

TESIS DOCTORAL

**ASOCIACIONISMO RELIGIOSO EN UN CONTEXTO
LOCAL DE SECULARIZACION Y LAICIDAD.
SALTA EN EL SIGLO XIX**

VICTOR ENRIQUE QUINTEROS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

**DIRECTORA DE TESIS:
DRA. SARA MATA**

2021



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

INDICE GENERAL	
AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4
ESTADO DEL ARTE. PRIMERA PARTE	23
CAPÍTULO I: COFRADÍAS Y RELIGIOSIDADES COLONIALES	50
1.1 <i>Cofradías y hermandades religiosas en el contexto de las Reformas Borbónicas</i>	50
1.2 <i>Cofradías étnicas. Control, integración y apropiación</i>	80
CAPÍTULO II: FIESTAS, RITUALES, PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y RELACIONES DE PODER	95
2.1 <i>La cofradía del Santísimo Sacramento. Salta, fines del siglo XVIII y principios del XIX</i>	95
CAPÍTULO III: DEL LUSTRE A LA PENURIA. COFRADÍAS Y NUEVAS RELIGIOSIDADES	129
3.1 <i>La cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento en la primera mitad del siglo XIX</i>	129
CAPÍTULO IV: ENTRE LA CRISTIANDAD COLONIAL Y MODERNIDAD RELIGIOSA	165
4.1 <i>Nuevos paradigmas asociativos. Salta, primera mitad del siglo XIX</i>	165
4.2 <i>La cofradía Nuestra Señora del Carmen del Convento de San Bernardo. Segunda mitad del siglo XIX</i>	179
ESTADO DEL ARTE. SEGUNDA PARTE	212
CAPÍTULO V: CATOLICISMO Y MODERNIDAD	233
5.1 <i>Campo asociativo salteño. Salta, segunda mitad del siglo XIX (1850-1885)</i>	233
5.2 <i>Sociabilidades culturales. Esfera pública, asociacionismo y disidencia religiosa</i>	260
CAPÍTULO VI: RESURGIMIENTO DEL ASOCIACIONISMO CATÓLICO	289
6.1 <i>Cofradías modernas</i>	289
6.2 <i>“Entre sus cualidades sobresale el predominio del sentimiento religioso”. Mujeres y religiosidad. Salta 1864-1884.</i>	304
CAPÍTULO VII: ASOCIACIONISMO BENÉFICO	325
7.1 <i>La Sociedad de Beneficencia de Salta. Agentes, instituciones y mecanismos de disciplinamiento social</i>	325
7.2 <i>El caso del Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de Mujeres</i>	350
CONCLUSIONES	362
BIBLIOGRAFÍA	373

AGRADECIMIENTOS

*Esta tesis es producto de largos años de trabajo, con aciertos y desaciertos.
Un camino arduo que no podría haber transitado sin ellos...*

*Mis dos grandes amores
Noelia y Amanda*

*Mis hermanos y mis viejos
Por el cariño y la libertad*

*Mis colegas
Isabel Zacca, Telma Chaile, Mercedes Quiñonez
Bárbara Aramendi, Federico Medina
Osvaldo Geres, Andrés Vaca, Emma Raspi
Por sus aportes y enseñanzas*

*Quisiera expresar mi profundo agradecimiento a dos personas especiales
Que me enseñaron el oficio de investigador
Y aún hoy continúan haciéndolo*

*A Gabriela Caretta, por su confianza y cuidado
Por iniciarme en este camino*

*A Sara Mata, por su apoyo, insistencia y generosas observaciones.
Esta tesis es fruto de su guía.*

INTRODUCCIÓN

En el último cuarto del siglo XIX, el campo asociativo religioso salteño experimentó un inusitado vigor y dinamismo. Luego de largos años de letargo, algunas antiguas cofradías coloniales, junto a otras de más reciente fundación, se reorganizaron para convocar nuevamente a la feligresía de la ciudad, instruirla en los misterios de la fe y consagrarla al culto público. Se consolidaron también, por entonces, las asociaciones benéficas propiamente decimonónicas que asumieron la labor de administrar los más diversos establecimientos sociales creados para curar “el cuerpo y el alma” de los enfermos y mendigos, siempre guiadas por las máximas evangélicas y sujetas a la tutela de las autoridades de la diócesis. Junto a ellas, otras como las terceras órdenes, los apostolados y los círculos de obreros nuclearon en su seno a un laicado militante, comprometido con los desafíos de los nuevos tiempos y dispuesto a dar pública batalla contra las “perniciosas y equivocadas” ideas del liberalismo, el socialismo y el comunismo que amenazaban con “extraviar los pensamientos de los más indiferentes”.

Los hogares, los templos, las escuelas, los hospitales, los asilos, las calles, en fin, la ciudad misma fue escenario de las actividades de este conjunto de asociaciones. Y por ello mismo, en ocasiones, se volvían muy difusas las fronteras entre lo público y lo privado. Y es que para aquel entonces, ser un católico, “un soldado de Dios”, requería de un cúmulo de ejercicios de exteriorización de una interna devoción. No bastaba creer, era necesario demostrarlo y para conseguirlo -como afirmaban los pastores de la Iglesia- nada mejor, más eficaz, que un fiel corazón exultante, vertido en adminículos, en el ornato de los espacios comunes donde la representación de la fe debía ser contundente.

Las descripciones de época, las crónicas de los viajeros y los detalles de gastos de las asociaciones católicas daban cuenta de una suerte de retorno a la magnificencia barroca. Volvían a cobrar relevancia los hilos de oro del bordado de los finos manteles de los altares, las sedas y las lentejuelas, el incienso y las flores, las alfombras y las banderas. Las asociaciones organizaban a sus miembros en comisiones para recorrer la ciudad y su campaña recogiendo limosnas para afrontar los gastos de dichos enseres. En el interior de la provincia, surgieron también algunas filiales de aquellas, ampliando de forma considerable su radio de acción.

Las publicaciones católicas dieron también, en dicho periodo, sus primeros pasos de la mano de algunas de estas experiencias asociativas. Ya en la década de 1860

el Obispo de la Diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, incorporaba en sus continuas exhortaciones pastorales la preocupación por la formación de una opinión pública cristiana, instruida para distinguir las buenas de las malas lecturas. Pero fue principalmente en los lustros siguientes cuando, retomando este proyecto, el laicado hizo de la prensa un instrumento de lucha y más todavía. En efecto, el contenido de los periódicos debía, por un lado, asemejarse a una prédica diaria capaz de despejar los sofismas de la atmosfera intelectual; por otro, contribuir a la formación de un público crítico dispuesto a expresarse sin tapujos sobre cuestiones literarias, filosóficas y políticas, potenciando el alcance del discurso religioso.

La vitalidad del asociacionismo finisecular se manifestó, no sólo en la proyección pública de sus actividades, sino también en su nutrida proliferación. Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, las corporaciones católicas superaron ampliamente en número a aquellas de carácter cultural, recreativo e intelectual, caracterizándose además por su prolongada persistencia en el tiempo, lo que las diferenció de estas otras asociaciones, la mayoría de las cuales tuvieron una efímera existencia. Los devotos habían adquirido el hábito de nuclearse, en simultáneo, en muchas de ellas, tantas como sus recursos y celo religioso se los permitiesen. En ocasiones, incluso, no terminaban de consolidar una que ya emprendían la fundación de otra. Lo importante fue asociarse, quizás para reconocerse como tales, como creyentes, y dar cuenta así de su fe, entre otros tantos intereses materiales. Y el clero los acompañó, desde el obispo al capellán, contando cada nueva asociación religiosa con su amparo y patrocinio.

El esfuerzo constante por reafirmar la religiosidad y el compromiso con el evangelio daba cuenta también, no obstante, de sustanciales cambios. Y es que, más allá de las apariencias, la Iglesia católica no era ya la misma del periodo colonial, aquella cuyos principios dotaban de sentido la vida misma, y todas y cada una de sus manifestaciones. La desestructuración del régimen de cristiandad y la secularización fueron procesos paulatinos que implicaron la reconfiguración de la religión, sus instituciones y agentes. Por ello, aunque la Iglesia conservará considerables prerrogativas públicas y de gobierno durante el transcurso del siglo XIX, era para aquel entonces innegable que no se confundía ya, como otrora, con la sociedad misma, y que por lo tanto había adquirido nuevos contornos que la circunscribían en una esfera entre otras tantas que con ella se conformaron.

Fue precisamente en esta configuración política y sociocultural decimonónica en la emergieron, también, nuevas experiencias asociativas desprovistas de propósitos piadosos y ajenas, en lo que respecta a su regulación y funcionamiento, a la intervención del clero. Así, progresivamente, el campo asociativo dio cuenta de sus primeros indicios de secularización, es decir; de la pérdida de la capacidad normativa de la religión; del despliegue de nuevas prácticas de sociabilidad que apelaban a una razón ilustrada e invitaban a sus miembros a reformular su relación con la divinidad; y de una incipiente opinión pública que interpelaba a los agentes eclesiásticos cuando éstos no se consagraban a sus específicos ministerios.

La secularización decimonónica se expresó también como parte de un programa de gobierno del naciente Estado provincial. Fue éste el que debió redefinir sus relaciones con una Iglesia católica que, también a partir de 1850, se reorganizaba institucionalmente siguiendo las directrices emanadas desde la Santa Sede.

Durante el transcurso del siglo XIX, las autoridades salteñas instrumentaron diversas políticas mediante las que propiciaron, para sí mismas, la transferencia de atribuciones tradicionalmente desplegadas por instituciones eclesiásticas. La educación, la asistencia sanitaria y el disciplinamiento de los sectores populares, por ejemplo, se convirtieron en ámbitos de gobierno propios de poder temporal. Este proyecto, sin embargo, no prescindió de los servicios de la Iglesia que conservó importantes cuotas de poder por su ascendiente sobre “las conciencias de la feligresía”. Basta con observar su creciente presencia en el seno de los modernos establecimientos de enseñanza y moralización para matizar los alcances de algunos de los tradicionales postulados de la teoría de la secularización que vaticinaban el repliegue del hecho religioso al ámbito privado.

La oleada de medidas laicas del decenio de 1880 reavivó viejos resquemores y propició nuevas tensiones entre el Estado y la Iglesia católica. No obstante, más allá de las pretensiones del gobierno civil y del discurso incendiario de los agentes eclesiásticos que percibían asediado su evangelio, el impulso de tales políticas bien pronto menguó. Incluso la ley N° 1.420 de Educación Común que provocó un enardecido enfrentamiento entre el Obispo de la Diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, y el gobernador de la Provincia, Juan Solá, no logró suprimir la enseñanza religiosa de las escuelas públicas locales.

En el marco de esta coyuntura conflictiva, las asociaciones católicas afinaron sus estrategias de lucha, valiéndose de la prensa y de manifestaciones públicas para

pronunciarse en nombre de la religión. En algunos de los establecimientos educativos por ellas regentados, incluso, no dudaron de prescindir de diversos ramos de enseñanza elemental con el objeto de resguardar sus recursos institucionales y garantizar, a sus pupilos, un mejor aprendizaje del catecismo católico.

El panorama presentado dista sustancialmente del de finales del periodo colonial en el que Estado e Iglesia constituían poderes distintos pero inescindibles, y en el que las cofradías y hermandades alojadas en los templos y la iglesia matriz, o las terceras órdenes en el seno de los conventos religiosos, conformaban los principales espacios de sociabilidad de la feligresía local. Los cambios, sin embargo, no se produjeron de un día para otro. Si bien ya en las postrimerías del siglo XVIII y primera mitad del XIX la fisonomía del asociacionismo religioso experimentó los primeros síntomas de profundas transformaciones, tales como la progresiva feminización de sus filas, no fue sino hasta la década de 1860 cuando las mismas se manifestaron con mayor nitidez en el marco del proceso institucionalización de la Iglesia y Estado, dos procesos guiados por sus propias directrices pero, aún así, estrechamente entrelazados.

La trayectoria del asociacionismo religioso moderno puede comprenderse, en parte, como la expresión del proceso de reconfiguración de las relaciones que durante el transcurso del siglo XIX -luego de la progresiva desestructuración del denominado régimen de cristiandad- operó entre Estado e Iglesia, dos instituciones que por aquel entonces empezaban, tensiones y alianzas mediante, a constituirse como tales, diferenciándose entre sí. Las características particulares de este campo asociativo desvelan también profundas modificaciones en las representaciones y prácticas de una feligresía que forjó, en dicho periodo, nuevos vínculos con sus referentes sagrados.

Temas y problemas de investigación

Nuestra investigación se propone reconstruir las trayectorias particulares de los procesos de secularización y laicidad en la ciudad de Salta, desde el último cuarto del siglo XVIII hasta fines del XIX mediante el análisis del asociacionismo católico. A partir de las experiencias asociativas culturales y benéficas de carácter religioso pretendemos estudiar la reconfiguración de la religión y las religiosidades en la modernidad, es decir en el marco del nuevo orden político, social y cultural decimonónico que se construyó tras la paulatina desestructuración del denominado régimen de cristiandad.

Nuestro objeto de estudio se constituye, entonces, de un conjunto diverso de asociaciones religiosas que se consagraron al culto divino, a la práctica de ejercicios espirituales y obras piadosas y a la provisión de las gracias e indulgencias necesarias para atemperar las suplicios del “más allá”. Entre ellas, gozan de particular interés las cofradías y hermandades de origen colonial que proyectaron su existencia hasta finales del siglo XIX, pues éstas -quizás como ninguna otra de carácter moderno- revelan, por un lado, ciertas particularidades ejemplares del proceso de readaptación y reconfiguración de la Iglesia y sus instituciones a la modernidad religiosa; por otro, las la definición de nuevas sensibilidades y prácticas religiosas del laicado católico.

Las sociedades benéficas constituyen otro eje central de la investigación propuesta. De carácter propiamente decimonónico, éstas surgieron ya con una renovada fisonomía, reafirmando las profundas modificaciones que, años antes de su aparición en escena, empezaron a expresarse en las prácticas devotas del laicado y en la conformación misma de este nuevo actor social. Impulsadas por las autoridades civiles y eclesiásticas locales, su funcionamiento da cuenta de las transformaciones que operaron en los fundamentos de la caridad como mecanismo de ayuda social. Una práctica que, a título de beneficencia, se orientó al disciplinamiento de los pobres de la ciudad, actores sociales que durante el transcurso del siglo XIX perdieron su halo sacro para empezar a percibirse como un problema social, un mal social digno de un sistemático tratamiento de moralización.

Como asociaciones consagradas a tal propósito, devinieron en instituciones intermediarias, agentes privilegiados que mediaron entre los intereses de un Estado cada vez más preocupado por atender las nuevas problemáticas vinculadas con la vagancia y la mendicidad, y los de una Iglesia dispuesta a no perder sus prerrogativas en el incipiente campo del asistencialismo moderno.

