con la decencia posible*”⁵⁵; pero el obispo ya había concedido previamente la autorización del traslado luego de recibir un informe del vicario con recomendación favorable⁵⁶. Efectuado el traspaso, se produjo al poco tiempo el fallecimiento del presbítero, suceso que se atribuyó a un castigo de la virgen, y luego del cual la efigie fue devuelta a su residencia habitual. En la circunstancia posterior, a principios de la década de 1730, el conflicto presentó los términos de un avasallamiento de la jurisdicción eclesiástica por parte del gobernador, que había tomado esta determinación

debido al “*desamparo y poco culto*” en que se hallaba el santuario⁵⁷; como asimismo del propietario de la estancia y patrón de la capilla, el sargento mayor don José Fernández, quien ejecutó las órdenes y declaró no cumplir lo dispuesto por el vicario mientras no mediara la disposición del gobernador, a quien había cedido la construcción⁵⁸. Ante la falta de respuesta a las quejas de Castellanos, éste recurrió al obispo denunciado la pausa impuesta en la edificación, el envío de los peones concertados hacia el fuerte para emprender allí la construcción de una capilla que albergara a la imagen, y la apropiación del ganado vacuno reunido como limosna y llevado para el mantenimiento del presidio⁵⁹. No dejaba de expresar sus preocupaciones por la decencia cristiana en ese lugar, dada la asistencia de mujeres a las romerías de la virgen y la presencia de los soldados que “*no son de los más cristianos sino de la gente más baladi*”⁶⁰. La contienda entre el vicario y el gobernador finalmente habría de resolverse con la intervención del obispo Ceballos que decidió a favor de la propuesta de Castellanos, por lo que la imagen y el santuario permanecieron en el sitio original⁶¹. Respecto a los reclamos que formulaba el vicario, no eran para nada intrascendentes, en cuanto al tema del ganado, Daniel Santamaría señala su importancia en la participación de los circuitos clandestinos de comercialización en la frontera y el valor que revestía en la dieta alimenticia de las poblaciones del chaco, especialmente en épocas de escasez crónica; si bien esto lo sostiene sobre todo para la segunda mitad del XVIII, es posible suponer que haya ocurrido de similar forma durante la primera parte de la centuria⁶². La preocupación por la conducta de los asistentes a las festividades tiene que ver con las características de la variopinta sociedad de la frontera: “mestizos o españoles acriollados, residentes en las enormes pasturas[...], criadores de ganado, agricultores ocasionales o contrabandistas, culturalmente desconectados de su prosapia española y sin más interés inmediato que su supervivencia”⁶³. Los críticos primeros veinte años del siglo XVIII y las incursiones militares al Chaco determinaron su radicación definitiva en la frontera como partidarios⁶⁴. A ellos se les suman los presidiarios enviados a los fuertes, delincuentes o vagabundos; destinados al trabajo militar o agropecuario. Estos constituían los “marginales” o “apóstatas” que transitaban la frontera⁶⁵, y que de hecho contaban con un mayor grado de libertad o autonomía de la que podían disfrutar los sectores populares de la ciudad. Podemos suponer que los peones concertados en la obra de edificación, los soldados del fuerte y los devotos de Nuestra Señora de la Viña, reiteradamente mencionados en la documentación, coinciden con los grupos indicados por Santamaría. En cuanto a las actividades productivas de esta población rural, en las fuentes no hay mayor información que la referencia a la ganadería y que el *pago* en el cual está instalada la capilla “*es el mas fértil*”⁶⁶. Efectivamente el valle de Siancas era uno de los valles templados de la jurisdicción de Salta, y formaba parte de una región con gran potencial económico como la frontera, la que hasta 1737-40 escapó al control de las autoridades coloniales⁶⁷. De qué manera influyeron estas actividades en las prácticas piadosas de la población rural es un aspecto que lamentablemente las fuentes citadas no permiten puntualizar, por lo que se requiere ahondar en otros documentos y profundizar el análisis en trabajos futuros. No obstante, la tarea de recolección de limosnas destinada a finalizar la construcción de la capilla puede remitirnos a las formas en que los devotos se relacionaban con las imágenes religiosas en el mundo rural. Barral ha realizado sugerentes interpretaciones respecto a esta labor en la campaña rioplatense, donde además de la extracción de excedentes constituyó un medio de difusión de cultos marianos locales, y “fundamentalmente una manera de manifestarse y reconocerse cristiano”⁶⁸. Además, seguramente existió una circulación de exvotos teniendo en cuenta el reconocimiento de milagrosa que envolvía a la Virgen de la Viña, pero de ellos nada dicen los testimonios, salvo que acudían varias personas a cumplir con votos y promesas por los beneficios que

habían recibido⁶⁹.

Hay otra cuestión central en juego que se relaciona con el problema de los ataques indígenas. Se trata de la importancia que progresivamente había ganado el santuario como “*escudo y defensa*” de la ciudad ante la invasión de los indios del chaco⁷⁰. En la documentación de 1726 se indica la relación entre “*la frontera del enemigo*” y las maravillas o milagros obrados en defensa de la ciudad por la Virgen de la Viña al librarla de las invasiones de los mocovíes, y el hecho de haber impedido que se repitieran los estragos cometidos en otras estancias. Estas alusiones se reiteran en 1733-34, destacándose no sólo la protección respecto a los indios, sino también “*que en cien años que tiene de fundación dicha capilla, no hay jurisdicción alguna de haber muerto el enemigo en dicho paraje ni haber hecho daño, como tampoco haberse ahogado en el río que se pasa para ir allá, un alma*”⁷¹. Aquí no podemos dejar de considerar la importancia “del milagro de protección” que da nacimiento al culto y el peso que adquiere la tradición oral en la construcción de esta imagen, la que por cierto da cuenta de la inestabilidad de la frontera y de la vulnerabilidad de la ciudad. Estas son plenamente palpables en los ataques acaecidos en 1735 a los fuertes de Balbuena, San José y Cobos⁷², y también a la estancia de la Viña; los últimos emplazados a pocas leguas del dominio urbano. Las embestidas implicaron la retracción de un espacio precariamente ocupado y nunca efectivamente controlado. La situación alcanzó matices tan preocupantes que incluso los vecinos del paraje de la Isla en el valle de Lerma, se vieron obligados a abandonar sus propiedades⁷³. Al parecer en esa oportunidad la capilla fue incendiada⁷⁴, como así también, de acuerdo a Filiberto de Mena, en el ataque, la imagen resultó flechada por los indígenas en la mejilla derecha y su garganta degollada, mientras que el niño que sostenía la efigie fue sustraído⁷⁵. A principios del decenio de 1760, otro componente de la tradición lo constituye la intervención jesuita a través del rescate de la figura del niño por parte del padre misionero Josef Yobí en 1763. Este último consiguió que la india que lo tenía en su poder, la cual era en realidad una cautiva de los abipones tomada en un ataque a Santa Fe, se lo restituyera a cambio de unas varas de ropas⁷⁶. La enunciación de estos pintorescos detalles nos permite destacar algunas cuestiones. Resulta llamativo para la primera mitad de siglo, la ausencia de mención de las otras instituciones que también estaban actuando en la frontera, las misiones, las cuales igualmente oficiaban como antemurales frente a los avances de los indígenas. Por otro lado, observamos que en la segunda porción de la centuria, la tradición del ataque a la capilla y de las heridas provocadas a la imagen, está plenamente elaborada. Si bien el santuario ya no formaba parte de la vida de la frontera al haberse trasladado al sur de la traza urbana, no había desaparecido la preocupación por el indio, aún cuando los avances españoles hacia el chaco por medio de expediciones, de la instalación de reducciones, fuertes y estancias se intensificaron durante las gobernaciones de Martínez de Tineo, Matorras y Arias⁷⁷. En este contexto se inscriben el discurso de Filiberto de Mena y su relato del rescate, documento escrito por orden de Matorras y producto de la participación de su autor en una expedición del año 1764⁷⁸.

Mientras observamos que sobre todo entre la población rural se encuentran los devotos de la Virgen de la Viña, los habitantes de la ciudad enfrentarán el problema de la amenaza indígena durante la década de 1730 apelando a otro intercesor, el Glorioso Apóstol San Francisco Javier, quien es jurado por el cabildo en marzo de 1736, como “*Abogado y protector de la guerra pendiente contra los Barbaros Infieles*”⁷⁹. Su festividad se fija para el 3 de diciembre, “*para todos los españoles que se hallaren dentro de los limites y terminos de esta dicha Ciudad, y no mas sin que se entienda ser*

comprendidos los que estubiesen fuera de ella"⁸⁰. La última expresión alude evidentemente al multiétnico grupo que habitaba la frontera, el cual incluía tanto a sujetos de los que se podía esperar mantuviesen contactos con el enemigo, como a los indios no sometidos, causantes de la desolación. De acuerdo a las intensiones del obispo Ceballos, será este santo quien lleve a los españoles (ya se trate de "*vecinos, moradores*" o simples "*habitantes, de cualquier estado, dignidad, privilegio y condición*") al triunfo sobre la ferocidad de los indígenas que intentan el exterminio de la ciudad⁸¹. El fervor a este santo está también ligado a la Compañía de Jesús, en tanto San Francisco Javier era un sacerdote jesuita que ostentaba una sólida trayectoria en la prédica del evangelio entre los infieles en África y en el sur de la India⁸². Durante las generales rogativas, la procesión en su honor daba inicio y culminaba en la iglesia de la orden de San Ignacio⁸³. De esta manera nos hallamos ante dos devociones con iguales finalidades de protección para entornos diferenciados, la ciudad y la frontera, y consecuentemente con distinto grado de integración social. Desde los sectores dirigentes urbanos hay una necesidad explícita de distinguirse del otro, que desde su visión, por propia voluntad no profesa la fe cristiana. En este proceso de construcción identitaria, la lucha contra el indígena estará gravitando con particular peso durante gran parte del siglo XVIII, sobre todo en el intervalo de 1732-35 cuando los levantamientos indígenas avanzaron peligrosamente más allá de los umbrales del chaco⁸⁴. Mientras la devoción de San Francisco Javier se presentaba paradójicamente excluyente de todo lo no español que pudiera amenazar la integridad física y moral de la ciudad y sus habitantes, la de la Viña daba cuenta de una apertura social y geográfica más extensa.

El devenir del culto de la Viña en el medio urbano no se distanció de sus orígenes periféricos. Ya mudado el santuario a la ciudad en el año de 1762, de acuerdo a las aseveraciones de Filiberto de Mena⁸⁵, su ubicación se encontraría en los extramuros, hacia el sur de la traza de urbana. Fue allí donde se verificó un crecimiento del área ocupada entre 1750-69 con transferencias de solares, y su intensificación a partir de 1770, a través del parcelamiento y venta de tierras que llevó adelante el Convento San Francisco⁸⁶. Ello coincidió con un crecimiento poblacional sostenido por el ingreso de indígenas altoperuanos⁸⁷, como así también por un importante mestizaje entre las denominadas castas⁸⁸. El santuario adquiere una notoriedad que se hace evidente en la denominación de "La Viña" que reconoce desde 1770 el área bajo su influencia⁸⁹. ¿Quiénes están participando de la veneración a la virgen en este nuevo destino? Teniendo en cuenta que esta zona sur de reciente ocupación fue atrayendo principalmente habitantes de extracción popular, estableciéndose allí españoles pobres, mulatos, negros libres e indios⁹⁰, es de suponer que fueron éstos los que esencialmente conformaron el variado grupo devoto de la Viña. Son elocuentes de la piedad profesada a esta advocación, las intensiones expresadas de imposición de capellanías⁹¹. Es el caso de Juan Antonio del Nogal, quien en 1766 deja consignada en su testamento, una capellanía de misas rezadas en la capilla de la Viña⁹². Otro ejemplo lo proporciona el comerciante español, Manuel Martínez, el cual en 1770 manda ser enterrado al pie del altar del Señor de la Viña, como así también la fundación de una capellanía destinada para la ampliación del santuario que tenía como capellán al Dr. Miguel Alonso de Vizura⁹³, cuya familia había accedido a solares en el área⁹⁴. Hacia mediados de la década de 1790, la concurrencia "*de feligreses que oyen Misa desde la calle*" es significativa pues el mayordomo, Enrique Paez, se encuentra reclamando la cantidad de los 2000 pesos donados por Manuel Martínez para la edificación de la capilla, los que se habían depositados en las Temporalidades⁹⁵. Los datos insinúan que mientras que el culto atrae devotos de extracción popular, a su sostenimiento económico están

aportando sujetos provenientes del sector blanco español, pero que no pertenecen a la elite. Las largas tramitaciones que debe realizar el mayordomo para cobrar lo adeudado⁹⁶, dejan en evidencia el desinterés del obispo por contribuir con esta devoción.

El culto a la Virgen de las Lágrimas

A fines de la década de 1740 acontece en la ciudad, un nuevo suceso relacionado con la virgen y rodeado también de un halo sobrenatural⁹⁷ en un momento en el que la población estaba sufriendo algunos casos de sarampión. Esta vez el “suceso milagroso” tuvo lugar en las instalaciones del Colegio de la Compañía de Jesús, y dio inicio a la devoción de la Virgen de las Lágrimas, así denominada por el sudor y lágrimas “prodigiosas”, que durante tres días (4, 5 y 6 de agosto de 1749) estuvo vertiendo una imagen pintada de la Inmaculada Concepción, cuya copia la había realizado un sacerdote local a partir de otra existente en el Colegio de Córdoba. El hecho quedó documentado en un conjunto de fuentes que integran el *Tratado de una Imagen de Maria Santísima que echo lágrimas en un aposento del Colegio de Padres Jesuitas Expatriados y en Salta se le hace fiesta con el título de “Lágrimas de Maria Santísima”*⁹⁸. La estampa, pintada al óleo y forrada con bretaña, pertenecía a uno de los padres, Juan de Arisaga, quien fue el primero en advertir el extraordinario acontecimiento. Este generó admiración y dio lugar a una intensa circulación de personajes del cabildo, del clero de la matriz y el gobernador hacia el colegio para presenciar el “*extraño, sobrenatural y milagroso suceso, del sudor y lágrimas que se reconoció en una imagen de la Santísima Virgen Nuestra Señora*”⁹⁹. Las reacciones posteriores frente al evento siguieron un cuidadoso protocolo de acciones encaminadas a eliminar en primer lugar cualquier posibilidad de explicación por causas naturales a través de la corroboración de ausencia de humedad en los espacios contiguos a la estampa y la consulta de expertos en cuestiones de pinturas, se recurrió para ello al presbítero de la matriz, el estatuero y pintor Gabriel Gutiérrez. Descartadas éstas, el paso siguiente fue la convocatoria de testigos idóneos, no pertenecientes a los dominios del colegio, que pudieran certificar lo ocurrido. Así desfilaron por los pasillos de la casa jesuita el cura rector de la matriz y otros clérigos, los alcaldes ordinarios de primer y segundo voto, Agustín Castellanos y Domingo de Isasmendi, y demás miembros del cabildo. No se encontró tanta predisposición por parte del gobernador Espinoza de los Monteros, quien se hallaba enfermo. Pero ante la insistencia del padre rector del colegio, que adquirió la forma de una presión sutilmente reiterada debido a que no podía faltar “*un testigo tan autorizado y superior de toda excepción para autenticar este suceso con la mayor solemnidad*”, el gobernador acudió a fin de “*contribuir a la gloria de esta Soberana Señora*”¹⁰⁰. La asistencia al colegio de la máxima autoridad local refrendaba una devoción que sin lugar a dudas contribuía al prestigio de la congregación y respondía a los intereses de los padres.