Esbozaremos también algunas líneas sobre aquellas asociaciones que durante buena parte del siglo XIX se conformaron al margen de la jurisdicción eclesiástica, consagrándose a fines culturales, recreativos y al divertimento de sus miembros; asociaciones compuestas mayoritariamente por hombres, muchos de los cuales habían abandonado ya las filas de las cofradías religiosas y de las entidades benéficas. Fueron también estas nuevas asociaciones espacios desde los cuales se propició la crítica religiosa, centrada principalmente en la figura del clero, en sus desviaciones y excesos. Crítica, no obstante, que se orientaba a corregir y controlar a quienes tenían el poder de dirigir la conciencia de los miembros de la comunidad local y que, por ese mismo

influjo, debían desempeñar un rol protagónico en la construcción de un nuevo orden político y cultural moderno.

Esta particular división sexual del campo asociativo, creemos, fue sintomática de los efectos del proceso de secularización en el espacio local; de un campo religioso que paulatinamente fue adquiriendo un perfil más marcadamente femenino.

La investigación propuesta nos permitirá también, subsidiariamente, reconstruir el campo asociativo religioso decimonónico; definir sus principales características; y señalar las etapas del proceso histórico de su conformación y las particularidades de las mismas en relación a la reconfiguración de las relaciones entre un Estado y una Iglesia en construcción. Podremos, además, comparar cuantitativamente las corporaciones que lo conformaron respecto del conjunto de asociaciones que, por el contrario, emergieron mas allá de la jurisdicción eclesiástica, más allá del control del clero, para consagrarse a fines y objetivos que bien podremos definir ya como seculares, desprovistos de cualquier insignia religiosa. Ello a fin de sopesar con mayor precisión el referido dinamismo del asociacionismo católico, sobre todo a partir de la segunda mitad de siglo XIX cuando “el espíritu asociativo” se constituyó en uno de los pilares fundamentales del proyecto de civilización republicana, de su sociedad civil y su espacio público.

Delimitación temporal

Nuestra propuesta de investigación comprende un largo periodo de tiempo que se extiende desde el último cuarto del siglo XVIII a fines del XIX, abarcando, en términos culturales, la transición del régimen de cristiandad al de la modernidad religiosa y, desde una óptica política, la ruptura del orden colonial y la posterior construcción y consolidación del Estado provincial y nacional.

La consideración analítica de las postrimerías de la época colonial responde al objetivo de aproximarnos al campo corporativo/asociativo de aquel entonces, en el que las cofradías y hermandades religiosas de la ciudad ocupaban un lugar privilegiado por su número, la variedad de sus fines, sus actividades diversas y su funcionalidad en tantos espacios de sociabilidad e instancias de previsión material y espiritual. Junto a ellas, otras como las Terceras Ordenes Regulares aglutinaban a buena parte de la feligresía local, consagrándola a la práctica de obras piadosas y al ejercicio de interiorización de pautas cristianas de comportamiento. De estas últimas, sin embargo, no han quedado, en los repositorios consultados, registros documentales significativos que nos permitan incorporarlas en nuestro estudio.

Por lo expuesto, el análisis de las cofradías y hermandades coloniales constituye, entonces, el punto de partida de la presente investigación y el eje que nos permitirá transitar la primera mitad del siglo XIX, pues durante buena parte de este periodo, signado por la inestabilidad posrevolucionaria, no emergieron nuevas expresiones asociativas en el espacio local, deviniendo aquellas en los únicos espacios de sociabilidad formal de la población urbana, reguladas todavía, como antaño, por las autoridades civiles y eclesiásticas. Es por ello también que nos preocupamos de llevar a cabo un estudio exhaustivo de las mismas en las postrimerías de los denominados regímenes de cristiandad a fin de sopesar más cabalmente sus futuras transformaciones y comparar sus antiguas y modernas fisonomías.

El periodo comprendido entre 1850 y 1880 presenta ya otras particularidades por diversos motivos. Primeramente, porque fue entonces cuando se consolidaron en el espacio local las asociaciones de beneficencia, experiencias promovidas por las autoridades civiles y eclesiásticas desde las cuales operó un proceso de reconfiguración de la tradicional caridad cristiana concebida ahora como un dispositivo de control funcional a los nacientes proyectos políticos. Segundo, por la emergencia de nuevas cofradías y hermandades religiosas y la progresiva recuperación de algunas de origen colonial que, desde fines del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX, habían experimentado el quebranto de sus economías y la deserción de su feligresía. Por último, por la progresiva pluralización del campo asociativo que se expresó en la conformación de nuevas asociaciones consagradas al ocio, al divertimento, a la lectura y escritura pública. Asociaciones masculinas, sobre todo, de efímera existencia pero que, de forma paulatina, fueron dando vida a una incipiente esfera pública.

Nuestra investigación se extenderá sólo hasta a principios de la década de 1880, es decir hasta el momento previo a la implementación nacional de las leyes laicas que prefiguraron un nuevo escenario y redefinieron las relaciones de fuerza entre Estado e Iglesia. La coyuntura conflictiva planteada a partir de entonces tuvo sus notorios efectos en el terreno del asociacionismo católico. Este periodo fue testigo de la emergencia de nuevas experiencias asociativas, benéficas y mutuales y de su expansión por diversas localidades del territorio provincial. Tiempo de los Apostolados y de la Asociación Católica, entre otras, que se embarcaron (a través de la prensa y de las más diversas instituciones educativas) en la defensa de las tradicionales prerrogativas sociales de la Iglesia ante lo que consideraban “una embestida liberal”, “una empresa siniestra y de oscura inspiración”.

El último cuarto del siglo XIX fue también un lapso de tiempo signado por algunos nuevos fenómenos, entre ellos, el retorno del componente masculino de la elite local a las filas de las asociaciones católicas. Tras largos años de exilio, los hombres retomaron la escena católica promoviendo nuevas experiencias asociativas religiosas y benéficas. Estas, sin embargo, diferían en varios aspectos de las que conformaban, desde hace varios años ya, sus pares femeninos. Una de sus principales diferencias residió en la naturaleza de las relaciones que forjaron con las autoridades eclesiásticas de la diócesis. En efecto, los hombres bregaron por asociaciones dotadas de mayor independencia respecto al clero local, aun cuando compartieran con éste la misma causa y prédica. Por la complejidad de la coyuntura, por el inusitado dinamismo que adquirió el asociacionismo católico, excluimos de nuestro análisis dicho periodo, planteando no obstante algunas consideraciones generales para su comprensión.

Metodología

Para llevar adelante nuestro estudio nos centraremos particularmente en el análisis de diversas cofradías religiosas, principalmente de la del Santísimo Sacramento con más tres siglos de existencia en el escenario salteño. Es esta hermandad la que mejor nos permite visualizar las transformaciones que experimentó el asociacionismo católico en el periodo de transición del régimen de cristiandad a una modernidad religiosa. Es de esta cofradía también de la que mayores registros documentales se conservan en los repositorios locales.

Diversas son las variables que consideraremos en nuestra investigación, entre ellas, los lineamientos institucionales que rigieron el funcionamiento de estas asociaciones religiosas; las relaciones que entablaron y forjaron con las autoridades civiles y eclesiásticas; su composición social y de género; las características de las actividades culturales que promovieron; la imbricación con sus feligresías; y la trayectoria de algunos devotos que desempeñaron un papel clave en su sostenimiento. Trataremos de dar cuenta del conjunto de los factores mencionados para tres periodos distintos; a) fines del siglo XVIII a principios del XIX; b) primera mitad del siglo XIX; c) segunda mitad del siglo XIX.

La Sociedad de Beneficencia constituye otro de los principales objetos de estudio de nuestra tesis. Para su análisis retomaremos las variables ya consignadas en líneas precedentes. Cabe destacar que en este caso agregaremos un estudio de los

sentidos que las mujeres de la élite le imprimieron, como miembros de esta asociación, a su labor benéfica y asistencial. Para cumplir con este propósito contamos con los Libros de Actas de la referida asociación que bien dan cuenta de la activa participación de las matronas salteñas en el proceso de definición de la beneficencia moderna y de los conflictos y tensiones que se suscitaron en dicho proceso histórico.

Amén de estos estudios de caso, nos ocuparemos de reconstruir el panorama asociativo salteño en los tres periodos ya reseñados. Nos interesa, por un lado, sopesar la importancia del asociacionismo católico en relación a las formas asociativas que se conformaron al margen de la jurisdicción eclesiástica; por otro, dar cuenta de las características generales de éste en el transcurso del siglo XIX.

Hemos incorporado también, cabe destacar, el análisis de un conjunto reducido de asociaciones que se conformaron, durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, con propósitos culturales, literarios e intelectuales, exentas de la tutela de los pastores de la Iglesia católica. Las fuentes referidas a estos espacios formales de sociabilidad son, sin embargo, considerablemente escuetas y parcelarias. Por ello, optamos por desestimar un estudio integral de las mismas, centrándonos simplemente en sus aportes a la configuración de una esfera pública moderna, en las producciones discursivas y teatrales que desde tales instancias asociativas se gestaron y su crítica pública respecto al rol del clero en las sociedades decimonónicas.

La consideración de las diversas variables reseñadas requiere, principalmente, de un análisis de tipo cualitativo de nuestro objeto de estudio, cuyos requerimientos, por otro lado, se adecuan mejor a las características de las fuentes documentales de las que disponemos. En efecto, sólo de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento y de la Sociedad de Beneficencia contamos con registros sostenidos en el tiempo (entre ellos, sus libros de asiento, cargo y data, y las actas de sus juntas de gobierno). Del resto de las asociaciones religiosas, culturales y benéficas, contamos únicamente con fragmentadas y parciales referencias, dispersas en las correspondencias de las autoridades civiles y eclesiásticas que las auspiciaban y las tutelaban, en las páginas de los periódicos que daban cuenta de sus actividades y en algunos informes que los miembros de sus propias comisiones directivas elaboraron. Por ello, los estudios de casos de aquellas dos asociaciones mencionadas tendrán un lugar destacado en nuestra investigación, sobre todo en lo que respecta a los ejes definidos, sirviéndonos como principales referencias comparativas para el análisis de las otras experiencias asociativas.

La reconstrucción del campo asociativo decimonónico requiere también, en parte, del uso de algunos instrumentos de medición, pues la contabilización de las asociaciones católicas, sus diferencias de número respecto de aquellas desprovistas de objetivos y fundamentos religiosos, y el crecimiento o retracción de las mismas desglosado en diversas unidades de tiempo nos permitirá redimensionar el grado y/o los alcances de la secularización cuantitativa en clave asociativa.

De igual forma, el estudio del registro y número de asientos de algunas de estas asociaciones, de las variaciones en sus volúmenes y en su composición social y de género mediante la configuración de cuadros estadísticos, nos ofrecerá nuevas variables que complementarán nuestro análisis cualitativo, permitiéndonos reconocer, con mayor precisión, las modificaciones que operaron en su seno a través del tiempo delimitado.

El corpus documental con el que trabajamos (dado el extenso periodo abordado, la diversidad de asociaciones religiosas, la multiplicidad de actividades que desarrollaron y las particulares relaciones que forjaron con las autoridades civiles y eclesiásticas) se constituye de un heterogéneo conjunto de fuentes históricas que encontramos dispersa en los diversos repositorios locales y que reseñamos a continuación:

Archivo y Biblioteca Históricas de Salta (ABHS)

Fondos:

- Protocolo notariales.
- Copiadores de Gobierno.
- Actas de Gobierno.
- Leyes y Decretos Legislativos.

Hemeroteca:

- Periódico La Reforma, ejemplares varios, 1870-1890.
- Periódico La Actualidad, ejemplares varios, 1860-1870.
- Periódico El Comercio, ejemplares varios, 1850-1860.
- Periódico La Organización, ejemplares varios, 1850-1860.

Biblioteca Rafael Zambrano

- Registros Oficiales, 1830-1850.
- Decretos de Gobierno, 1830-1840.
- Revista El Búcaro Salteño, ejemplares varios, 1890-1900.
- Periódico La Chispa, ejemplares varios, 1870-1880.
- La Revista Salteña, ejemplares varios, 1890-1900.

Archivo Arzobispal de Salta (AAS)

- Carpeta Asociaciones, 1770-1930.
- Carpeta Obispo y Disposiciones, 1774-1900.
- Carpeta Cabildo Eclesiástico, 1806-1890.
- Carpeta Visitas Pastorales, 1760-1890.
- Carpeta Congregaciones Religiosas, 1820-1900.

Museo José Evaristo Uriburu (MJEU)

- Periódico La Esperanza, ejemplares varios, 1880-1890.

Biblioteca J. Armando Caro (BJAC)

- Libros de Actas de la Sociedad de Beneficencia, 1864-1882.

Biblioteca Atilio Cornejo (BAC)

- Memorias de la Sociedad de Beneficencia, 1870-1884.

Colecciones privadas

- Libro de la Venerable Tercera Orden de San Francisco, 1880-1885.

Marco conceptual

En las últimas décadas el ya clásico paradigma sociológico de la secularización que postulaba la incompatibilidad entre modernidad y religión, y vaticinaba la inexorable y progresiva pérdida de influencia y retracción de esta última, fue puesto en entredicho. Nuevas investigaciones centraron su atención en la vitalidad del componente religioso en tiempos modernos dando cuenta de dicho fenómeno en términos de “retorno a lo sagrado”, “deseccularización” y/o “reencantamiento del mundo”, entre otros.¹ Como quiera que se denominara, un hecho era innegable; durante el transcurso de la modernidad, la religión no se había extinguido, ni se había circunscripto de forma estricta en el ámbito privado de la conciencia; por el contrario, se manifestaba con renovado vigor sobre el espacio público obligando a los científicos sociales a retomar el debate acerca de los alcances y limitaciones de la denominada secularización y laicidad.²

¹ Dobbeleare, 1967; Martín, 1991; Casanova, 2007.

² Martínez, 2012; Martínez y Mauro, 2016; Lida, 2007.