Serán estos sectores claramente identificables con la orden jesuita quienes obrarán para lograr el reconocimiento del reciente fervor en una ciudad que ha recibido ya otras expresiones de protección y amor de la virgen, como lo acontecido en los temblores de 1692, circunstancia a partir de la cual comienza a elaborarse esa noción de ciudad elegida para ser salvada y perdonada¹⁰¹. Los actores son explícitamente conscientes de ella, sobre todo el padre rector de la Compañía, Pedro Lizoain, de importante injerencia durante los sucesos y quien formula el informe de lo acontecido. Ahora bien, de acuerdo a sus consideraciones, de las manifestaciones locales de la Virgen, es el caso del colegio el que reviste “*la mayor señal de que ha anidado aquí la mano de Dios y la intersección de Nuestra Señora la Virgen María*”¹⁰². Este empeño por detentar manifestaciones de una

relevancia nada despreciable, estaría dando cuenta de un accionar tendiente a reafirmar espacios ganados en la sociedad y sus expresiones religiosas¹⁰³. En este sentido, la Virgen de las Lágrimas fue el proyecto más exitoso de establecimiento de una devoción propia por parte de la orden en el espacio local dada su aceptación inmediata en los grupos de poder. Sin embargo, tenemos conocimiento sobre un intento previo en torno al fervor del Dulcísimo Nombre de María, el cual logró el reconocimiento episcopal como abogada del Colegio de la Compañía el 1º de octubre de 1692¹⁰⁴. Días después, la festividad también fue validada en la misma ocasión en que se instauró el patronato de la Virgen del Milagro para la ciudad, durante la sesión capitular del 13 de octubre de ese año¹⁰⁵; y al parecer gozó de la asignación de 50 pesos destinados para su fiesta¹⁰⁶. Su institución como devoción paralela se justificó a partir del hecho de que los temblores de setiembre habían ocurrido en la víspera de su fiesta. Igualmente, los padres lograron mantener una vinculación más directa con “el Milagro” a través de otra imagen de la matriz, un Cristo Crucificado, al que reivindicaron como partícipe en la salvación de la ciudad¹⁰⁷. No obstante, a pesar de este intento y de otros que trataron de obtener el reconocimiento público de la participación de esta imagen en la salvación de Salta, por lo menos hasta fines del siglo XVIII, fue la virgen en su representación perteneciente a la iglesia matriz la referente del milagro¹⁰⁸.

La implementación de este tipo de estrategias le abría a la Compañía posibilidades concretas de influir ideológicamente en la sociedad local mediante la difusión de determinadas prácticas piadosas, al tiempo que éstas últimas contribuían a robustecer el prestigio social del cual gozaba la congregación. Las relaciones con familias prominentes y su inserción en las redes de poder se evidencian en las gestiones inmediatas para obtener el reconocimiento de la devoción por parte de la iglesia. Es así que en el caso de las Lágrimas, el cabildo levanta por cuenta propia informaciones de lo sucedido, y prontamente solicita en un exhorto (firmado por Domingo de Isasmendi, Agustín Castellanos, José Cabrera y José Burela, los tres primeros miembros reconocidos de la elite salteña¹⁰⁹) las certificaciones al rector del colegio y demás sacerdotes que presenciaron los acontecimientos¹¹⁰. A esta actuación se superpone lo obrado por el clero secular a través del cura rector de la matriz, Dr. Francisco Ruiz, comisionado por el obispo Argandoña como juez privativo para tomar declaraciones del suceso que había sido calificado desde un inicio como sobrenatural¹¹¹. Con un gobernador nuevo en el mando, la imagen habrá de repetir la experiencia, en consecuencia tenemos que el coronel Juan Victorino Martínez de Tineo certifica una posterior manifestación de sudor y lágrimas que tiene lugar entre los días 5, 6 y 7 de octubre del mismo año¹¹². Distinguido integrante de la elite local y uno de los hacendados más importantes¹¹³, Martínez de Tineo llegará varios años después a la presidencia de la Audiencia de Charcas gracias a las influencias políticas de los jesuitas¹¹⁴. El reconocimiento del suceso como milagroso y la aprobación oficial de la devoción por parte del obispo fueron casi inmediatos, obteniéndose a fines del referido año y fijándose el día 4 de agosto para su celebración, tampoco faltaron las concesiones de los 40 días de indulgencia para aquellas personas que visitaren la imagen. Todo lo obrado tuvo la intención expresa de fomentar el novísimo fervor¹¹⁵ y, la festividad de la Virgen de las Lágrimas fue ratificada con el correr de los años. En 1751 el cabildo la instaura como fiesta de tabla en carácter de perpetuidad, obligándose a contribuir con una cantidad de veinticuatro velas para el altar mayor donde se hallaba la pintura, y la asignación de cincuenta pesos para celebrar su fiesta; lo actuado contó con el beneplácito del gobernador¹¹⁶, cargo que todavía ocupaba Martínez de Tineo. Podemos decir que la orden se encuentra en su mejor momento. No sólo se desenvuelve activamente en la ciudad,

donde cuenta con un reconocimiento significativo, también participa en la expansión de la frontera. Martínez de Tineo es precisamente uno de los gobernadores que lleva adelante esta empresa. En 1751 entrega a los padres de la orden las misiones de Balbuena y Miraflores, que vuelven a ser repobladas, instalándolos asimismo en otras nuevas, fundadas en esta ocasión¹¹⁷. Esta participación destacada en la tarea misional perdurará en los años siguientes¹¹⁸. Pero las circunstancias tan favorables habrán de modificarse más tarde, en una coyuntura adversa para la Compañía, producto de una presencia más acentuada de la corona a través de un mayor control y de la implementación de una serie de medidas entre las que se encuentra la expulsión de la orden de los territorios imperiales en 1767. La disposición tuvo repercusiones de importancia a nivel regional, pues dio lugar a la organización de un movimiento que reunió a vecinos de Córdoba, Jujuy y Salta en contra del gobernador que concretó la disposición real, y acentuó las disputas entre las familias que mantenían una vinculación mayor con los padres y aquellas que se beneficiaron con la expulsión¹¹⁹. En cuanto a la situación de las devociones de origen jesuitas luego del destierro, una posible pista nos la proporciona el Reglamento interino para el manejo y distribución del Ramo de Propios, elaborado a fines de la centuria, cuando desde la administración borbónica se avanza entre otras cosas, en la subordinación del cabildo en materia financiera¹²⁰. A partir de entonces las cantidades asignadas para la celebración de las fiestas religiosas son uniformadas, con la asignación de montos fijos y con mayordomos encargados de organizarlas¹²¹. Las festividades jesuitas que tenían el carácter de votivas continuarán recibiendo la contribución del ayuntamiento por una suma fija de 30 pesos, pero solo cuando no hubiera devotos que voluntariamente las celebraran. Otra modificación respecto a las Lágrimas fue el desplazamiento de su festividad para octubre¹²², posiblemente porque en este mes había ocurrido la segunda manifestación de lágrimas y sudor.