En lo que a nuestra propuesta de investigación se refiere, abogamos por el uso del concepto de secularización tal como lo define Roberto Di Stefano en sus numerosas investigaciones sobre la materia. Se trata de un proceso multidimensional (y no de uno de carácter lineal) de recomposición (más que de evicción y/o progresiva marginación y desaparición) de la religión que se verifica en algunas sociedades (y no en todas de la misma manera) y que consiste en diversos fenómenos, entre ellos; a) la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales, propiciada por ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad capitalistas) o sociales (como la estructuración social en clases o las migraciones de masas); b) la consecuente formación de esferas diferenciadas para la religión, la política, la economía, la ciencia y otras áreas de actividad; c) y el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas que conllevó una paralela subjetivización de las creencias.³

La secularización supone también el tránsito de los “regímenes de cristiandad” a los de “modernidad religiosa”.⁴ El primero de estos conceptos alude a un ordenamiento caracterizado por la configuración de un Estado e Iglesia como poderes distintos pero inescindibles; a la estrecha correspondencia entre “comunidad cristiana” y “sociedad civil”; y la preeminencia de la religión como conjunto de principios que permeaba todas las manifestaciones de la vida cotidiana.⁵ La modernidad, por su parte, remite a un orden caracterizado por la primacía de la racionalidad en todos los ámbitos de acción; por la autonomía de su sujeto histórico, del individuo moderno, capaz de desprenderse de la tradición y de construir por sí mismo los significados del mundo que lo rodea; y por la configuración de una organización social sostenida por instituciones diferenciadas y especializadas.⁶

La transición de un orden a otro, sin embargo, no implicó, como ya expusimos líneas atrás, el repliegue del hecho religioso y/o la marginalización de la fe y la consecuente pérdida de la influencia social de sus instituciones. Por el contrario, la religión se recompuso, se ajustó, a las nuevas coordenadas políticas, sociales, económicas y culturales de la modernidad.⁷ La religión, podríamos decir siguiendo a

³ Di Stefano, 2011, 2012.

⁴ Di Stefano, 2012.

⁵ Di Stefano, 2012.

⁶ Hervieu Léger, 2004, pp. 29-32; Mallimaci, 2004, pp. 19-23.

⁷ Louzao Villar, 2008.

Bourdieu, se descentró y fue paulatinamente circunscribiéndose a un ámbito de la vida social, un ámbito como muchos otros.⁸

Durante la modernidad, la Iglesia fue progresivamente definiéndose como una institución conceptualmente diferente de la sociedad en su conjunto (como una parte de ella, y no su totalidad), relativamente autónoma respecto del Estado, con sus propios fines e intereses, e integrada a una estructura jerárquica común en cuya cúspide se situó la potestad del Sumo Pontífice. La secularización alude también entonces a este proceso de permanente readaptación, relocalización y reconfiguración de la religión a las condiciones propias de un nuevo orden moderno que contemplaba, de manera simultánea, la conformación de los Estados Nacionales. Procesos estrechamente vinculados, que no se entienden por separados; dos caras de una misma moneda.

Dobbelaere destaca también el carácter multidimensional de la secularización, fenómeno que se desarrolla y verifica en diversos planos. La secularización es, por un lado, producto de la laicización de las instituciones sociales, es decir, de la emergencia de instituciones y esferas funcional y estructuralmente diferentes. En un segundo plano, alude a los procesos de modernización de la religión, a los cambios y transformaciones que ésta experimenta en calidad de ajustes al mundo moderno. Finalmente, la secularización se vincula con la pérdida de referencias religiosas en las conductas individuales y en las prácticas cotidianas de los miembros de una comunidad.⁹

Nuestra investigación pretende constituir un aporte para la comprensión del proceso de secularización en el espacio local partiendo de la consideración de que no fue este un fenómeno lineal, inexorable, ni irreversible.¹⁰ Trataremos, por ello mismo y en función de lo expuesto en líneas precedentes, de comprender en nuestra investigación algunos de los diferentes niveles y dimensiones del referido proceso, de establecer posibles relaciones entre ellos y/o remarcar sus dispares trayectorias.

Un párrafo aparte nos merece el concepto de laicidad. Siguiendo las consideraciones esbozadas por Di Stefano y Ana Teresa Martínez,¹¹ la laicidad puede concebirse como uno de los aspectos constitutivos del proceso mayor y más complejo de la secularización, refiriéndose específicamente a la política estatal de absorción de instituciones y funciones que operó en los países católicos a partir de la década de 1870. Se trata, en efecto, de un término mediante el cual se pretende conceptualizar las

⁸ Bourdieu, 1971, pp. 295-334.

⁹ Dobbelaere, 1967.

¹⁰ Ayrolo, Barral y Di Stefano, 2012, pp. 9-13.

¹¹ Martínez, 2012; Di Stefano, 2012.

dificultades que se manifestaron en la diferenciación de las esferas política y religiosa, es decir, dar cuenta de los aspectos políticos de una transformación global de carácter cultural. De lo expuesto se desprende que la secularización y la laicidad son fenómenos que se complementan y que pueden ser estudiados de manera paralela.

Cabe destacar, sin embargo, que los Estados provinciales que surgieron luego de las revoluciones de la independencia y el Estado nacional argentino que empezó a organizarse ya a mediados del siglo XIX no pretendieron separarse de la Iglesia católica. Por el contrario, concibieron a la institución eclesiástica como parte de sí mismos. En este marco, el desafío de las elites dirigentes posrevolucionarias fue redefinir el lugar de la Iglesia, sus instituciones y agentes en el nuevo orden en construcción. Y en esta empresa es posible reconocer ciertas políticas laicizantes ya antes del decenio de 1880. En el espacio salteño diversas fueron las asociaciones impulsadas por las autoridades provinciales a fin de asumir funciones otrora desempeñadas por el clero. La educación fue una de ellas. No obstante, los diversos proyectos puestos en marcha jamás sostuvieron la exclusión de los pastores de la Iglesia. En todo caso la transferencia de atribuciones de un poder a otro se produjo en momentos en los que ambos se encontraban todavía estrechamente entrelazados, momentos en los que el mismo Estado se postulaba como protector de la denominada “Religión oficial”.

Nos queda esbozar algunas líneas acerca de qué entendemos por romanización. Este concepto refiere a un conjunto de procesos que operaron en el seno de la Iglesia católica y que propiciaron una configuración institucional cada vez más piramidal, centralizada y jerárquica principalmente durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX.¹² Fue precisamente en el marco del desarrollo de este proyecto, que el asociacionismo católico salteño experimentó una profunda revitalización. En consonancia con los designios de la Santa Sede, las experiencias asociativas locales consagradas al culto y a la beneficencia se nutrieron de modernos lineamientos institucionales y de nuevos programas devocionales que, al tiempo que las sujetaban de forma cada vez más estrecha respecto a las autoridades diocesanas, le imprimían una renovada fisonomía.

Amén de la injerencia que tuvo el papado en la empresa de consolidación de la Iglesia argentina y sus formas asociativas, nos interesa, siguiendo las líneas

¹² Lida, 2007, pp. 55-56.

interpretativas propuestas por Miranda Lida,¹³ recuperar la labor desplegada por otro actor de fundamental relevancia, el laicado católico decimonónico, de preeminente carácter femenino. Las mujeres de la ciudad actuaron, durante buena parte del periodo analizado, como intermediaras entre el poder terrenal y el espiritual, consolidando las relaciones entre ambos y restituyéndole a las funciones de gobierno, de disciplinamiento y moralización encomendadas por el naciente Estado provincial, su más profundo sentido religioso. Su protagonismo descollante en el seno de las asociaciones culturales y benéficas nos permite aproximarnos a otra de las múltiples expresiones de la secularización moderna, la feminización de la religión, fenómeno decisivo en la definición del catolicismo moderno.¹⁴

Por último, unas líneas respecto de la sociabilidad y la modernidad. Por “sociabilidades”, siguiendo las categorías esgrimidas por Maurice Agulhon,¹⁵ entendemos al conjunto de instancias asociativas, formales e informales, de los miembros de una comunidad; instancias que son producto de la aptitud de los hombres para relacionarse en colectivos más o menos estables, más o menos numerosos dedicados a la consecución de un determinado fin.¹⁶ En nuestra investigación nos abocaremos al estudio de las denominadas sociabilidades formales; experiencias asociativas que contaron con estatutos y con específicas normas de comportamiento cuyos socios, cohesionados por propósitos grupales y vínculos particulares, se encontraban periódicamente en reuniones preestablecidas.

Partimos de la consideración de que tales experiencias asociativas fueron constitutivas de la modernidad religiosa. Espacios a través de los cuales la Iglesia católica pretendió modelar a su laicado de acuerdo al espíritu de asedio que arreciaba con fuerza durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Para el laicado, por su parte, conformaron instancias de definición de una identidad católica -modos de sentir, pensar y vivir la religiosidad-¹⁷ que supo sujetarse más o menos a los designios del clero en un contexto signado por la pluralización del campo religioso y la constitución de un moderno espacio público que contemplaba, sin tapujos ya, la crítica religiosa.¹⁸ Y aún más. Para este moderno sujeto histórico, producto de la diferenciación

¹³ Lida, 2007.

¹⁴ Blasco Herranz, 2005, 2008, 2017; Mínguez Blasco, 2014, 2016.

¹⁵ Agulhon, 2009.

¹⁶ Guereña, 2001.

¹⁷ Folquer, 2013, p. 78.

¹⁸ Di Stefano y Zanatta, pp. 280-282; Di Stefano, 2008.

que operó entre Iglesia y sociedad en el transcurso del siglo XIX,¹⁹ el asociacionismo católico se convirtió en un instrumento de recristianización social, un medio de participación política en el proceso de redefinición de fuerzas entre autoridades civiles y eclesiásticas y en un canal de irrupción en el espacio público.

Este último precisamente se convirtió en un campo de disputa, de expresión e intercambio de argumentos racionales a tono con las premisas fundantes de la modernidad.²⁰ Es esta vertiente del espacio público la que nos interesa analizar y relacionar con el proceso de secularización. La indisciplina del clero, su injerencia en cuestiones ajenas a su investidura, la “utilidad” de los conventos y monasterios, entre otros, fueron temas abordados por los intelectuales salteños nucleados en diversas experiencias asociativas de carácter cultural y literario, conformadas al margen de la jurisdicción eclesiástica. Esta disidencia religiosa, por el objeto de su crítica y en tanto producto de una reformulación de las relaciones de la feligresía con sus referentes sagrados,²¹ puede comprenderse como la expresión de los discursos que ensayaron posibles respuestas al problema de la Iglesia y su lugar en las sociedades modernas.

Presentación de los capítulos de tesis

La presente tesis doctoral se encuentra dividida en dos partes que hacen un total de siete capítulos y que de forma conjunta abarcan el largo periodo que se extiende desde fines del siglo XVIII a fines del XIX. Hemos optado por dividirla en dos secciones precisamente en función de la extensión del marco temporal delimitado y con el propósito de presentar su contenido de manera más ordenada.

La Primera de Parte de nuestra tesis comprende un análisis del periodo comprendido entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. Cuenta, a modo de introducción, con un “Estado de la Cuestión” en el que presentamos una reseña de la producción historiográfica centrada en los estudios de las cofradías y hermandades religiosas de Antiguo Régimen, sobre todo de aquellas investigaciones que se interesaron por señalar las formas mediante las cuales estas corporaciones se relacionaron con las sociedades y poderes coloniales. Especial atención nos merecen los análisis que, orientados por objetivos similares a los nuestros, destacan las transformaciones que dichas asociaciones experimentaron ya desde finales del siglo

¹⁹ Folquer, 2013, p. 82.

²⁰ Guerra, 1992.

²¹ Di Stefano, 2008.

XVIII y durante las primeras décadas del siglo XIX y los que, desde un enfoque más amplio, se proponen caracterizar la configuración histórica del campo asociativo religioso en el transcurso de dicho periodo.

En el Capítulo I nos ocupamos de referenciar las principales características del régimen de cristiandad. Describimos el contexto político, económico y social de la ciudad de Salta en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX para luego reconstruir su panorama corporativo/asociativo señalando, de manera general, el funcionamiento de las hermandades religiosas, sus fines y objetivos, composición, sistemas de cargos, recursos y las relaciones que mantuvieron con las autoridades civiles y eclesiásticas locales. Incluimos un apartado sobre cofradías de negros, naturales y mestizos destacando la agencia de tales grupos en las instancias de definición de una religiosidad legítima, sus estrategias orientadas a la conservación y celebración de sus devociones y su particular inserción en las corporaciones religiosas tradicionalmente conformadas por los grupos blancos del escenario local.

En el Capítulo II presentamos un estudio de caso de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento con asiento en la iglesia matriz salteña, a partir del cual nos proponemos analizar el papel que dicha asociación desempeñó como instancia de integración comunitaria y social en las postrimerías del periodo colonial; y la configuración de sus cargos y funciones de gobierno como variables de prestigio de la elite local. A través suyo abordamos, también, las prácticas religiosas de la feligresía urbana, las particularidades del culto barroco y los deberes y obligaciones que las autoridades civiles y eclesiásticas tenían para con esta hermandad.

En el Capítulo III retomamos algunas variables de análisis de los capítulos anteriores con el propósito de señalar los cambios que experimentaron las cofradías religiosas en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX. Para ello, identificamos a las corporaciones que lograron sobrevivir a la paulatina desestructuración del régimen de cristiandad y que proyectaron su existencia en el referido periodo. Damos cuenta de las políticas instrumentadas por los gobiernos independientes que afectaron, de manera general, a la Iglesia, sus agentes e instituciones y, de forma particular, a las asociaciones religiosas que de ella dependían. Nuevamente será la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento la que nos permitirá estudiar, con mayor profundidad, la reconfiguración de las prácticas y representaciones religiosas de la feligresía local, desde 1810 a 1850.

El Capítulo IV, con el que cerramos la Primera Parte de nuestra tesis, comprende el estudio de las experiencias asociativas emergentes en el periodo de la primera mitad

del siglo XIX que se conformaron al margen de la jurisdicción eclesiástica y de la tutela de sus pastores, constituyendo las primeras manifestaciones del proceso de secularización del campo asociativo local. Nos interesa particularmente dar cuenta de la incipiente configuración de la beneficencia decimonónica y de la conformación de aquellos espacios desde los cuales se promovió la expresión pública de diversas producciones discursivas que se ciñeron sobre el clero, sus vicios e “indecente comportamiento”. Incluimos también en este capítulo un apartado especial dedicado al análisis de la conformación y las características de funcionamiento de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen en tanto ésta constituyó una de las primeras asociaciones religiosas propiamente decimonónica sujeta a lineamientos y directrices institucionales que pueden comprenderse como parte de un proyecto de modernización que la misma Iglesia emprendió en función de las exigencias de los nuevos tiempos y las necesidades de su feligresía.

La Segunda Parte de nuestra tesis contiene, por las razones ya expuestas, un apartado dedicado específicamente a la exposición y reseña de un balance de la nutrida producción historiográfica abocada a estudiar las particularidades del asociacionismo católico moderno. Nos merecen particular atención dos tipos de asociaciones. Primero, las experiencias asociativas consagradas al culto público y la modelación del laicado moderno. Segundo, las asociaciones consagradas al ejercicio de la caridad y la beneficencia, formalmente alentadas y promovidas por los Estados modernos y sus iglesias.

El Capítulo V analizamos las características del campo asociativo salteño en el periodo que se extiende desde mediados al último cuarto del siglo XIX a fin de sopesar los efectos del proceso de secularización en el mismo. Nos ocupamos también de referenciar las particularidades del conjunto de asociaciones religiosas que contribuyeron a la explosión asociativa del periodo delimitado al objeto de esbozar una caracterización del catolicismo decimonónico. Posteriormente exponemos algunas consideraciones sobre las sociabilidades culturales, formales e informales, de la ciudad de Salta. En este caso nos interesa abordar, a través de ellas, del análisis de sus miembros y hábitos y de sus producciones culturales, algunos de los aspectos del proceso de redefinición de las reglas y principios de un incipiente espacio público local, los valores que definieron a una ciudadanía moderna y las ideas y ambiente intelectual que fueron tomando forma por aquellos años.

En el Capítulo VI abordamos el estudio particular del asociacionismo religioso moderno en Salta mediante el análisis de las cofradías y hermandades religiosas. Pretendemos dar cuenta de la recuperación que experimentaron las asociaciones de este tipo y de las características que adquirieron en un contexto signado por la conformación del laicado decimonónico y por la institucionalización de la Iglesia católica en clave romana. En segunda instancia, analizamos algunos aspectos del proceso de feminización que experimentó el asociacionismo católico moderno. Nos enfocamos en el estudio de las imágenes y representaciones que acompañaron dicho fenómeno; en la configuración institucional de las asociaciones femeninas consagradas al culto público y a la beneficencia; y en las prácticas que desde estos espacios desplegaron las mujeres que por entonces conformaron el laicado decimonónico.

Por último, en el Capítulo VII, abordamos el papel asistencial y religioso que desplegó la Sociedad de Beneficencia durante la segunda mitad del siglo XIX a partir del estudio de una de sus socias más emblemáticas, Rosa Barrenechea de Ojeda. Nos interesa caracterizar las actividades benéficas que desplegaron las mujeres como ella y los fundamentos morales y religiosos de las mismas; desentrañar el entretendido institucional en el que dichas labores se enmarcaron; y analizar el uso de sus capitales relacionales en el cumplimiento de los objetivos planteados grupalmente. Este abordaje nos permitirá observar y sopesar el rol protagónico que tuvo el componente femenino del laicado decimonónico salteño en los programas de moralización y control social. En un segundo apartado nos ocupamos de analizar la labor de la Sociedad de Beneficencia al frente del primer Asilo de Mendigos y Casas de Corrección de Mujeres en Salta. Ello a fin de dar cuenta de algunas de las vicisitudes, tensiones y conflictos que se suscitaron en la configuración de la beneficencia moderna; en la definición de sus instituciones, agentes y mecanismos de disciplinamiento social; y en los sentidos que las damas benefactoras le imprimieron a su labor.

ESTADO DEL ARTE

PRIMERA PARTE

Cofradías y hermandades religiosas en el Régimen de Cristianad

En las últimas décadas, las cofradías y hermandades religiosas se convirtieron en objeto de estudio privilegiado de un número creciente de investigaciones históricas centradas en el análisis del espíritu corporativo de la feligresía del Antiguo Régimen, sus prácticas culturales y caritativas y los más variados intereses de su membrecía que trascendieron ampliamente los objetivos formalmente estipulados en sus estatutos y constituciones. Esbozaremos en este apartado la potencialidad analítica del estudio de estas corporaciones y los principales ejes temáticos y problemáticos a partir de los cuales se abordaron.

Primeramente cabe destacar aquellos trabajos, que podríamos definir, de carácter integral por la gran extensión de tiempo que comprenden y/o por los variados aspectos que consideran. En este sentido resultan insoslayables, para el espacio español, los aportes de José Sánchez Herrero que reconstruyen buena parte de la historia de las cofradías hispanas, desde sus orígenes medievales hasta nuestros días, dando cuenta de sus cambios y permanencias, de la religiosidad que promovieron, sus prácticas piadosas y benéficas y sus manifestaciones culturales y artísticas mediante un prolífico y exhaustivo trabajo de archivo.²²

Extenso es también el periodo analizado por Antonio Rumeu de Armas quien, con el objeto de estudiar el proceso histórico de la conformación de la previsión social en España, reconstruye las labores asistenciales de las cofradías, desde el siglo XII al XVIII, vinculándolas con las actividades de otras corporaciones e instituciones consagradas a fines similares, los gremios y los montepíos entre otras.²³ William Callahan, por su parte, reseña el panorama cofradiero español de Antiguo Régimen, su evolución en el tiempo, distribución regional y geográfica, variables de composición social y las críticas ilustradas que se ciñeron sobre estas asociaciones a finales del siglo XVIII.²⁴

Debemos mencionar también la producción integral de Miguel Luis López Muñoz e Inmaculada Arias de Saavedra en la que podemos reconocer un amplio abanico de variables de análisis que expresan la “dimensión social” de las cofradías y

²² Sánchez Herrero, 1994, 1996, 1999a, 1999b.

²³ Rumeu de Armas, 1944.

²⁴ Callahan, 1998.

hermandades religiosas (mutualismo, solidaridad grupal, rituales y culto público); dimensión social que hace de tales experiencias asociativas una de las más cabales expresiones de la denominada religiosidad popular. Sus estudios comprenden además el abordaje de las reformas y críticas que se expresaron sobre estas asociaciones en las postrimerías del Antiguo Régimen, como así también las estrategias que estas adoptaron “para lograr su supervivencia”.²⁵

En México el fenómeno cofraderil goza también de gran predicamento. Elisa Luque Alcaide reconstruye buena parte de la historia de la cofradía de la Virgen de Aranzazú durante el periodo colonial dando cuenta del perfil empresarial que adquirió, la autonomía con la que funcionó respecto de las autoridades eclesiásticas novohispanas y, sobre todo, de los servicios que supo brindarle a la comunidad vasca que la conformó.²⁶ Clara García Ayluardo, por su parte, analiza un amplio conjunto de aristas; destaca el rol crucial que desempeñaron las asociaciones de este tipo en una sociedad corporativa, articulando las relaciones de sus miembros y brindándole servicios asistenciales; señala las particularidades de su gobierno y la administración de sus recursos. No deja de remarcar que las cofradías constituyeron, a través de su culto y rituales, instancias claves para la representación de la monarquía y la construcción y legitimación de las relaciones de poder que atravesaban a la sociedad de Nueva España.²⁷

El espacio peruano se nutre también de algunos aportes similares de la mano de Beatriz Gerald Ponce²⁸ y Jesús Paniagua Pérez²⁹ quienes, situados particularmente en la ciudad de Lima, destacan la función integradora y socializadora de dichas corporaciones religiosas, desde el siglo XVI al XVIII.

En ámbito nacional, Roberto Di Stefano nos ofrece un análisis sintético del fenómeno cofradiero argentino, retomando y reuniendo algunas de las consideraciones que otros investigadores esbozaron sobre el mismo. Señala el autor las múltiples funciones sociales, materiales y espirituales que tales asociaciones supieron desempeñar en el ocaso del periodo colonial. Su trabajo reviste un gran interés para nosotros en la medida en que nos permite visualizar las principales modificaciones culturales que operaron en la transición del régimen de cristiandad al de una modernidad religiosa, y como éstas

²⁵ Arias de Saavedra y López-Guadalupe Muñoz, 1995, 1997, 2015, 2017.

²⁶ Alcaide, 1996, 1998, 2004.

²⁷ García Ayluardo, 2015.

²⁸ Garland Ponce, 1994.

²⁹ Paniagua Pérez, 1995.

afectaron a las formas asociativas tradicionales y propiciaron la emergencia de nuevas asociaciones, más acordes con los principios y fundamentos del orden que por aquel entonces empezaba a gestarse.³⁰

Por su parte, Mónica González Fasani, centrada principalmente en el espacio rioplatense, se ocupa de reconstruir los antecedentes históricos de las cofradías y hermandades porteñas y de dar cuenta de una amplia variedad de sus aspectos constitutivos y de funcionamiento, al tiempo que remarca su gravitación en el mantenimiento del orden colonial en tanto instancias de reproducción del pensamiento dominante de la época, basado en la religión, la familia y la jerarquización socio económica y racial. En sus trabajos, la autora se preocupa también por precisar algunas nociones teóricas y conceptuales vinculadas al estudio de estas corporaciones.³¹

En el interior del país dos son los investigadores que se han abocado, de manera sistemática, al estudio de tales asociaciones, Ana Martínez de Sánchez para Córdoba y Enrique Normando Cruz para Jujuy. La primera reconstruye el panorama cofradiero de aquella ciudad, desentrañando la faz piadosa y social de las cofradías y hermandades religiosas concebidas como la manifestación del espíritu corporativo de la feligresía local. Presta especial atención, también, al corpus jurídico instrumentado por las autoridades coloniales para encauzar y regular el cúmulo de las actividades cofradieras y la religiosidad de sus miembros. En sus trabajos se destacan, además, las reflexiones y análisis sobre los imaginarios que se fraguaban en el seno de estas asociaciones y el sentido que estos le imprimían a las prácticas de los cofrades, a su propia intimidad y a su relación con lo sobrenatural y lo colectivo.³² Enrique Cruz, a través de sus estudios, logra identificar y describir a las cofradías jujeñas, urbanas y rurales, rastreando sus orígenes en el tiempo. Señala la configuración de una “ospitalidad colonial” a la que éstas contribuyeron mediante el despliegue de diversas labores sociales, benéficas y caritativas en atención a las necesidades materiales y espirituales de sus miembros. Se interesa también por sus sistemas de cargos y por el uso y apropiación que de los mismos hicieron españoles e indígenas. Los primeros, vinculando los oficios cofradieros a sus carreras de prestigio; los segundos, convirtiéndolos en una instancia de resistencia y autoprotección de los intereses de sus propias comunidades. Otro de los temas que aborda en sus trabajos es el papel de las mujeres en el seno de estas

³⁰ Di Stefano, 2002.

³¹ González Fasani, 1997, 2006.

³² Martínez de Sánchez, 2006.

asociaciones y en el marco de las fiestas religiosas, señalando los dispositivos de control que sobre ellas se imponían, y los márgenes de libertad y autonomía de los que, sin embargo, también gozaban en mayor o menor medida.³³

Este somero repaso por un conjunto de producciones historiográficas nos permite visualizar las problemáticas y ejes temáticos compartidos en diversas latitudes territoriales a ambos lados del Atlántico, como así también, la funcionalidad del análisis de cofradías y hermandades para comprender las prácticas culturales de las sociedades de Antiguo Régimen. Nos interesa reseñar a continuación un conjunto de estudios que retomaran y problematizaran algunas de las variables mencionadas dando cuenta de la compleja interrelación entre Estado, Iglesia y Sociedad durante el periodo colonial.

Cofradías, prestigio y poder

Numerosas son las investigaciones que sopesan la relación entre poder y cofradías religiosas durante el Antiguo Régimen. Y es que por entonces tales corporaciones constituyeron uno de los principales espacios de sociabilidad de los miembros de una comunidad, entre ellos, de los grupos más preocupados por las cuestiones de etiqueta, ceremonial y por el “consumo del prestigio”. En este sentido, cabe destacar el papel que desempeñaron las cofradías y hermandades religiosas en la construcción social del poder de las elites, problemática abordada desde diversas perspectivas de análisis.

Adelina Romero Martínez, por ejemplo, da cuenta de cuánto podía disponerse para garantizar el mayor lustre de tales asociaciones y reforzar la cohesión de sus hidalgos miembros, señalando diversos mecanismos orientados a cumplimentar dichos fines en el contexto de la España medieval. Entre ellos, aquellos que se activaban al momento de la selección de su potencial membrecía, exigiéndoles pruebas de limpieza de sangre; los que obligaban a los cofrades a resolver sus desavenencias internas o personales en el seno del propio espacio cofraderil ante diputados que actuaban en calidad de mediadores; la determinación de estatutos y normas que fijaban específicas obligaciones mutuas, materiales y espirituales; y la configuración de las fiestas de sus respectivas advocaciones como instancias de representación de poder nobiliario ante la comunidad.³⁴

³³ Cruz, 2002, 2009, 2011, 2013a, 2013b.

³⁴ Romero Martínez, 1995.

La tendencia al cerramiento de las cofradías de hidalgos y caballeros para su mayor distinción y distanciamiento del común no implicó, sin embargo, un completo hermetismo, pues tal como lo sostienen Inmaculada Arias de Saavedra y Miguel Luis López Muñoz, éstos participaron incluso en hermandades de bases populares en las que adquirieron un gran protagonismo, como mecenas o protectores, construyendo también desde allí las bases de su prestigio.³⁵

Este espíritu corporativo fue también uno de los componentes de un estilo de vida particular, de una cultura de las apariencias que las elites americanas, en base a su herencia hispana, supieron reproducir. En efecto, la inserción en determinadas cofradías y hermandades religiosas y el ejercicio de sus principales cargos de gobierno fueron, según señala Frédérique Langue, algunas de las tantas inversiones que realizó la aristocracia colonial mexicana para reforzar su estatus, en tanto comportamientos sujetos a la lógica de un sistema de representación fundamentado en el principio del honor y la necesidad de sus continuas demostraciones y apariencias.³⁶

Otros estudios como los de Jorge Pérez León y José Luis Rodríguez Toledo dan cuenta de estas particulares estrategias de juego y de lucha de carácter nobiliar en el espacio peruano, en el transcurso del siglo XVII y XVIII. El primero, sopesando la importancia de las cofradías y hermandades religiosas en las carreras ascendentes de los peninsulares avecindados en las ciudad de Lima. Práctica que se vinculó con otras que igualmente impulsaron su promoción social, entre ellas los matrimonios ventajosos con las mujeres miembros de la elite tradicional, y la adquisición de títulos y despachos de hidalguía.³⁷ El segundo, analizando las disputas que entre los mismos cofrades se desencadenaron al interior de estas corporaciones por el ejercicio de su mayordomía, cargo que les garantizaba a sus efectivos la concentración de amplias prerrogativas de gobierno, el control de los recursos cofradieros y la posibilidad de proyectar y representar su poder ante la comunidad en ocasión de los más diversos rituales públicos. El espacio cofraderil se percibe así como un campo de fuerza configurado en la lucha y competencia por unos bienes limitados y pretendidos por quienes formaban parte de él, y a través suyo, aspiraban a acceder, pertenecer y mantenerse en la corte virreinal.³⁸

Similares consideraciones esboza Alex Ovalle Letellier a partir del estudio de tres cofradías santiaguinas para el periodo comprendido entre 1700 y 1770,

³⁵ Arias de Saavedra y López-Guadalupe Muñoz, 2000.

³⁶ Langue, 1995.

³⁷ Pérez León, 2013.