En el caso de la devoción de las Lágrimas se repiten las circunstancias de los orígenes atribuibles a la voluntad divina en un marco de dificultades que podríamos calificar de índole social; ya no se trata de un terremoto o de ataques indígenas sino que, de acuerdo a lo enunciado en la documentación, esta vez la ciudad se ve aquejada por algunos casos de sarampión¹²³. En la sociedad colonial, la religión impregna todos los aspectos de la vida y por lo tanto modela las formas de actuar y de interpretar la realidad que tienen sus miembros, de allí que ante la presencia de problemas de trascendencia social se recurra a los medios provistos por ella en busca de alivio. Por otro lado, la religiosidad barroca también canalizó las rivalidades locales, donde las intrincadas luchas por el poder y la ostentación del prestigio convirtieron a santos y a vírgenes con especiales atributos en uno de los recursos preferidos para reafirmar la posición y el control social. En este aspecto, el accionar de la Compañía de Jesús como una activa promotora de devociones, es un claro ejemplo de ello. En un contexto de religiosidad de rasgos barrocos, las manifestaciones divinas no eran para nada extraordinarias en la vida cotidiana¹²⁴. En más de una oportunidad los ignacianos demostraron estar bastante habituados a ellas, fue así que imágenes y pinturas de la Virgen, de Cristo y de San Ignacio exhibieron fenómenos de naturaleza “sobrenatural” en el Colegio de Santa Fe y en algunas reducciones durante la década del '30 del siglo XVII¹²⁵. Casualmente, en 1626, en el colegio de Santa Fe, ocurría un caso con las mismas características que más tardíamente habrían de acontecer en Salta. De un lienzo de la Pura Concepción, pintado por un sacerdote del mismo lugar, brotó sudor durante varias semanas, por lo que luego recibió la designación de Nuestra Señora de los Milagros¹²⁶. Como se puede observar, las coincidencias con Santa Fe en las dos situaciones sobrenaturales acontecidas en Salta, una en cuanto al nombre, Virgen del Milagro, y la otra

con respecto a detalles idénticos, Virgen de las Lágrimas, son más que sugerentes. Rasgos como estos y otros vinculados a las apariciones y manifestaciones de imágenes del panteón cristiano, se presentaron repetidamente a lo largo de Europa y de América, y forman parte de lo que algunos estudiosos denominaron como “leyendas piadosas”,¹²⁷. Tenemos entonces que “de las Lágrimas” y “del Milagro” parecen ser denominaciones de preferencia para los jesuitas, Vargas Ugarte también registra casos como éstos en otras zonas americanas, tales como Nuestra Señora del Milagro de Cartagena y Nuestra Señora de las Lágrimas o del Aviso en Lima¹²⁸.

El culto a la Virgen de Nieva

El establecimiento de esta advocación mariana data de las postrimerías del siglo XVIII. En sus inicios aflora más bien como un tipo de devoción particular traída desde la península. Fueron el primer gobernador intendente de Salta del Tucumán, Andrés Mestre, y el cabildo quienes instaron, a principios de 1787 a celebrar un novenario de misas cantadas en la iglesia matriz en honor a esta virgen¹²⁹. Sus impulsores fundamentaron que la misma brindaba protección ante el peligro de las descargas eléctricas, circunstancia que había adquirido notoriedad por unos incidentes de decesos ocurridos en los últimos meses del año anterior. La ausencia de nuevos episodios de este tipo incentivó la decisión de mantener la festividad, con novenario y procesión todos los 20 de noviembre de cada año¹³⁰. De nuevo fue el gobernador quien consideró la conveniencia de celebrarla perpetuamente, como se practicaba en varias ciudades de España. El culto recibió otro aliciente de uno de sus devotos, el comerciante español de efectos de Castilla Juan Nadal y Guarda, quien hizo traer desde la península una réplica de la imagen existente en el convento dominico de la Villa de Santa María de Nieva. De acuerdo a una relación escrita en 1793 por el gobernador Ramón García de León y Pizarro¹³¹, el arribo de la imagen en el año 1789 reunió para su recibimiento a las congregaciones religiosas de franciscanos y mercedarios, al clero y al cabildo, en una procesión con importante concurrencia. Luego de ser depositada en la iglesia del Convento San Francisco, la efigie fue donada por su propietario a esta comunidad. Asimismo, en la mencionada relación, el gobernador solicitó al obispo el asentimiento para celebrar la devoción de Nieva, cuya confirmación fue finalmente concedida.

Similares pasos se siguieron en otra capital de intendencia, la ciudad de Córdoba, cuando en 1795 el entonces gobernador, marqués de Sobremonte, y el cabildo, acordaron efectuar festividad a esta advocación de la virgen, y luego demandaron la anuencia del obispo Moscoso¹³². Respecto a Salta, no se verificaron otros impulsos al fervor provenientes de los grupos de poder con arraigo local. No hemos encontrado registros de actuaciones posteriores por parte del cabildo ni de los grupos religiosos para erigirla en “especial abogada”, como tampoco para integrarla al conjunto de fiestas de tabla con la condición de asistencia y cooperación económica obligatoria. Desconocemos si lo mismo sucedió en Córdoba, pero resulta más que interesante que en ambas capitales de las recientes jurisdicciones creadas en 1783 se lleven a cabo sendas tentativas de imposición por parte de sus autoridades. En parte ello probablemente esté indicando que la institución de este culto en particular formó parte de las estrategias delineadas por la nueva política borbónica y cristalizadas a través de sus funcionarios locales, para avanzar igualmente en el ámbito de las prácticas religiosas con intervenciones concretas y un control mayor frente a la importancia que habían ganado otras veneraciones más representativas de los intereses particulares de los lugareños. Ello fue posible recurriendo a la implantación de devociones

que resultaban más cercanas a los sentimientos e identificación de la población española de origen peninsular.

Por otro lado, es también a fines de la centuria cuando se divisa la presencia de una ilustración católica que cuestiona los fundamentos del culto del Milagro¹³³, en tanto éste último era característico de las manifestaciones de una piedad religiosa esencialmente barroca, por los rasgos festivos y profusos presentes en su celebración, pero que además se identificaba con parte de la elite que había estado vinculada a la Compañía de Jesús¹³⁴. Si bien se trató de una elaboración intelectual de origen franciscano que no superó las instancias de mero alegato, revela las acciones tendientes a encauzar las prácticas piadosas dentro de los nuevos cánones de expresión de una religiosidad cristiana, que se pretende sea más recatada e interiorizada¹³⁵, y si se quiere también más racional ya que su anónimo autor denota la intensión de distinguir entre milagros verdaderos y simples supersticiones, aspecto que está presente en el conjunto de ideas postuladas por la llamada “ilustración católica”¹³⁶. Por su parte, el fervor hacia la Virgen de Nieva aparece asociado al grupo español, cuya importancia numérica venía creciendo a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII con la afluencia de burócratas y comerciantes. La situación de Nadal y Guarda resulta representativa de los españoles que consiguieron insertarse en la elite. Integrante del cabildo en varias oportunidades, como regidor (en los años de 1791, 1799 y 1800), y como alcalde de segundo y primer voto (en 1796 y 1809, respectivamente)¹³⁷, se encuentra formando parte del grupo estrechamente ligado a la administración borbónica¹³⁸.

En esta tendencia hacia la oficialización de un culto evidentemente español por parte de las autoridades representativas de la nueva corriente, nos interesa señalar algunos aspectos. A partir de la escasa receptividad que esta devoción obtuvo en las conciencias y fervores locales, se hace evidente que el proyecto de la ilustración en cuanto a fomentar una piedad aún enfrentó serios obstáculos para irrumpir en las manifestaciones religiosas e influir sobre los imaginarios colectivos, nutridos durante bastante tiempo por una piedad barroca. Roberto Di Stefano señala pervivencias propias de esta religiosidad en Buenos Aires a principios del siglo XIX¹³⁹, y en Salta, la celebración del Milagro continúa con sus rasgos festivos, cargada de color y sensualidad, aún en los albores de la centuria que sigue¹⁴⁰. En segundo lugar vale considerar hasta que punto esta tendencia involucró también un proceso de conformación de identidades, en el cual la religiosidad contribuyó a apuntalar las definiciones políticas, sobre todo a partir de una abierta adhesión a determinados cultos por parte de ciertos miembros de la elite. Por otra parte, las devociones y festividades religiosas también pudieron canalizar las rivalidades existentes entre los grupos privilegiados por el control y la exteriorización del poder y del status social. Sabemos que en la segunda mitad del XVIII la actuación de las autoridades borbónicas en el ámbito local dio lugar a nuevas conflictividades entre los sectores de la elite local y los funcionarios reales, “pues estarán en juego[...] posiciones consolidadas a lo largo de la colonia y que no admitirán recortes provenientes de la Corona”¹⁴¹. El análisis de Marchionni sobre el accionar del cabildo demuestra que las adhesiones de los grupos de poder a la reforma estuvieron lejos de ser unánimes, y que los alineamientos y apoyos políticos a una facción u otra se modificaron en más de una oportunidad. Finalmente, también nos permite apreciar el recambio en cuanto a esos espacios de dominio mediante la actuación de la comunidad franciscana en varias esferas de influencia. Luego de la expulsión de los jesuitas será este grupo el que asuma las directrices en los ámbitos de la educación¹⁴² y el control de las misiones¹⁴³. Respecto a las expresiones religiosas en Salta, según lo plantea Sara Mata, se vislumbra que las familias que lograron ascender

socialmente en el siglo XVIII aparecen vinculadas a la Tercera Orden Franciscana¹⁴⁴.