³⁸ Rodríguez Toledo, 2014.

reconstruyendo las redes de influencia subyacentes a las estructuras institucionales de dichas asociaciones que se activaban a fin de centralizar el poder en el seno de las mismas u obtener mayor representatividad política en detrimento de otros grupos nobiliarios igualmente interesados por su gobierno y administración. Nuevamente las mayordomías cofraderiles se sitúan en el centro de la escena constituyendo una de las principales variables de prestigio para los miembros de una élite que buscaban complementar su capital económico, con otros de naturaleza social y cultural.³⁹

Esta línea de análisis del poder, su construcción y sus múltiples manifestaciones ha logrado notables avances en el espacio nacional. Oscar José Trujillo, por ejemplo, visualiza la creación de la porteña Hermandad de la Caridad, en las primeras décadas del siglo XVIII, como parte de una incesante empresa de búsqueda de capital simbólico emprendida por uno de los sectores más dinámicos de la ciudad de Buenos Aires, los comerciantes, en un contexto en el que el ejercicio de la caridad fue símbolo de prestigio social y uno de los principales mecanismos de perpetuación de las diferencias y relaciones estamentarias.⁴⁰

Dolores Estruch, por su parte, analiza la lucha de poder entablada entre una élite tradicional y los comerciantes avecindados en la ciudad de Jujuy en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVII a partir del estudio de una cofradía sacramental. Según señala, la referida corporación desempeñó un papel clave en el proceso de inversión simbólica de las relaciones de fuerza que materialmente se manifestaron en el ayuntamiento local, propiciando la reconfiguración de la élite jujeña. Su investigación nos permite, además, visualizar el orden de preeminencia de los jalones que impulsaron las carreras ascendentes de “los recién llegados” en las que la cofradía del Santísimo Sacramento constituyó una suerte de trampolín que les brindó los medios necesarios para legitimar su nuevo estatus político.⁴¹

Los trabajos de Patricia Fogelman⁴² y de Enrique Normando Cruz⁴³ también dan cuenta de la importancia que revistieron estas asociaciones para aquellos prósperos comerciantes peninsulares que, impulsados por la perspectiva de éxito de sus empresas mercantiles, establecieron residencia en suelo americano y buscaron a través de ellas integrarse en las comunidades que los acogían y reforzar, desde allí también, sus

³⁹ Ovalle Letelier, 2012.

⁴⁰ Trujillo, 2005.

⁴¹ Estruch, 2009.

⁴² Fogelman, 2000.

⁴³ Cruz, 2011.

relaciones con el patriciado local. María Elena Barral observa la misma funcionalidad de la cofradía de Benditas Ánimas del Purgatorio para los vecinos de la localidad rioplatense del Pilar hacia fines del siglo XVIII, cuya exigencia de pureza de sangre constituyó un importante mecanismo de diferenciación social y de jerarquización de las relaciones sociales en un área signada por un vigoroso crecimiento demográfico, la significativa presencia de gente de color y el predominio de la pequeña y mediana propiedad de la tierra.⁴⁴

Amén de lo expuesto, las cofradías y hermandades religiosas no fueron una exclusiva manifestación del espíritu corporativo de las elites peninsulares y americanas. Por el contrario, muchas de ellas, en las más diversas latitudes del imperio español, se conformaron como privilegiados espacios de sociabilidad de aquellos sectores de la población desprovistos de lustre y prestigio, sobre todo en las postrimerías del periodo colonial cuando, como veremos más adelante, tales corporaciones experimentarán importantes transformaciones en su fisonomía. Incluso para estos grupos, como lo demuestra, por ejemplo, Gilda Cubillo Moreno, las cofradías y hermandades constituyeron mecanismos institucionales de diferenciación social y fortalecimiento de su poder local.⁴⁵

Cofradías, fiestas y religiosidad

Como asociaciones de fieles organizadas en torno a una determinada advocación, las cofradías y hermandades religiosas hicieron del culto público una de sus principales funciones. De ellas dependían numerosas misas, procesiones y rogativas que se celebraban en el transcurso del año, en templos y capillas, proyectándose desde allí sobre las calles y plazas de las ciudades o de pequeñas zonas rurales que se engalanaban para la ocasión con ramilletes de flores, arcos, banderas y altares.

La fiesta religiosa constituía aquel momento en el que la feligresía, abandonando la monotonía de los días, se reencontraba con sus referentes sagrados, instancia lúdica de gran carga emocional que apelaba a la exaltación de los sentidos, a una devoción gestual y expresiva. Por ello mismo el asociacionismo cofraderil constituye para muchos investigadores una de las claves para comprender la religiosidad barroca y los aspectos rituales del proyecto de Contrarreforma que emprendió la Iglesia católica,

⁴⁴ Barral, 1998.

⁴⁵ Cubillo Moreno, 2012.

siguiendo la directrices del Concilio de Trento, para luchar contra la herejía protestante y modelar la conciencia y las prácticas de su feligresía.

Estudios como los de José Rodríguez Mateo⁴⁶ y Victoria Eugenia Corbacho González⁴⁷ dan cuenta de ello, destacando la funcionalidad de tales asociaciones respecto a los ideales tridentinos. El primero centrado en el espacio peruano; la segunda, en el peninsular. Dos escenarios diferentes para los cuales, sin embargo, las cofradías se presentan como una de las principales instituciones de adoctrinamiento y evangelización, por su parafernalia teatral y ritual, por la exuberancia, exteriorización y grandilocuencia de sus manifestaciones espirituales que debían actuar, pedagógicamente, sobre la percepción de los devotos.

Y en esta labor catequética, las imágenes tuvieron un rol crucial. Tal como señala Fermín Labarga García, estas se convirtieron en los principales referentes devocionales de las jornadas festivas cofradieras, situadas en el centro de la escena de los cortejos procesionales. Por ello mismo, los hermanos cofrades se preocuparon por su realce y lucimiento. En efecto, una vez adquiridas, en ocasiones, de la mano de los artistas escultores más afamados del momento, y al objeto de imprimirle el mayor realismo posible, le encomendaban a un maestro pintor su adorno policromático para agregarlas con vistosos y finos vestidos, lienzos y joyas.⁴⁸ La exaltación de la figura tutelar que congregaba a los devotos cofrades se fundamentaba, como expresa Ricardo González, en una estética barroca orientada a enseñar y a deleitar, a seducir a través del ornamento, para integrar al fiel a la escena del culto y así movilizarlo interior y afectivamente.⁴⁹

Las celebraciones públicas auspiciadas por estas asociaciones tuvieron también sus connotaciones políticas. Durante el denominado Antiguo Régimen, la armonía del cuerpo social reposaba, en parte, en un sinfín de rituales mediante los cuales se reproducía y sacralizaba el orden material y sus jerarquías. La disposición de los lugares en una procesión, la distancia o cercanía respecto a la imagen tutelar, por ejemplo, traducían simbólicamente las preeminencias sociales, sancionándolas y reproduciéndolas ante los ojos de Dios y de toda la comunidad asistente. La fiesta del Corpus Christi, en las que las cofradías sacramentales consagradas al culto de la Sagrada Forma tenían una relevante participación, constituye, como lo han demostrado

⁴⁶ Rodríguez Mateos, 1995.

⁴⁷ Corbacho, 2011.

⁴⁸ Labarga García, 2001.

⁴⁹ González, 2009.

ya numerosas investigaciones, un escenario privilegiado para observar la referida correlación entre el orden material y el simbólico.⁵⁰

La religiosidad de los cofrades, sin embargo, no se cifraba únicamente en los tiempos de festividad, sino en un cúmulo de comportamientos que a diario debían poner en práctica para resguardar el bien de sus almas y la de sus hermanos en el más allá.⁵¹ Y es que el temor y la angustia que la muerte y los suplicios del Purgatorio despertaban en los devotos implicó la continua definición de una economía espiritual, de una planificación orientada a la acumulación, mediante determinados actos piadosos, de las gracias necesarias para atemperar, aun cuando siempre de forma vaga e imprecisa, la incertidumbre de la vida después de la muerte. Esta particular sensibilidad religiosa dio sentido, también, a las más diversas obras benéficas y caritativas que las cofradías y hermandades religiosas comprendieron en sus programas, destinadas a la atención de las necesidades de las más pobres y humildes, pues a través de ellas, los cofrades, al tiempo que se ejercitaban en una de las principales virtudes cristianas, obtenían mayores créditos espirituales para alcanzar la tan ansiada salvación de sus almas.⁵²

En conjunto, estas actividades compartidas, obligaciones culturales y labores benéficas/caritativas que asumieron quienes como hermanos espirituales se aunaron en el seno de una cofradía, contribuyeron a la modelación de un espíritu común (más allá de las particulares exigencias de comportamiento propias de cada corporación) definiendo las prácticas del buen cristiano estrechamente vinculadas con todos los aspectos de la vida cotidiana.

Cofradías, recursos económicos y crédito

La pretensión de ejercer cierto control sobre el destino de la almas en “el más allá”, es decir, de disminuir su tiempo de permanencia en el Purgatorio fue, en parte, lo que condujo a la feligresía a realizar grandes obras a favor de la Iglesia y sus referentes sagrados. No se trataba pues de un objetivo menor, sino del más trascendental en la vida de todo fiel cristiano que requería, por su envergadura, de una específica planificación, de una cuidadosa y meticulosa administración de los recursos que podían garantizarle su salud espiritual y finalmente el tan ansiado descanso eterno.

⁵⁰ Gruzinski, 1999; Garavaglia, 2002; Martínez Gil y Rodríguez González, 2002; Ramos Alfonso, 2006; Vizúete Mendoza, 2008; Rodríguez de Gracia, 2004; Valiente Timón, 2011.

⁵¹ Lavrin, 1998.

⁵² Fogelman, 2004.

Las gracias e indulgencias de las que disponía toda cofradía y hermandad se convirtieron entonces, en este marco, en unos preciados bienes, tanto más asequibles cuanto mayor fuera la inversión monetaria que sus miembros realizaran. Esta convergencia entre los elementos constitutivos de una economía material y otra espiritual, esta correlación entre medios y fines de distinta naturaleza, fue la que auspició la capitalización de dichas corporaciones eclesiásticas y su configuración como fuentes de crédito, como intermediarias financieras, durante el Antiguo Régimen.

Así se forjó también, en lo que respecta al crédito y al uso de capitales, una relación circular entre las partes involucradas, pues una importante cuota de los fondos cofradieros que las elites hispanas invirtieron en la salvación de sus almas mediante donaciones y obras piadosas, constituyeron los principales de los que posteriormente se beneficiaron en tanto prestatarios.⁵³

Numerosas son ya las investigaciones que han abordado el análisis de la vocación rentística de las cofradías y hermandades religiosas y, el papel de estas en la dinamización de las economías regionales. Entre ellas se destacan las producciones centradas en la ciudad de México donde algunas de dichas asociaciones llegaron a acumular cuantiosos bienes. Estos estudios, de forma conjunta, describen los orígenes de los recursos crediticios cofradieros, su lógica de inversión y los principales beneficiarios de los mismos. Coinciden también en destacar la intermediación financiera de las que fueran las más importantes cofradías de Nueva España en lo que a la disposición de capitales se refiere, entre ellas, la del Santísimo Sacramento y Caridad, Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de Aranzazú y la del Santo Cristo de Burgos, conformadas por el sector más dinámico de la economía novohispana, los comerciantes, quienes además tuvieron una protagónica participación en sus juntas directivas.

En un contexto signado por la falta de numerario y la inexistencia de instituciones financieras formalmente establecidas, tales corporaciones, junto a otras también de naturaleza eclesiástica (conventos, juzgados de testamentos, capellanías, etc.) constituyeron vitales fuentes de crédito a partir de las cuales los referidos comerciantes apuntalaron e impulsaron sus empresas y emprendimientos agrícolas, ganaderos y mineros. Sus recursos, incluso, fueron requeridos por instituciones civiles, como el Consulado de México, para afrontar los costos de diversas obras públicas, y

⁵³ Lavrin, 1985.

aún más, por la propia Corona cuando las exigencias de sus contiendas bélicas así lo precisaron.⁵⁴

En Nueva Granada, más precisamente en la provincia de Pamplona, como lo demuestran algunos estudios, las cofradías y hermandades religiosas (aun cuando menos acaudaladas que sus pares mexicanas) también contribuyeron con sus funciones crediticias a la dinamización del mercado financiero y a la mayor circulación del capital líquido en un contexto de transformación y especialización productiva a partir del cultivo del cacao. En este escenario, no obstante, si bien algunas asociaciones, como la de San Pedro, dispusieron de importantes capitales y constituyeron verdaderas empresas productivas mediante la administración de grandes y redituables haciendas, la mayoría de ellas benefició con sus créditos a personas de bajos recursos económicos que debían afrontar necesidades urgentes y coyunturales.⁵⁵

Las funciones crediticias de las cofradías y hermandades rioplatenses no ha sido una temática profusamente abordada por la historiografía nacional. Quizás ello se deba a la poca documentación disponible y/o a la escasa gravitación financiera de dichas corporaciones signadas generalmente por la precariedad de sus capitales.⁵⁶

Cofradías, pensamiento ilustrado y reformas

Hacia el último cuarto del siglo XVIII la Iglesia y sus corporaciones devinieron en uno de los principales blancos de crítica del pensamiento ilustrado en el marco del proyecto de reorganización política y administrativa emprendido por los Borbones. Las medidas que, de forma progresiva, la Corona implementó a fin de lograr una mayor centralización del poder y un cada vez más rígido control sobre las instituciones eclesiásticas y sus agentes, se fundamentaron en el ejercicio del Patronato Regio que por aquel entonces se expresaba con mayor rigurosidad, más como un derecho inherente de la soberanía real que como una concesión pontificia.⁵⁷

El programa de reformas de corte ilustrado comprendió también, por una parte, una nueva lógica económica que postulaba un uso más racional de los recursos y una limitación del régimen de propiedad corporativa que obstaculizaba la libre circulación de bienes y la productividad; régimen del cual la Iglesia, era uno de sus

⁵⁴ Del Valle Pavón, 2012, 2014; García Aylluardo, 1983, 1986.

⁵⁵ Ferreira Esparza, 1996; Guerrero Rincón, 2015.

⁵⁶ Martínez de Sánchez, 2006.

⁵⁷ Tedesco, 2001.

principales representantes.⁵⁸ Por otra parte, una moderna concepción de la religiosidad mediante la cual se aspiraba a purificar las manifestaciones de piedad e imprimirles un auténtico espíritu cristiano.⁵⁹

En lo que respecta específicamente a los fines de nuestra investigación, resultan de primordial interés aquellos estudios que sopesan los efectivos alcances de las políticas borbónicas e ilustradas sobre las asociaciones piadosas, como las cofradías y hermandades religiosas, en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX, y que se preocupan por rescatar los procesos de reconfiguración, adaptación y cambios que experimentaron tales corporaciones ante un proyecto de gobierno que, lejos de suprimirlas, pretendió reformarlas, sujetándolas a los principios constitutivos de un nuevo orden, político, cultural y económico.