Devociones, sociedad y poder: consideraciones finales

El tratamiento de estas expresiones concretas de la religiosidad de Salta en sus tiempos coloniales, nos ha posibilitado examinar en los escenarios urbano y rural, las imbricaciones existentes entre el origen y desarrollo de las devociones marianas y algunos de los procesos sociales, políticos y económicos acaecidos en el siglo XVIII, como así también en el juego de las relaciones interétnicas. El estudio de la religiosidad y sus formas de expresión no revela únicamente los imaginarios, también deja vislumbrar las relaciones de poder en tanto éstas manifestaciones canalizan conflictividades, permiten la construcción de cultos distintos, como así también la configuración de identidades y percepciones diferentes a partir de la adhesión abierta a algunos de ellos frente a los otros que integran grupos opuestos, mantienen intereses divergentes o son ajenos a la fe religiosa.

A manera de epílogo, nos permitimos enunciar escuetamente algunos aspectos que percibimos como relevantes. La diferenciación entre las devociones con trascendencia local y aquella devoción implantada nos ha posibilitado dar cuenta de dos momentos políticos notoriamente reconocibles. Asimismo, una devoción jesuita como las Lágrimas aparecida en la primera mitad del XVIII, o aquella vinculada a la nueva administración borbónica como la de Nieva en el ocaso de la centuria, se constituyen en representativas de la elite. Ambas son empleadas como formas legítimas de presencia social y de afirmación del prestigio poseído. La devoción de las Lágrimas descubre nítidamente el grado de profundidad en cuanto a la influencia social e ideológica que logró construir la Compañía de Jesús. A su vez, la de Nieva permitió la incorporación entre las prácticas piadosas públicas ya instauradas, de los sentimientos religiosos de esos actores más recientemente integrados a las filas de la elite, funcionarios reales y comerciantes españoles. A pesar de ello, no conseguirá recrear una aceptación generalizada entre la población local. La situación se modifica al revisar el caso de la Viña, fervor cuyas raíces residen en una zona rural y de frontera, y que irá cimentándose desde la base de la pirámide social. Tal vez será precisamente debido a ello que conseguirá reunir adhesiones arraigadas en grupos étnicamente diversos y alcanzar en la ciudad una persistencia temporal mayor, si bien continuará manteniendo una ubicación marginal en la jerarquía social y religiosa.

Finalmente, las circunstancias variadas que rodean la conformación de estos cultos atestiguan el predominio de una religiosidad barroca, que continuará latente largo tiempo. Todas ellas responden a necesidades concretas de la comunidad, para las cuales, de acuerdo al imaginario social imperante, la religiosidad brinda los medios más eficaces de solución. Aún la devoción de Nieva que aparece en una época de “sensibilidad” distinta no se aparta de esta manera de entender la piedad, al contrario esa mediación es el elemento que posibilita y justifica su implantación en el escenario local. Entonces, en ese intento de la corona y la iglesia en cuanto a difundir una piedad ilustrada a fines del siglo XVIII y principios del XIX¹⁴⁵, los mismos agentes encargados de llevar la empresa a cabo terminaron recurriendo a una forma típicamente barroca como estrategia para asegurar su participación social y devota.

Citas y notas

¹ Forma parte del Proyecto PIP 02796-CONICET y 941-CIUNSa. Agradecemos a la Dra. Sara Mata la paciente lectura de este escrito y los comentarios realizados.

² Egido, Teófanos: "Religiosidad "popular" y cortes tradicionales de Castilla", en Alvarez Santaló, C.-Buxó, M.-Rodríguez Becerra, S. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, Anthropos, Madrid, 1989, pp. 96-110.

³ Lafaye, Jacques: "Libro III: Guadalupe o la nueva epifanía-Santa María y Tonantzin", en *De Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de una conciencia nacional mexicana*, FCE, México, 1977, pp. 301-327.

⁴ Lafaye, Jacques: "Libro III: Guadalupe...", op. cit.

⁵ Gruzinski, Serge: "Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización", en Carmagnani, M.-Hernández Chávez, A.- Romano, R. (coords.): *Para una historia de América I*, FCE, México, 1999, pp. 498-567.

⁶ Siguiendo esta perspectiva, resulta de gran valor teórico y metodológico la compilación *La religiosidad popular*, editada en España en 1989, la misma reúne tres tomos en los cuales los fenómenos religiosos son abordados en sus diversas dimensiones a partir de una propuesta multidisciplinaria (Alvarez Santaló, C.-Buxó, M.-Rodríguez Becerra, S. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo I: Antropología e Historia, II: Vida y muerte. La imaginación religiosa, III: Hermandades, romerías y santuarios, Anthropos, Madrid, 1989.)

⁷ Buxó I Rey, María: "Introducción", en Alvarez Alvarez Santaló, C.-Buxó, M.-Rodríguez Becerra, S. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, pp. 7-13, op. cit.

⁸ Buxó I Rey, María: "Introducción", p. 8, op. cit.

⁹ Buxó I Rey, María: "Introducción", p. 10, op. cit.

¹⁰ Buxó I Rey, María: "Introducción", p. 9, op. cit.

¹¹ Sánchez Lora, José: "Claves mágicas de la religiosidad barroca" en Alvarez Alvarez Santaló, C.-Buxó, M.-Rodríguez Becerra, S. (coords.) *La religiosidad popular*, Tomo II, pp. 125-145, op. cit.

¹² Lafaye, Jacques: *De Quetzalcóatl y Guadalupe...*, op. cit.; Brading, David: *La virgen de Guadalupe. Memoria y tradición*, Taurus, México, 2002; Nebel, Richard: *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México.

¹³ Fogelman, Patricia: "Elite colonial y participación religiosa en Luján a fines del período colonial. La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario", en *Cuadernos de Historia Regional*, N° 20-21, Universidad Nacional de Luján, 2000, pp. 103-124; "Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial", en *Andes*, N° 11, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, 2000, pp. 179-207.

¹⁴ Fogelman, Patricia: "Simulacros de la virgen y refracciones del culto mariano en el Río de la Plata colonial", en *FAROL. Artes, Arquitectura*, Design. N° 4, Vitória-ES, Brasil, 2004.

¹⁵ Barral, María: "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, N° 18, Universidad de Buenos Aires, 1998, pp. 07-33.

¹⁶ Toscano, Julián: *Historia de las Imágenes del Señor y de la de Nuestra Señora del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*, Peuser, Buenos Aires, 1901; y *El primitivo obispado del Tucumán y la iglesia de Salta*, Imprenta Biedma e Hijo, Buenos Aires, 1906.

¹⁷ Vergara, Miguel Angel: *Compendio de la Historia del Milagro de Salta*, Imprenta de la Provincia, Salta, 1977.

¹⁸ Mata de López, Sara: *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Diputación de Sevilla, España, 2001.

¹⁹ Marchionni, Marcelo: *El poder político en Salta a fines del período colonial*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Salta, Inédita, Salta, 1997.

²⁰ Caretta, Gabriela: *Las capellanías colativas en Salta a fines del período colonial. Clero, familia, propiedad y crédito eclesiástico*, Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Salta, Inédita, Salta, 1997; Zacca, Isabel: "Matrimonio y mestizaje entre los indios, negros y afroestizos en la ciudad de Salta (1766-1800)", en *Andes*, N° 8, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, Salta, 1997, pp. 243-259.