En este sentido, primeramente cabe señalar, siguiendo a Milagrosa Samper, que el programa de reformas borbónicas puesto en marcha en la península se fundamentó en un conjunto de observaciones críticas sobre la naturaleza de los recursos, actividades, organización y definición jurídica de las cofradías y hermandades religiosas. Así por ejemplo, para los reformistas ilustrados, tales corporaciones y sus “bienes espiritualizados” constituyeron un importante escollo en su proyecto de fomento y promoción de la riqueza nacional. En efecto, las cofradías y hermandades, en ocasiones, mediante legados y donaciones habían logrado acumular un cuantioso patrimonio sujeto al control y regulación de la jurisdicción eclesiástica, que en buena medida sólo se invertía en funciones de culto, contrariando los principios de una nueva racionalidad económica que abogaba por una mayor distribución y circulación de la propiedad.⁶⁰

La “abusiva espiritualización” de los bienes cofradieros fue también cuestionada por los ministros reales en Hispanoamérica según quienes dicha práctica no redundaba en la utilidad pública de las comunidades indígenas, sino por el contrario, en su perjuicio, desviando recursos que hubieran podido beneficiar sus cajas.

Las críticas sobre el uso de los recursos de las asociaciones piadosas y su régimen de propiedad se vincularon, también, con la planificación de la beneficencia oficial y con las crecientes atribuciones que, en dicho ramo, pretendió asumir la

⁵⁸ Landa Fonseca y Espinosa Blas, 2015.

⁵⁹ Romero Samper, 1998.

⁶⁰ Romero Samper, 1998, pp. 205-234.

Corona. Ante la evidencia de que muchas cofradías y hermandades destinaban la mayor parte de sus caudales en el sostenimiento del culto público, los ministros ilustrados se preocuparon por purificarlo, por depurar aquellos gastos que consideraban innecesarios y gravosos en las celebraciones de las funciones religiosas, y así reorientar y reinvertir los capitales cofradieros en el ejercicio de obras de caridad.⁶¹

Según los estudios que abordan tales problemáticas, la purificación del culto fue promovida por las constantes denuncias y quejas esgrimidas, tanto por las autoridades civiles como por las religiosas, respecto a la irreverencia con las que se llevaban a cabo las manifestaciones de piedad auspiciadas por las cofradías y hermandades. Por ello, durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, fueron frecuentes las disposiciones de gobierno orientadas a suprimir la participación de numerosas figuras (tarascas, gigantones y diablillos, entre otras) que animaban, profana y supersticiosamente, las procesiones que recorrían el espacio público, y a regular aquellas prácticas, como los bailes y los banquetes que, habiéndose desvirtuado, no constituían ya expresiones de una legítima religiosidad sino instancias propicias para los desacatos, excesos y despilfarros.⁶²

Este conjunto de irregularidades que a luz del pensamiento ilustrado no sólo atentaban contra la utilidad pública sino también contra una religiosidad que se pretendía más racional, se agravaba por el hecho de que buena parte de las cofradías y hermandades religiosas, en las más diversas latitudes de la monarquía española, carecían de las necesarias licencias y autorizaciones civiles, hallándose por lo tanto fuera del alcance de los dispositivos de control de los magistrados reales. Se trataba entonces de corporaciones sujetas, en ocasiones de forma casi exclusiva, a la jurisdicción eclesiástica, expuestas a los “despóticos gobiernos de los curas” que despojaban a los pueblos de sus bienes en beneficio personal.⁶³

De esta manera, el panorama que se presentaba ante los representantes del poder temporal y del espiritual era complejo y requería de un programa integral de reformas en cuyos puntos, en líneas generales, coincidían los agentes de ambas jurisdicciones. Como ya mencionamos anteriormente, el fin último de los proyectos emprendidos no fue la supresión de cofradías y hermandades religiosas, aún cuando

⁶¹ Carbajal López, 2016.

⁶² Lempérière, 2008; Romero Samper, 1998.

⁶³ Carvajal López, 2012, 2013.

fuera ésta una de sus consecuencias,⁶⁴ sino su reorganización, o en palabras de Annick Lempérière, su modernización.⁶⁵ En este sentido, las políticas implementadas fueron diversas, comprendiendo disposiciones de perfil económico (como la desamortización de sus bienes), organizacional (uniformización de sus estatutos, regulación del culto y agregación de labores caritativas) y jurisdiccional (la redefinición de su carácter lego y una cada vez más acentuada injerencia, en su seno, de las autoridades reales en detrimento de las eclesiásticas).

Los alcances de las reformas ilustradas han sido recientemente puestos en entredicho por un conjunto de trabajos que, distanciándose de las clásicas concepciones historiográficas que postulan la puesta en marcha de un plan de ataque visceral contra la Iglesia y sus corporaciones, abogan, por el contrario, por una perspectiva de análisis más matizada centrada en las negociaciones y concesiones que auspició dicho proyecto reformista, en sus limitaciones y/o en las estrategias de reconfiguración que desplegó la misma feligresía para adaptar sus asociaciones piadosas a las exigencias de los nuevos tiempos.

Para el caso español, Inmaculada Arias de Saavedra y Francisco de Luis Martín señalan las diferencias y desigualdades regionales en la aplicación práctica de las medidas restrictivas que se ciñeron sobre las cofradías y hermandades, evidentes en la comparación entre lugares tales como Albacete donde buena parte de las mismas fueron suprimidas por sus notorias irregularidades; en Santander donde sólo se redujo su número por un proceso de agregación o fundición; y en Sevilla donde, finalmente, la cantidad de corporaciones religiosas no varió de forma sustancial⁶⁶. También para el espacio peninsular Miguel Luis López y Guadalupe Muñoz dan cuenta de las vías de resistencia y adaptación por las que dichas asociaciones optaron para asegurar su supervivencia ante el plan de reformas propuesto, entre ellas, la agregación a cofradías que gozaban del beneplácito de los ministros reales (las sacramentales principalmente), el recurso a la protección real, la apelación a la devoción del pueblo y la inclusión y promoción de diversas obras de caridad entre sus fines.⁶⁷

Por su parte, David Carbajal, en un trabajo comparativo, señala también las limitaciones en la implementación de las medidas ilustradas en ambos lados del Atlántico. En correspondencia con las apreciaciones de algunos autores ya

⁶⁴ Arias de Saavedra y De Luis Martín, 1997.

⁶⁵ Lempérière, 2008; Romero Samper, 1998.

⁶⁶ Arias de Saavedra y De Luis Martín, 1997.

⁶⁷ López y Muñoz, 2002.

referenciados, Carbajal insiste en remarcar que el objetivo de los ministros ilustrados no fue la destrucción de cofradías y hermandades sino su reorganización. Y para ello optaron por reforzar su carácter corporativo y secular; reducir en su seno la injerencia y predominio del clero en beneficio de la autoridad real; y reafirmar su faz caritativa en estrecha correspondencia con el moderno principio de la utilidad pública. Concluye finalmente que el plan de reformas fue menos radical en Nueva España de lo que la historiografía mexicana señala; y más efectiva, aunque menos exhaustiva, en la capital del reino de Sevilla.⁶⁸

Para Annick Lempérière, centrada ya específicamente en la ciudad de México, las cofradías fueron objeto de una modernización legislativa que se ejecutó con ciertos recaudos, tratando de conciliar las exigencias reformistas de la Corona, el interés por el mantenimiento del orden imperante y el gusto de los vasallos por las distinciones corporativas. Por ello mismo, como sostiene la autora, el proyecto emprendido, sobre todo en lo referido a los requerimientos y exigencias de autorización real y la adopción de uniformes e insignias, contó con la complacencia de los cofrades ávidos de prestigio y de símbolos jerárquicos. En este sentido, el regalismo de los borbones no debilitó la estructura corporativa del Antiguo Régimen, muy por el contrario, la reforzó mediante una consensuada modernización.⁶⁹

Los alcances de las reformas parecen haber sido aún más tenues en el virreinato rioplatense, no sólo por su marginal posición dentro del imperio español, sino también porque sus cofradías y hermandades carecían del lustro y brillo de sus pares novohispanas o limeñas, volviendo inoperante o pocos eficaces en estas latitudes aquellas disposiciones de gobierno referidas al control de sus recursos y finanzas. Sin embargo, como señala Ana Martínez de Sánchez, en algunas ciudades, el siglo XVIII fue testigo de un notable movimiento de validación de antiguas cofradías, lo que podría constituir, en parte, un indicador del cumplimiento de las políticas regalistas.⁷⁰

Sin ser abundante, la producción nacional optó principalmente por analizar los cambios que experimentaron las cofradías y hermandades religiosas en las postrimerías del periodo colonial como un producto de las transformaciones que operaron en las representaciones mentales de la sociedad de aquel entonces más que en relación a los proyectos de gobierno del absolutismo reformista. Roberto Di Stefano, retomando

⁶⁸ Carvajal López, 2013.

⁶⁹ Lempérière, 2008.

⁷⁰ Martínez de Sánchez, 2006, p.82.

algunas de las consideraciones esbozadas por Susan Socolow,⁷¹ sostiene que la relativa decadencia de tales corporaciones fue provocada por diversos factores, entre ellos, el progresivo abandono de las mismas por parte de las elite rioplatenses que manifestaron una creciente preferencia por las terceras ordenes, más prestigiosas y estrictas, y más a tono con una piedad ilustrada; y la paulatina pérdida de sentido de algunas prácticas religiosas, como las relacionadas con la buena muerte, de las cuales las cofradías fueron una de sus principales propulsoras.⁷²

Patricia Fogelman arriba a similares conclusiones. Sin embargo, para ella, la inserción de los notables en las terceras órdenes en detrimento de las cofradías implicó una estratégica inversión de parte de las elites en la empresa por la salvación de sus almas (amén de un afán de distinción), pues aquellas les reportaban la ventaja de acceder a mayores gracias e indulgencias y por la tanto la oportunidad de atemperar, aún más, los suplicios del purgatorio.⁷³ Cabe destacar que Fogelman, Di Stefano y Socolow coinciden en señalar que durante el periodo de desestructuración del régimen de cristiandad operó también la paulatina transfiguración de cofradías y hermandades en asociaciones piadosas de carácter popular y en espacios de religiosidad de naturaleza principalmente femenina.

Debemos también referenciar los aportes de Ricardo González según el cual las ideas modernas e ilustradas implicaron la introducción de novedosas concepciones en las rutinas celebratorias y en los procedimientos administrativos, organizativos y gubernamentales de las cofradías y hermandades rioplatenses hacia el último cuarto del siglo XVIII y principios del XIX. En el seno de estas corporaciones, las transformaciones del ámbito de la cultura y de las mentalidades, se expresaron en sus constituciones, en la redacción de las mismas, en la definición de sus contenidos, en la estructuración de sus normas y en la descripción de los procedimientos empleados.

En este sentido, las observaciones de González, aún sin considerar los específicos lineamientos del plan de reformas emprendido por los ministros ilustrados, concuerdan con las Annick Lempérière, al dar cuenta de una suerte de modernización legislativa de los estatutos cofradieros que se caracterizaron, tanto en Nueva España como en Buenos Aires, por el mayor interés que le asignaron al detalle de las funciones de gobierno en detrimento las disposiciones referidas a las obligaciones de culto.

⁷¹ Socolow, 1991.

⁷² Di Stefano, 2002.

⁷³ Fogelman, 2000.

Concuerdan también en señalar la configuración de una verdadera concepción burocrática del gobierno de tales corporaciones, expresada en el incremento de la cantidad de los cargos directivos y sus respectivas jerarquías y especializaciones; y en la puesta en práctica de una nueva racionalidad en la administración de los recursos económicos que daba prioridad a la especulación financiera dejando en un segundo plano los objetivos primarios, culturales y asistenciales de estas asociaciones.

Cofradías y subalternidad

Antes de hacer referencia a los trabajos que abordan el proceso de conformación del campo asociativo religioso decimonónico tras la paulatina desestructuración del régimen de cristiandad, nos parece conveniente esbozar unas líneas respecto a las cofradías y hermandades coloniales de naturales, negros y mestizos, uno de los temas que abordamos en la presente tesis. De acuerdo a algunas de las consideraciones expuestas anteriormente, fueron dichos agentes, junto a los blancos excluidos de los círculos nobiliarios, quienes nutrieron, de forma cada vez más numerosa y mayoritaria, los filas de estas corporaciones imprimiéndoles un perfil preeminentemente popular. Este fenómeno nos aproxima a los cambios finiseculares que se manifestaron en las prácticas religiosas de la feligresía hispanoamericana, permitiéndonos, al mismo tiempo, sopesar la variable grupal en el análisis del desarrollo de una primera etapa de secularización que se manifestó de la mano del reformismo de los borbones y sus ministros ilustrados.⁷⁴

El uso que estos agentes hicieron de tales espacios y las relaciones que desde allí forjaron con las elites, conflictos y acuerdos mediante, nos revela además la constitución de las experiencias asociativas piadosas como instancias de lucha respecto a unos determinados bienes simbólicos y, también, a la definición de una religiosidad legítima cuyo proceso requirió de complejas negociaciones de sentido.

Las investigaciones que desde hace ya unas décadas se han desarrollado acerca de las cofradías y hermandades étnicas parten generalmente de la consideración de que dichas experiencias asociativas (una vez instituidas y puestas al servicio del proyecto de evangelización y control de naturales, negros y mestizos) devinieron, de forma progresiva, en instituciones reapropiadas y reconfiguradas por tales agentes en función de sus intereses y necesidades (materiales y espirituales) y de sus heterodoxas

⁷⁴ Di Stefano, 2011.

religiosidades constituidas a partir del complejo entrecruzamiento entre sus antiguas tradiciones y la doctrina católica. Diversas son las claves para comprender este proceso de transfiguración. Mencionaremos sólo algunas de ellas a fin de dar cuenta de la amplitud de temas y problemas que han llamado la atención de la reciente producción historiográfica.