²¹ Mata de López, Sara: "Los fundadores del Tucumán", Mimeo, 1993.

²² Santamaría, Daniel: "Mercaderes, tenderos y prestamistas. La mercantilización de la economía jujeña (1690-1739)", en *Anuario del IEHS*, N° 14, Universidad Nacional del Centro, Tandil, 1994, pp. 437-469.

²³ Mata de López, Sara et al: "La sociedad urbana de Salta a fines del período colonial", en *Cuadernos de Humanidades*, N° 8, Universidad Nacional de Salta, Salta, 1996, pp. 216.

²⁴ Mata de López, Sara: "Salta en el período colonial", en *Tierra y poder...*, op. cit, pp. 27-57.

²⁵ Mata de López, Sara et al: "La sociedad urbana...", op. cit.

²⁶ Mata de López, Sara: "Consideraciones acerca de la mano de obra rural en la jurisdicción de Salta a fines del siglo XVIII", en *Andes*, N° 6, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, Salta, 1994, pp. 79-88.

-
- ²⁷ Mata de López, Sara et al: “La sociedad urbana...”, op. cit.
- ²⁸ Zacca, Isabel: “Matrimonio y mestizaje...”, op. cit.
- ²⁹ Mata de López, Sara: “Los señores de la tierra. Riqueza, status y poder”, en *Tierra y poder...*, op. cit., pp. 181-243.
- ³⁰ Archivo y Biblioteca Históricas de Salta (en adelante ABHS), Actas Capitulares de Salta, Carp. N° 9, Caja 10, 1784, “Fiestas de tabla y votivas a las que está obligado a asistir el Cabildo”.
- ³¹ Vargas Ugarte, Rubén S. J.: “Libro 1°: Influencia de María en la evangelización de América y desarrollo de su culto desde el descubrimiento hasta nuestros días-Cap. XIV”, en *Historia Del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Ed. Huarpes, Buenos Aires, 1947, pp. 138-151.
- ³² Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Sala VII, Documento 307, “Voto y juramento que celebró esta Ciudad de Salta, sobre venerar y defender el Ministerio de la Inmaculada Concepción de la Madre de Jesus Christo, año de 1658”. La documentación proveniente de este archivo fue gentilmente cedida por la Dra. Sara Mata, a quien agradecemos.
- ³³ Anrup, Roland: “María en la imaginaria cristiana”, en Medina, Gabriela (ed.), *América Latina: ¿y las mujeres qué?*. (Workshop-Seminario de Investigación nórdica sobre la mujer de América Latina, mayo, 1997), Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, Suecia, 1998, pp. 85-103.
- ³⁴ Chaile, Telma: “Identidad y religiosidad en la colonia. El culto del Milagro en Salta”, en Suárez, Teresa y Areces, Nidia (comps.): *Enfoques regionales sobre problemas históricos*, Colección CÁTEDRA, Centro de Publicación de la Universidad Nacional del Litoral, 2004. En prensa.
- ³⁵ Concesiones de gracias espirituales de los ilustrísimos Obispos Argandoña y Moscoso, Córdoba, 23 de abril de 1761 y 7 de diciembre de 1789. Incluido en Toscano, Julián: “Apéndice I”, en *Historia de las Imágenes...*, op. cit., pp. 330-333.
- ³⁶ Fogelman, Patricia: “Simulacros de la virgen...”, op. cit.
- ³⁷ Este importante conjunto de documentos se halla incorporado en el trabajo de Toscano, *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta* (Cfr. El capítulo “La Virgen de la Viña”, pp. 252-296).
- ³⁸ Oficio del Procurador de la ciudad de Salta Manuel García Fernández al Obispo Sarricolea (sin fecha, Toscano lo atribuye a 1726), en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., p. 259.
- ³⁹ Auto del Vicario Castellanos, Salta, 2 de noviembre de 1733, en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 262.
- ⁴⁰ Informe del Vicario Castellanos al Obispo, Salta, 13 de noviembre de 1733, en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 266-268.
- ⁴¹ Carta del Gobernador Armaza y Arregui al Obispo Ceballos, Salta, 12 de noviembre de 1733; en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 270-271.
- ⁴² Cfr. Mapa de la Jurisdicción de la ciudad de Salta en el siglo XVIII, en Mata de López, Sara: “Salta en el período colonial”, op. cit., p. 54.
- ⁴³ Mata de López, Sara: “Salta en el período colonial”-“Las propiedades rurales. Transferencias y valorización”; en *Tierra y poder...*, op. cit., pp. 77-101.
- ⁴⁴ Auto del Vicario Castellanos, en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 262-264.
- ⁴⁵ “Memorial de la devoción y culto que tributa esta ciudad a la Santísima Madre de Dios con el título de Candelaria en su Simulacro”, sin fecha, en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 293-295.
- ⁴⁶ Comunicación personal de la Lic. Gabriela Caretta.
- ⁴⁷ Oficio del Obispo Ceballos al Vicario Castellanos, Córdoba, 31 de diciembre de 1733; en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 275-276.
- ⁴⁸ Memorial..., en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 293-294.
- ⁴⁹ Memorial..., en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., p. 294.
- ⁵⁰ Auto del Vicario Castellanos, en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., p. 263.
- ⁵¹ Caretta, Gabriela-Marchionni, Marcelo: “Estructura urbana de Salta a fines del período colonial”, en *Andes*, N° 7, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, Salta, 1997, pp. 113-135.
- ⁵² Santamaría, Daniel: “Las relaciones económicas entre tobas y españoles en el chaco occidental. Siglo XVIII”, en *Andes*, N° 6, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, Salta, 1995, pp. 273-300.
- ⁵³ El propietario de fundo, Fernández Pedroso, y el gobernador, se refieren a este mismo fuerte con la denominación de Santa Ana. Cfr. Carta de Fernández Pedroso al vicario Castellanos, sin fecha; y Segunda carta del gobernador al obispo, Salta, 1° de marzo de 1734, en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 265-266 y 277-278.
- ⁵⁴ Auto del Vicario Castellanos, op. cit.
- ⁵⁵ Oficio del Procurador, op. cit., pp. 259-260.
- ⁵⁶ Decreto del Obispo Sarricolea autorizando el traslado, Salta, 1° de Julio de 1726, Toscano, Julián, “La

Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 260-261.

⁵⁷ Carta del gobernador Armaza y Arregui al Obispo Ceballos, op. cit.

⁵⁸ Carta de Fernández Pedrozo al Vicario, en Toscano, Julián, “La Virgen de la Viña”, op. cit., p. 265.

⁵⁹ Auto del Vicario Castellanos e Informe al Obispo, op. cit.

⁶⁰ Informe del Vicario Castellanos al Obispo, op. cit., p. 269.

⁶¹ Carta del Obispo expresando su resolución al gobernador Armaza y Arregui, Córdoba, 31 de diciembre de 1733, y Auto del Obispo Ceballos, Córdoba, 15 de diciembre de 1733; en Toscano, Julián, “La Virgen de la Viña”, op. cit., pp. 272-273 y 274-275. Fue en esta ocasión cuando el obispo dispuso levantar información, acompañada de testimonios, sobre la obra de edificación que se estaba realizando en la capilla y las circunstancias de su interrupción, como así también la antigüedad del culto y los milagros obrados por la virgen.

⁶² Santamaría, Daniel, “Las relaciones económicas...”, op. cit.

⁶³ Santamaría, Daniel: “Las relaciones económicas...”, op. cit., p.280

⁶⁴ Santamaría, Daniel: “Segunda Parte-Relaciones interétnicas, control territorial y colonización en los valles orientales”, en *Memorias del Jujuy colonial y del Marquesado de Tojo. Desarrollo integrado de una secuencia territorial multiétnica, siglos XVI-XVIII*, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Internacional de La Rábida, España, 2001, pp. 71-120.

⁶⁵ Santamaría, Daniel: “Las relaciones económicas...”, op. cit.