En el ámbito nacional se destacan, entre otros, los trabajos de Gabriela Caretta e Isabel Zacca quienes, a partir del análisis de la cofradía de Benditas Ánimas de Humahuaca en las primeras décadas del siglo XVIII, rescatan la agencia de las comunidades indígenas y de sus posibilidades de acción en un contexto de dominación. Para estas autoras, en efecto, el funcionamiento de dicha asociación se rigió por el principio de dualidad andina que se expresó en su sistema de cargo y que comprendió, por un lado, la representación conjunta de las dos parcialidades involucradas en la fundación y sostenimiento cotidiano de la misma; y por otro, la diferencial distribución sexual de sus oficios y respectivas responsabilidades. Y aún más, la reapropiación del espacio cofradiero implicó también la resignificación comunitaria de sus prácticas rituales, principalmente de aquellas que, mediante gestos recíprocos, entrelazaban el mundo de los vivos con el de los muertos, recuperando y actualizando la memoria de los ancestros en las jornadas festiva de “todos los santos/difuntos”.⁷⁵

Centrado en el mismo espacio y partiendo, también, del interés por desentrañar la perspectiva de los dominados, Eduardo Zanolli señala el uso que de los recursos cofradieros hicieron los curacas, muchas veces en tanto mayordomos de dichas asociaciones, en beneficio personal y colectivo, reforzando a través de ellas su poder económico y su representatividad política, acentuando las distancias sociales al interior de la comunidad, siempre en connivencia con las autoridades hispanas. Las actividades de estas cofradías redundaron además en favor del campesinado indígena, pues como bien señala el autor, el sostenimiento del culto implicó la puesta en práctica de formas económicas y sociales de larga duración, como la fletería, mediante la cual los indios del común, al tiempo que trasladaban materias primas desde Humahuaca hasta Potosí para su comercialización o intercambio por productos suntuarios, realizaban también sus propios negocios. La apropiación política y económica de la que fueron objeto las corporaciones religiosas se extendió hasta un plano simbólico, expresándose en la profunda espiritualidad y devoción que caracterizó a los miembros de estas

⁷⁵ Caretta y Zacca, 2011.

comunidades, cohesionándolos grupalmente y dotando de sentido los compromisos asumidos para con sus referentes sagrados.⁷⁶ Zanolli, sin embargo, se cuida de otorgarle a dichos procesos una ilimitada capacidad transformadora de la realidad, sopesando y destacando, por un lado, la funcionalidad del accionar de las autoridades étnicas respecto a los intereses del grupo dominante, y por otro, los diversos mecanismos de control que estos últimos agentes instrumentaron sobre los recursos y las prácticas de las cofradías de naturales y su feligresía.⁷⁷

Los negros también formaron parte de la subalternidad colonial y de igual forma que con los naturales, sus cofradías pueden ser percibidas como espacios apropiados, aun cuando las consideraciones sobre los alcances de tal operación o la naturaleza de la misma presenten matices diferenciales. Así por ejemplo, para Miguel Ángel Rosal estas corporaciones, caracterizadas principalmente por su mixtura racial, promovieron una particular aculturación de la población negra de Buenos Aires, proceso que se expresa mejor en término de “afrocaticismo” que de “sincretismo”. Según sostiene, entonces, si bien es lícito especular que en el seno de tales comunidades se llevaran a cabo prácticas heterodoxas, los negros acabarán finalmente por incorporar los principios del catolicismo, configurando, de esta manera, una específica religiosidad popular que puede comprenderse como parte de sus estrategias de adaptación a la sociedad en la cual se hallaban inmersos.⁷⁸

Para Norberto Pablo Cirio, los afrodescendientes porteños, más allá del proceso de “deculturación” al que fueron sometidos, continuaron, de manera abierta o subrepticia, preservando sus pautas culturales a través de la música, por ejemplo, que se vinculaba con sus propios sistemas religiosos. La performance musical y, sobre todo, su heterodoxa expresión pública (de acuerdo a la percepción del clero y las autoridades coloniales) con las que dichos actores animaban las fiestas de sus santos patronos cofradieros, fueron una clara expresión de su raigambre cultural que, tal y como se manifestaba, podían incluso desafiar el orden vigente.⁷⁹

La música es también, para Rafael Díaz, uno de los elementos mediante los cuales, en el marco de la fiesta barroca, los cofrades indígenas de Santiago de Chile pusieron en juego su agencia, “soterradamente”, incidiendo en un proceso de mestizaje

⁷⁶ Zanolli, 2008.

⁷⁷ Zanolli y Alonso, 2004.

⁷⁸ Rosal, 2007, 2008.

⁷⁹ Cirio, 2002.

musical de repercusiones republicanas.⁸⁰ Las manifestaciones religiosas de carácter festivo parecen constituir, de esta manera, una instancia propicia para visualizar los sentidos que, tras la diversión y el jolgorio, y trascendiendo las ortodoxas disposiciones normativas, los actores subalternos les imprimieron a algunas de sus prácticas como el baile que, según sostiene Salvador Méndez Gómez, le permitió a los negros, en ambos lados del Atlántico, reafirmar su identidad colectiva, salvaguardar sus antiguas creencias e incidir en el complejo proceso de configuración de una nueva religiosidad mediante la asimilación, recreación y resistencia.⁸¹

Fueron algunas de estas prácticas las que llamaron la atención de las autoridades coloniales, las que despertaron sus sospechas y las que las obligaron a poner especial cuidado en la promoción y control de cofradías y hermandades de naturales, negros y mestizos. No obstante, a pesar de dichos esfuerzos, una vez constituidas, una vez que los grupos subalternos se apropiaron de ellas, las luchas y negociaciones trascendieron el ámbito de lo simbólico, materializándose en verdaderos conflictos de jurisdicciones, disputas por los recursos y concretos desafíos para quienes ejercían el poder y resguardaban el orden social. Y es que estas corporaciones, amén de los servicios espirituales y materiales que les ofrecieron a sus miembros, les permitieron también reconocerse, identificarse como grupo, aunar intereses y objetivos, condiciones indispensables para hacer frente, de forma colectiva, a lo que podían considerar un abuso de autoridad o un desconocimiento de sus derechos.

Bien da cuenta de ello Macarena Cordero Fernández mediante el análisis de una querrela que los cofrades indígenas, de una doctrina rural de la zona centro norte de Chile, emprendieron contra un hacendado español que pretendía despojarlos de la capilla donde celebraban su ritual. El caso pone en evidencia, por un lado, la funcionalidad de dichas asociaciones como espacios de integración de la subalternidad, instancias desde donde se forjaron lazos solidarios e identitarios que se expresaron y refrendaron en el mismo conflicto; por otro, la capacidad de dichos agentes de reconocer sus posibilidades de acción dentro del sistema jurídico hispano y, en relación a ello, sus aptitudes para seleccionar aquellas estrategias que más podían favorecerlos.⁸²

Carmen Adriana Ferreira Esparza destaca, también, el accionar de los indios cofrades de Labateca (Nueva Granada) que hacia fines del siglo XVIII lograron

⁸⁰ Díaz, 2014.

⁸¹ Méndez Gómez, 2016.

⁸² Cordero Fernández, 2016.

conservar sus tierras comunales ante el embate de las reformas borbónicas implementadas a fin de reducirlas, invocando los favores recibidos por sus santos patronos, apelando insistentemente a los tribunales del Rey y demostrando la solvencia económica de sus corporaciones.⁸³ Los lazos solidarios y los vínculos identitarios que se forjaron en el seno de las cofradías nuevamente aparecen aquí impulsando los proyectos comunes de quienes padecían el poder, pero que, por ello mismo, podían animarse a desafiarlo, en ocasiones visceralmente, sobre todo cuando éste se expresaba con severa violencia. En situaciones como estas, tal como sucedió, por ejemplo, en la ciudad de México, a principios del siglo XVII, según señala Cristina Verónica Masferrer León, tales corporaciones sirvieron de base organizacional, en este caso, de un contingente de negros que ante la muerte de una esclava, asesinada a golpes por su amo, se manifestaron públicamente provocando revueltas y motines, causando el pánico de los españoles.⁸⁴

Los conflictos señalados y las concesiones y/o negociaciones de sentido a la que aludimos anteriormente, no invalidaban, sin embargo, algunas de las principales funciones para las que habían sido concebidas las cofradías y hermandades hispanas; a saber, la evangelización de los habitantes de las nuevas posesiones ultramarinas de la Corona y su consecuente integración a la sociedad colonial. Fueron ellos incluso quienes, en diversas oportunidades y movidos por su devoción, como bien lo demuestra Julia Costilla para el Virreinato del Perú, propiciaron la conformación de estas corporaciones y, a través de ellas, lograron consolidar el culto de las sagradas imágenes con las que más se identificaron y forjar una identidad religiosa que se superpuso a la mixtura racial y étnica de sus congregantes.⁸⁵

Para Estella Roselló Soberón las cofradías desempeñaron un papel crucial en la integración social de dichos actores en la ciudad de la Nueva Veracruz, no solo a través de la difusión de un conjunto de valores, ideas y creencias religiosas, sino también mediante los servicios y asistencias sociales que podían brindarles, mitigando algunas de las necesidades de su marginalidad; auspiciándoles un espacio corporativo en el que podían reconocerse como grupo y presentarse como tales ante la comunidad; y por

⁸³ Ferreira Esparza, 2011.

⁸⁴ Masferrer León, 2011.

⁸⁵ Costilla, 2008.

último, promoviendo la configuración de nuevos lazos que compensaran el quebranto de sus antiguos vínculos.⁸⁶

Esa integración fue tanto más efectiva en aquellas hermandades como las que analizan Jaime Valenzuela Márquez⁸⁷ y Gabriela Paz Andaur Gómez⁸⁸ para el espacio chileno, Enrique Normando Cruz para el rioplatense⁸⁹ y Rafael Castañeda García⁹⁰ para el mexicano, caracterizadas por una homogénea composición étnica y racial y que, aun sin suprimir las jerarquías ni las relaciones de naturaleza vertical entre sus miembros, constituyeron efectivos espacios de cohesión social.

Cofradías y hermandades religiosas decimonónicas

Siguiendo las consideraciones de Roberto Di Stefano, el proyecto de reforma de los borbones dio inició, en lo que atañe a la relación entre Estado, Iglesia y sociedad, a una primera etapa de secularización que se expresó primordialmente en las políticas instrumentadas a fin de limitar la autonomía de las instituciones eclesiásticas y sus agentes, y se materializó, por ejemplo, en la transferencia de recursos del clero regular al secular, en la mayor sujeción de los primeros respecto a los segundos y en el consecuente fortalecimiento de la estructura diocesana y episcopal.⁹¹

En este contexto, las cofradías y hermandades religiosas fueron también, como dimos cuenta en líneas anteriores, blanco de las críticas del reformismo ilustrado por sus costumbres profanas y supersticiosas, por la indecencia de sus gastos y sobre todo porque, haciendo caso omiso a las leyes, habían permanecido durante mucho tiempo fuera del alcance, control y regulación de las autoridades reales, sujetas, casi de forma exclusiva, a la órbita eclesiástica. Revertir esta situación, restituirles a tales corporaciones su correspondiente jurisdicción civil fue entonces uno de los principales objetivos del plan de reformas emprendido, lo que implicó, al menos en algunas latitudes del imperio español, limitar la intervención del clero en sus respectivos órganos de gobierno y complementar las prácticas religiosas cofradieras, ya depuradas, con ejercicios de caridad y de “utilidad pública”. Se trató, en efecto, de un proceso de modernización secularizante impulsado por el poder terrenal.

⁸⁶ Roselló Soberón, 1998.

⁸⁷ Valenzuela Márquez, 2010.

⁸⁸ Andaur Gómez, 2009.

⁸⁹ Cruz, 2013b.

⁹⁰ Castañeda García, 2016.

⁹¹ Di Stefano, 2011.

El proyecto reformista de los borbones contemplaba también lineamientos económicos que, al igual que los de carácter político y jurisdiccional, buscaron reafirmar la autoridad de la Corona, en este caso, sobre el patrimonio de la Iglesia y las instituciones a ella vinculadas, entre estas últimas, las cofradías y hermandades. Se procedió entonces a la enajenación y desamortización de los llamados “bienes muertos” para disponer su libre circulación y fomentar así la riqueza nacional. Tales políticas adquirieron mayor relevancia y empuje por las crecientes necesidades financieras del erario real agravadas, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, por los continuos conflictos bélicos que España mantuvo con Francia e Inglaterra.

El clima de cambios que por aquel entonces se vivía se extendió a las prácticas mismas de algunos sectores de la feligresía, las elites principalmente que en diversas ciudades hispanas abandonaron, de forma progresiva, las filas de las cofradías y hermandades que durante mucho tiempo habían constituido sus principales espacios de religiosidad, integración y sociabilidad. En su lugar optaron por las Terceras Ordenes, dotadas de mayor prestigio y vinculadas con una piedad, que a diferencia de la barroca, se pretendía más austera y severa a tono con los postulados del pensamiento ilustrado.

Ya a principios del siglo XIX, las autoridades de las incipientes entidades políticas emergentes tras la ruptura del orden colonial retomarán algunos de los principios esgrimidos por el proyecto de reforma de los borbones, ante una de las problemáticas que se les presentaba por entonces; definir el lugar de la Iglesia y la religión, sus agentes e instituciones en el nuevo orden que por aquel entonces empezaba a construirse.⁹²

En este contexto, el derrotero decimonónico de las cofradías y hermandades religiosas en Hispanoamérica será analizado desde diversos enfoques. Lowell Gudmunson, por ejemplo, señala la importancia que tuvieron las políticas de expropiación de los bienes de obras pías en Costa Rica, en el periodo comprendido entre 1805 y 1860, en el proceso de consolidación económica de una elite local que logró incorporar a su patrimonio buena parte las fértiles tierras cofraderiles tradicionalmente orientadas a producción ganadera.⁹³

Yamilet González, centrada en el mismo espacio, aborda también el impacto de tales medidas, destacando su contribución a la transformación de la propiedad territorial, al impulso de la producción cafetalera y a la redefinición de una nueva lógica

⁹² Di Stefano, 2011.

⁹³ Gudmunson, 1978.

económica en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX. En efecto, fue en la década de 1830 y 1840 cuando las autoridades civiles costarricenses impulsadas por sus necesidades financieras y la consideración de que una nueva administración de las tierras de cofradías (sub-explotadas hasta entonces) podía volverlas más redituables, procedieron a la expropiación de algunas de ellas, constituyéndolas en nuevas y modernas unidades productivas.⁹⁴

Amén de este proceso, como sostienen Oriester Abarca Hernández y Jorge Bartels Villanueva, tales corporaciones continuaron desempeñando sus tradicionales funciones (religiosas y financieras) hasta las postrimerías del siglo XIX cuando el Código Civil costarricense de 1888, abrazando plenamente los principios liberales, propició nuevas modificaciones en su régimen de propiedad.⁹⁵

En Nicaragua, los gobiernos independientes también centraron su atención sobre los propiedades de cofradías, disponiendo la transferencia del control de las mismas, de manos de las autoridades eclesiásticas y juntas cofradieras a las de las municipalidades. Las legislaciones elaboradas durante el transcurso de la primera mitad del siglo XIX le otorgaron a estas últimas la potestad de arrendarlas y destinar sus réditos al sostenimiento del culto religioso y la instrucción pública. Ligia María Peña da cuenta de este proceso, señalando también algunas de las dificultades de su ejecución, principalmente la oposición de los agentes religiosos sobre los que las clases gobernantes no pudieron avanzar sin miramientos, pues dependieron de ellos para legitimar su poder tras la desestructuración del orden colonial.⁹⁶

En México fueron las leyes de la Reforma implementadas en la década de 1850 las que arremetieron severamente contra las economías de las instituciones eclesiásticas y su régimen de propiedad corporativa en aras de la promoción del capitalismo. Si bien en algunas ciudades, como Michoacán, los alcances de este proyecto fueron considerables, en otras sus efectos se revelaron más limitados.⁹⁷ María Dolores Palomo Infante da cuenta, precisamente, de las diversas situaciones que atravesaban las cofradías indígenas en Chiapas al momento de la sanción de las medidas orientadas a expropiar sus recursos y los mecanismos de preservación que desplegaron ante tal coyuntura. Algunas de ellas, por ejemplo, no contaban con bienes que pudieran ser afectados; otras los habían perdido tiempo atrás. Particular relevancia presentan, para el

⁹⁴ González García, 1984.