⁶⁶ Informe del Vicario al Obispo, op. cit., p. 269.

⁶⁷ A fines del siglo XVIII el valle de Siancas produce azúcar y algodón, en tanto que la frontera acusa un crecimiento económico importante. Cfr Mata de López, Sara: “La producción agraria”, en *Tierra y poder...*, op. cit., 167-179.

⁶⁸ Barral, María Elena: “Limosneros de la virgen...”, op. cit., pp. 32.

⁶⁹ Memorial..., en Toscano, Julián: “La Virgen de la Viña”, op. cit.

⁷⁰ Oficio del Procurador de la ciudad de Salta..., op. cit.

⁷¹ Informe del Vicario Castellanos al Obispo, op. cit., p. 268.

⁷² Informe del Obispo Ceballos al Marqués de Castelfuerte, Salta, 4 de Noviembre de 1735; en Toscano, Julián, “Apostolado en acción”, en *El primitivo obispado...*, op. cit., p. 131-134.

⁷³ Mata de López, Sara: “Las propiedades rurales...”, op. cit.

⁷⁴ Toscano, Julián, “La Virgen de la Viña”, op. cit.; y Molina, Celso, “Las invasiones”, en *La Viña. Su historia vivencial*, Gofica, Salta, 1985, pp. 17-21.

⁷⁵ Mena, Filiberto de: “Fundación de Salta. Descripción y narración historial de la antigua provincia del Tucumán, (escrita en 1772), en Rodríguez, Gregorio: *La patria vieja. Cuadros históricos. Guerra. Política y diplomacia*, Cía. Sudamericana de Billetes de Banco, Buenos Aires, 1916, pp. 292-380. En el Memorial anteriormente aludido se manifiesta que “*Compele el deseo para hacer una breve descripción histórica de su principio y progreso hasta el presente que hoy tiene, con lo cual se satisfará la ansia de sus devotos para que se enfervoricen más en su veneración y queden enterados de los acasos dolorosos, ó por mejor decir, altos juicios de Dios, motivo por el cual está hoy trasladada á esta ciudad, en donde sus devotos gozan del consuelo de tener más inmediato este Archivo de las misericordias del Señor, en donde las halla más abundantes por medio de su poderosa intersección.*” (p. 293).

⁷⁶ Mena, Filiberto de: “Fundación de Salta...”, op. cit.

⁷⁷ Mata de López, Sara: “Las propiedades rurales...”, op. cit., pp. 77-101.

⁷⁸ Mena, Filiberto de: “Fundación de Salta...”, op. cit.

⁷⁹ AGN, Sala VII, Documento 307, “Voto y jura hecha de Patronato y Abogado del Glorioso San Francisco Xavier”, Salta, 15 de marzo de 1736.

⁸⁰ AGN, Sala VII, Documento 307, “Voto y jura hecha de Patronato...”, op. cit.

⁸¹ AGN, Sala VII, Documento 307, “Auto del obispo Ceballos”, Salta, 12 de abril de 1736.

⁸² Bradíng, David: “Primera Parte, Conquista e imperio-El triunfo de los jesuitas”, en *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, 1991, pp. 189-207.

⁸³ AGN, Sala VII, Documento 307, “Auto del obispo Ceballos”, op. cit.

⁸⁴ Mata de López, Sara: “Las propiedades rurales...”, op. cit.

⁸⁵ Mena, Filiberto de: “Fundación de Salta...”, op. cit.

⁸⁶ Caretta, Gabriela-Marchionni, Marcelo: “Estructura urbana de Salta...”, op. cit.

⁸⁷ Mata de López, S. et alt.: “La sociedad urbana de Salta...”, op. cit.

⁸⁸ Zacca, Isabel: “Matrimonio y mestizaje entre los indios...”, op. cit.

⁸⁹ Caretta, Gabriela-Marchionni, Marcelo: “Estructura urbana...”, op. cit.

⁹⁰ Caretta, Gabriela-Marchionni, Marcelo: “Estructura urbana...”, op. cit.

⁹¹ Careta, Gabriela: “Fundadores, capellanes y conflictos”, en *Las capellanías colativas...*, op. cit., pp. 36-87.

-
- ⁹² Molina, Celso, “El barrio de la Banda y la nueva historia”, en *La Viña. Su historia...*, op. cit., pp. 23-28.
- ⁹³ Molina, Celso, “El barrio de la Banda...”, op. cit.
- ⁹⁴ Cfr. Plano N° 5, en Caretta, Gabriela-Marchionni, Marcelo, “Estructura urbana...”, op. cit., p. 126.
- ⁹⁵ Solicitud del Mayordomo del santuario al Obispo, Salta, 4 de octubre de 1796; en Archivo Arquidiocesano de Córdoba, Legajo N° 2ª Parte: Matriz de Salta, Años 1791-1801, Tomo 1.
- ⁹⁶ Archivo Arquidiocesano de Córdoba, Legajo N°, 2ª Parte: Matriz de Salta, Años 1791-1801, Tomo 1.
- ⁹⁷ El primero fue el de la Virgen del Milagro, que como ya mencionamos, corresponde a fines del siglo XVII.
- ⁹⁸ El Tratado reúne un exhorto emitido por el cabildo solicitando certificación de lo sucedido en el Colegio de la Compañía, el informe del padre rector de la orden jesuita, oficio y auto del obispo Argandoña y la certificación del gobernador Martínez de Tineo, todos correspondientes al año 1749. Cfr. Toscano, Julián, “Apéndice II”, en *Historia de las Imágenes...*, op. cit. pp. 355-381.
- ⁹⁹ Exhorto de Cabildo, Salta 29 de agosto de 1749, en “Tratado de una Imagen...”, op. cit., p. 355.
- ¹⁰⁰ Informe elevado por el Padre Rector del Colegio, Pedro Lizoain, Salta, 20 de setiembre de 1749, en *Tratado de una imagen...*, op. cit., p. 367.
- ¹⁰¹ Chaile, Telma: “Religiosidad e identidad...”, op. cit.
- ¹⁰² Informe elevado por el Padre Rector del Colegio, op. cit., p. 369.
- ¹⁰³ Chaile, Telma: “Religiosidad e identidad...”, op. cit.
- ¹⁰⁴ AGN, Sala VII, Documento 307, “Licencia para hacer una fiesta en Salta al Santísimo Nombre de María”, Santiago de Estero, 1º de octubre de 1692.
- ¹⁰⁵ El acta capitular de juramento se encuentra publicada en Vergara, Miguel Angel: “Cap. VII Patronato perpetuo-Nuevos cultos y promesas del pueblo-Título “Del Milagro”, en *Compendio de la Historia...*, op. cit., pp. 105-108.
- ¹⁰⁶ ABHS, Fondo de Gobierno, Año 1784, Carpeta 6, Informe del procurador Nicolás León de Ojeda. Agradezco al Lic. Marcelo Marchionni la comunicación de este dato.
- ¹⁰⁷ Fue un sacerdote de la Compañía, José Carrión, quien en sus sermones manifestó que convenía sacar al Cristo Crucificado en procesión, con lo cual cesarían los temblores. Cfr. Bruno, Cayetano, S.D.B.: “La destrucción de Esteco y el “Milagro” de Salta”, en *Boletín del Instituto de Estudios Históricos de Salta*, N° 40, Salta, 1987, pp. 217-236.
- ¹⁰⁸ Chaile, Telma L. “Religiosidad e identidad...”, op. cit.
- ¹⁰⁹ Mata de López, Sara: “Los señores de la tierra...”, op. cit.
- ¹¹⁰ Exhorto del Cabildo, op. cit.
- ¹¹¹ Oficio del obispo Argandoña, Córdoba, 14 de setiembre de 1749, en “Tratado de una Imagen...”, op. cit., pp. 370-373.
- ¹¹² Certificación de Juan Victorino Martínez de Tineo, Salta, 22 de octubre de 1749, en “Tratado de una Imagen...”, op. cit., pp. 378-381.
- ¹¹³ Mata de López, Sara: “Los señores de la tierra...”, op. cit.,
- ¹¹⁴ “Carta del Obispo de Tucumán refiriendo a su Magestad con los documentos que acompaña lo que había ejecutado en la visita de su diócesis”, Córdoba, 23 de agosto de 1768; en Larrouy, P.: *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, Tomo 2º: siglo XVIII, Tolosa, 1927.
- ¹¹⁵ Auto del obispo Pedro Miguel de Argandoña, Córdoba, 18 de diciembre de 1749, en “Tratado de una Imagen...”, op. cit., pp. 373-378.
- ¹¹⁶ ABHS, Fondo de Gobierno, Año 1784, Carpeta 6, Informe del procurador Nicolás León de Ojeda.
- ¹¹⁷ Mata de López, Sara: “Las propiedades rurales...”, op. cit.
- ¹¹⁸ Santamaría, Daniel: “Segunda parte-Relaciones interétnicas...”, op. cit.
- ¹¹⁹ Marchionni, Marcelo: “Accionar político del cabildo”, en *El poder político...*, op. cit., 63-79.
- ¹²⁰ Marchionni, Marcelo: “Accionar económico-financiero del cabildo”, en *El poder político...*, op. cit., 36-62.
- ¹²¹ Marchionni, Marcelo: “Accionar económico...”, op. cit.
- ¹²² ABHS, Fondo de Gobierno, Años 1785-1786, Caja 7, Expte. 9; Año 1786, Caja 8, Carpeta 13, Expte. 28; Año 1795, Caja 15, Recibo N° 14.
- ¹²³ Informe elevado por el Padre Rector, op. cit.
- ¹²⁴ Egido, Teófanos: “Religiosidad “popular...””; y Sánchez Lora, José Luis: “Claves mágicas...”, en *La religiosidad popular...*, op. cit.
- ¹²⁵ P. Larrouy, P.: “Décima carta”, en *Documentos para la Historia Argentina*, Tomo XX. Iglesia. Cartas Anuas del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637), Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1929.
- ¹²⁶ Bruno, Cayetano S.B.D.: “Cap. Quinto Nuestra Señora de la diócesis del Río de la Plata”, en *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. 3º (1632-1686), Edit. Don Bosco, Buenos Aires, 1968, pp. 121-123.

-
- ¹²⁷ Lafaye, Jacques: "Santa María y...", op. cit, p.314; y Nebel, Richard: "Guadalupe en España", en *Santa María Tonantzín*, op. cit, pp. 39-91.
- ¹²⁸ Vargas Ugarte, Rubén S. J.: "Libro 3º-Cap. VII" y "Libro 4º-Cap. XXIII", en *Historia del culto de María...*, op. cit., pp. 372-378 y 633-646.
- ¹²⁹ Toscano, Julián: "La Virgen de Nieva", en *El primitivo obispado...*, pp. 345-350.
- ¹³⁰ Acta capitular del 29 de enero de 1787 que se encuentra parcialmente reproducida en Toscano, Julián: "La Virgen de Nieva", en *El primitivo obispado...*, op. cit., pp. 346-347.
- ¹³¹ Toscano transcribe un fragmento muy breve de la misma. Cfr. "La Virgen de Nieva", op. cit., p. 348.
- ¹³² Archivo Histórico de Córdoba, Gobierno, Caja 16, Carp. 5, Leg. 11, 1795: "Nota del Obispado sobre se encargue un busto de Nuestra Señora de Nieva"; y Leg. 14, 1795: "Sobre la fiesta de Nuestra Señora de Nieva".
- ¹³³ AGN, Sala VII, Doc. 307, "Algunas reflexiones acerca del Milagro antecedente", Salta, 23 de febrero de 1793.
- ¹³⁴ AGN, Sala VII, Doc. 307, "Algunas reflexiones...", op.cit.
- ¹³⁵ Di Stefano, Roberto: "De la cristiandad colonial a la iglesia argentina", en *Andes*, N° 11, CEPIHA, Universidad Nacional de Salta, Salta, 2000, pp. 83-113.
- ¹³⁶ Di Stefano, Roberto-Zanatta, Loris: "La cultura eclesiástica", en *Historia de la Iglesia...*, op. cit, pp. 130-157.
- ¹³⁷ Datos proporcionados por el Lic. Marcelo Marchionni.
- ¹³⁸ Marchionni, Marcelo: "Accionar político", en *El poder político...*, op. cit.
- ¹³⁹ Di Stefano, Roberto-Zanatta, Loris: "La cultura eclesiástica", op. cit.
- ¹⁴⁰ "Argentina y sus grandezas" (fragmento), de Vicente Blasco Ibáñez, 1910. Cfr. *Revista Claves. Periódico Independiente*, Setiembre de 1996, N° 53, Salta, p. 3.
- ¹⁴¹ Marchionni, Marcelo: "Accionar político...", op. cit, p. 64.
- ¹⁴² Benito-Moya, Silvano: *Reformismo e ilustración. Los Borbones en la Universidad de Córdoba*, Centro de Estudios Históricos Prof. C. A. Segreti, Córdoba, 2000.
- ¹⁴³ Di Stefano, Roberto-Zanatta, Loris: "La Compañía de Jesús y las reducciones del Paraguay", en *Historia de la Iglesia...*, op. cit., pp. 105-125.
- ¹⁴⁴ Mata de López, Sara: "Los señores de la tierra...", op. cit.
- ¹⁴⁵ Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris: "La vida devocional...", op. cit.

Las devociones marianas. Siglo XVIII

Resumen

En este trabajo nos proponemos abocarnos a algunas de las manifestaciones de la religiosidad en una jurisdicción que perteneció a un área periférica del imperio español, como lo fue la gobernación del Tucumán de la cual Salta formaba parte. Para ello nos centraremos en el tratamiento de tres casos de devociones marianas que emergen durante el XVIII. Dos de ellos se sitúan en la primera mitad de la centuria y presentan la particularidad de ser locales. Podemos decir que son el resultado de resignificaciones a partir de las cuales los grupos del lugar elaboraron referentes cargados de sentidos válidos para sus entornos, se trata de los tributados a las vírgenes de las Lágrimas y de la Viña. En contraste, el tercero, profesado en honor a la Virgen de Nieva, es traído desde España hacia las últimas décadas del siglo. Los orígenes relacionados a milagros fundantes en las dos situaciones iniciales también marcan una diferenciación importante en cuanto a su legitimación en la comunidad local. Igualmente, un aspecto a examinar es la amplitud alcanzada entre los grupos sociales, que en el caso de la Viña evidencia una base popular. La aparición de los otros tiene que ver con una intervención desde los sectores dominantes, la Compañía de Jesús en las Lágrimas y la burocracia borbónica en la de Nieva.

Palabras claves: Religiosidad popular - Devociones marianas – Frontera – Ciudad - Grupos de poder.

Telma Liliana Chaile

The Marian devotions. XVIIIth Century

Abstract

In this work we consider the Marian devotions and some of their religious manifestations in Salta, city that was part of the *Gobernación del Tucumán*, a peripheral jurisdiction of the Spanish Empire. We analyse three cases of Marian devotions which emerged during the XVIIIth century. Two of them, the local devotions of the *Virgen de las Lágrimas* and the *Virgen de la Viña*, both situated in the first part of the century, are the result of the significance given to them by local groups. In contrast, the devotion in honour of the *Virgen de Nieva* was brought from Spain in the last decades of the century. The origin of the first two devotions was related to miracles, fact that is important as regards their legitimacy in the local community. Another aspect analysed is their popularity among the different groups of the local community. The *Virgen de la Viña* was supported by popular groups, while the *Virgen de la Lágrimas* and the *Virgen de Nieva* were supported, respectively, by the *Compañía de Jesús* and the dominant groups represented by the Bourbon bureaucracy.

Key words: Popular religiousness - Marian devotions – Frontier – City - Groups of power.

Telma Liliana Chaile