⁹⁵ Abarca Hernández y Bartels Villanueva, 2011.

⁹⁶ Ligia Peña, 2002.

⁹⁷ Sánchez Díaz, 1987.

análisis de la autora, las cofradías que para entonces disponían de tierras, capitales y ganado; corporaciones que, ante la embestida liberal, transfirieron estratégicamente tales recursos a la jurisdicción administrativa del ayuntamiento, modificando su carácter piadoso por uno más secular, desafectándolos así del proyecto desamortizador puesto en marcha⁹⁸.

Las trayectorias decimonónicas de las cofradías y hermandades localizadas en el hemisferio sur del continente americano no han sido, hasta el momento, analizadas de forma sistemática. No obstante, algunos estudios nos permiten aproximarnos a los cambios que experimentaron en el periodo de transición del régimen de cristiandad al de la modernidad religiosa.

Para el espacio peruano, Luis Rodríguez Toledo nos ofrece un sucinto análisis de las legislaciones formuladas por los gobiernos republicanos, en el transcurso de buena parte del siglo XIX, al objeto de controlar y regular el funcionamiento de dichas asociaciones. Así por ejemplo, ya en el año de 1844, un reglamento común se encargará de regirlas de forma general, propiciando su homogenización y la reducción de sus actividades a la ayuda mutua. Años más tarde, nuevas disposiciones sancionarán la transferencia de sus recursos a comisiones de beneficencia que a partir de entonces velarán, además, por el cumplimiento de las tradicionales obligaciones culturales y espirituales cofradieras.⁹⁹

Más allá de la capital peruana, en las regiones andinas, las cofradías indígenas también se vieron sujetas a un conjunto de modificaciones. Allí, sin embargo, como lo señalan Alberto Díaz, Paula Martínez y Carolina Ponce, estas respondieron a motivos específicos, entre ellos, las migraciones campesinas con destino a los centros salitreros que provocaron el despoblamiento de las aldeas y caseríos y el abandono de sus antiguas asociaciones religiosas que devinieron, ante la ausencia de sus efectivos, en sistemas de cargos abocados, de forma casi exclusiva, a la celebración de funciones religiosas¹⁰⁰.

Sol Serrano, para Chile, presenta un amplio panorama sobre el asociacionismo religioso, incorporando a las cofradías decimonónicas en el conjunto de experiencias asociativas que le permitieron a la Iglesia católica mantener su injerencia en el espacio público moderno. Sus estudios dan cuenta de la vitalidad de la que gozaron durante

⁹⁸ Palomo Infante, 2004.

⁹⁹ Rodríguez Toledo, 2012.

¹⁰⁰ Díaz y Ponce, 2014.

periodo republicano pos-independentista en el que adquirieron rasgos que las diferenciaron de las de origen colonial. Se trató de asociaciones que congregaron en su seno a hombres y mujeres de los más diversos grupos sociales, arraigadas a las estructuras parroquiales en las que funcionan como juntas de fábricas, consagradas casi de forma exclusiva al culto y a la provisión de auxilios espirituales. Desde su perspectiva, no fueron por lo tanto, resabios coloniales, sino expresión de la capacidad de readaptación y reciclaje de una Iglesia inmersa en una sociedad secular.¹⁰¹

En lo que respecta a la producción nacional, no abundan los trabajos sobre las cofradías religiosas decimonónicas. Por este motivo, sus trayectorias en el periodo posrevolucionario permanecen obnubiladas hasta el momento. Encontramos, sin embargo, algunas consideraciones sobre la suerte de estas corporaciones tras la disolución del orden colonial en las investigaciones de Patricia Fogelman que revelan la crisis y decadencia que experimentaron algunas cofradías por las medidas de gobierno que llevaron a cabo las autoridades civiles a partir de 1820 a fin de regular el funcionamiento y los recursos de las instituciones eclesiásticas.¹⁰²

Fue también éste el periodo en el que el ejecutivo provincial de Buenos Aires, como lo señala María Teresa Fuster, dispuso la disolución de la Hermandad de la Santa Caridad y, con ella, la transferencia de la Casa de Niños Expósitos, la Casa de Huérfanas y el Hospital de Mujeres a una nueva jurisdicción.¹⁰³

El estudio de Élica Tedesco sobre el crédito eclesiástico en la ciudad de Córdoba, en el periodo comprendido entre 1800 y 1830, nos brinda también algunas referencias acerca de las presiones económicas ejercidas por los gobiernos posrevolucionarios sobre los recursos de las cofradías y hermandades religiosas, primeramente, para hacer frente a los gastos que demandaba la guerra contra las tropas realistas y, posteriormente, para subsanar la penuria económica que por aquel entonces aquejaba al erario provincial.¹⁰⁴

Las dificultades que atravesaron las cofradías y hermandades religiosas en el escenario nacional durante el transcurso de la primera mitad del siglo XIX no implicaron, sin embargo, su extinción. Por el contrario, a excepción de Buenos Aires donde tempranamente se conformaron asociaciones de nuevo cuño, para algunas de las

¹⁰¹ Serrano, 2003, 2008.

¹⁰² Fogelman, 2000.

¹⁰³ Fuster, 2012.

¹⁰⁴ Tedesco, 2001.

ciudades del interior aquellas constituyeron, todavía hasta la década de 1850, las principales experiencias de un reducido campo asociativo.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Vagliente, 2004, 2005.

CAPÍTULO I: COFRADÍAS Y RELIGIOSIDADES FINICOLONIALES

1.1 *Cofradías y hermandades religiosas en el contexto de las Reformas Borbónicas*

Introducción

En el periodo colonial las cofradías y hermandades religiosas fueron asociaciones de fieles consagradas al culto y devoción de una advocación específica. Sus funciones comprendían además la provisión de servicios espirituales orientados a la salvación del alma de sus miembros, una preocupación mundana de vital trascendencia para la feligresía católica. Se caracterizaban también por el auxilio material que brindaban a sus cofrades hermanos en forma de créditos pecuniarios y/o enseres y utensilios para el momento de su muerte.

Diversas eran las cofradías y hermandades que nucleaban a la heterogénea feligresía salteña hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX. En estas, los devotos no sólo podían hallar una suerte de resguardo social y espiritual, sino también un espacio donde poner en juego un amplio conjunto de intereses materiales. Y no era ello algo excepcional pues en las denominadas sociedades de Antiguo Régimen cada aspecto de la vida cotidiana se relacionaba con la religión y sus principios.¹⁰⁶

En el presente capítulo presentaremos un panorama general del fenómeno cofradiero salteño en las postrimerías del periodo colonial. Intentaremos dar cuenta de diversos aspectos constitutivos de estas experiencias corporativas/asociativas; de la situación que por entonces atravesaban; de sus recursos económicos y sus usos; de los servicios materiales y espirituales que brindaban a sus miembros; y de la relación que entablaron con las autoridades civiles y eclesiásticas. El análisis de estas cuestiones nos permitirá, por una parte, comprender algunos de los aspectos de la relación que mediaba entre Estado, Iglesia y sociedad en los regímenes de cristiandad. Por otra, visualizar los desajustes que por entonces empezaban a expresarse en esa misma relación y que propiciaron el declive de las cofradías y hermandades religiosas en el tránsito a la modernidad religiosa.

Finalmente nos ocuparemos de estudiar las características de las cofradías religiosas que congregaron en su seno a los negros, naturales y mestizos de la ciudad al objeto de aproximarnos a las manifestaciones religiosas de tales agentes sociales, sus

¹⁰⁶ Di Stefano, 2012.

preferencias devocionales, sus formas de integración asociativa y a las relaciones que, a través de estas corporaciones, forjaron con los poderes locales.

Los temas referidos no han sido analizados hasta el momento para la ciudad de Salta. En otras latitudes, por el contrario, como ya especificamos en el precedente “Estado de la cuestión”, han sido objeto de numerosas investigaciones. El estudio de las cofradías y hermandades salteñas presenta además un problema crucial: la escasez de fuentes documentales. No se han conservado registros coloniales significativos de las mismas en los repositorios locales, a excepción de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento. Por ello los resultados presentados son considerablemente parciales; constituyen sólo una aproximación al fenómeno cofradiero a partir de documentos escuetos y dispersos en diversos archivos.

En la primera parte del Capítulo I trabajaremos con un corpus documental considerablemente heterogéneo; cartas de deudos, testamentos, disposiciones de las autoridades locales, expedientes de conflictos, etc. En lo que respecta a las fuentes elaboradas desde el seno de estas mismas corporaciones sólo disponemos del “Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento” que contiene un detalle de los asientos de los socios de esta hermandad, un resumen de gracias e indulgencias y los balances confeccionados por sus mayordomos en las postrimerías del periodo colonial. Referencia especial nos merece el Informe de Visita Pastoral elaborado por el obispo Ángel Mariano Moscoso en el año de 1791. Este nos presenta un panorama general de la situación del conjunto de las cofradías y hermandades religiosas con asiento en la iglesia matriz de la ciudad, permitiéndonos reconstruir diversas aristas del funcionamiento de estas corporaciones en el marco de las reformas borbónicas.

El análisis de las cofradías salteñas de negros, naturales y mestizos adolece de similares dificultades. Primero, porque salvo algunas excepciones¹⁰⁷ constituye un terreno inexplorado. Segundo, por el carácter exiguo de las fuentes que a ellas se refieren, con el escollo adicional de contener, generalmente, la mirada sesgada de las autoridades coloniales. Por estos motivos, y en función de los objetivos esbozados líneas atrás, analizamos particularmente el expediente de un conflicto suscitado entre un grupo de negros y el clero de la diócesis hacia principios del siglo XIX por la propuesta de fundación de una cofradía consagrada al culto de Nuestra Señora del Rosario. Son las declaraciones de ambas partes contenidas en este sucinto documento las que nos

¹⁰⁷ Cruz, 2013b.

permitirán aproximarnos a los usos que de tales experiencias corporativas hicieron los actores subalternos de la ciudad y a las negociaciones que desde allí fraguaron con la jerarquía eclesiástica.

Antes de avanzar con nuestro análisis precisaremos algunas cuestiones metodológicas y teóricas. Primeramente debemos señalar que el periodo de tiempo abordado en el presente capítulo se extiende desde el último cuarto del siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XIX. Periodo clave que nos permitirá aprehender la compleja imbricación de las cofradías religiosas con la sociedad misma que las concebía y contenía. No es este, sin embargo, un fin en sí mismo. La caracterización del funcionamiento de tales corporaciones en las postrimerías del periodo colonial constituye el punto de partida del estudio de un largo periodo de tiempo (cien años aproximadamente); un punto de partida ineludible por cuanto nos permite abordar una particular configuración socio-cultural. Así, comprender el “mundo indiano” nos ayudará a sopesar con mayor precisión los desarrollos decimonónicos de la “cuestión religiosa”.¹⁰⁸

En segundo lugar, debemos aclarar qué entendemos por el concepto “régimen de cristiandad”. Éste hace referencia a un orden signado por un estrecho vínculo entre Estado e Iglesia que constituían efectivamente poderes distintos pero inescindibles; en el que los valores cristianos se encontraban, de una u otra manera, presentes en los principios fundamentales que regían la vida cotidiana; en el que “la comunidad cristiana y la sociedad civil poseían idénticos contornos y coincidían en los mismos individuos o grupos tanto en el plano jurídico como en el imaginario”.¹⁰⁹ Esa particular relación ha sido definida a menudo como “simbiótica” para dar cuenta de su estrechez e intimidad y de la necesidad de la misma para el desarrollo mutuo de las partes involucradas.

La cristiandad refiere entonces a una cultura en la que el cristianismo es parte de un todo y de cada una de sus partes: de lo militar, lo intelectual, lo cultural, lo económico. Una cultura que incluye al cristianismo y lo ata,¹¹⁰ otorgándole un lugar central, estructurante, de tal forma que dicha cultura no se comprende prescindiendo de la religión, sus agentes e instituciones. En una configuración como esta, una cosmovisión profundamente religiosa inspiraba y animaba toda actividad humana,

¹⁰⁸ Di Stefano. 2000, p. 94.

¹⁰⁹ Di Stefano. 2000, p. 94.

¹¹⁰ Dussel, 1972.

personal y social; eclesiástica y secular; política, económica y cultural; la vida diaria y los grandes eventos.¹¹¹

Es esta misma cristiandad, sin embargo, la que empezaba a experimentar algunos “desplazamientos”¹¹² hacia las postrimerías del periodo colonial. La “relación simbiótica” que supo mediar entre Estado, Iglesia y Sociedad daba, por entonces, efectivas señales de desgaste. Entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, algunas diferencias y divergencias parecían ya irreconciliables. Las tensiones entre las partes involucradas fueron canalizadas por el pensamiento ilustrado cuyo programa esbozaba ya una primera instancia de secularización, de redefinición del papel de la Iglesia.¹¹³ Y fue precisamente en esta empresa que se puso en entredicho, incluso, la figura misma del clero; sus atribuciones, entre otras cuestiones, pero sobre todo el fundamento de las mismas. Lo que realmente se empezaba a cuestionar en un orden que se modernizaba era el lugar central que supieron tener los pastores de la Iglesia católica, su rol de “espejo”, su reflejo del ideal de persona y sociedad.¹¹⁴

Es en este contexto en el que se inserta el primer capítulo de nuestra tesis. Un contexto particular cuyos componentes se expresaron, de diversa forma, en el seno de las cofradías y hermandades religiosas, una de las experiencias corporativas, junto a las terceras órdenes, más importante del periodo colonial.

Salta, fines del periodo colonial

Diversos son los factores que hicieron de la ciudad de Salta un escenario considerablemente complejo en las postrimerías del periodo colonial. Para aquel entonces se había constituido ya en un enclave mercantil privilegiado en el espacio surandino, articulando el circuito comercial de las mercancías que desde Buenos Aires, Córdoba y Tucumán se remitían al Alto Perú.¹¹⁵

Su prosperidad económica, estrechamente vinculada a la reactivación de la producción minera potosina, atrajo a un nutrido contingente de comerciantes dedicados al rubro mular y al de los efectos de Castilla¹¹⁶ y de funcionarios reales encargados de

¹¹¹ De Lama, 1996.

¹¹² Barral y Binetti, 2012.

¹¹³ Di Stefano, 2011, pp. 4-6.

¹¹⁴ Peire, 2000, pp. 191-192.

¹¹⁵ Mata, 1998.

¹¹⁶ Mata, 1998; Marchionni, 2000.

efectivizar las nuevas políticas administrativas borbónicas.¹¹⁷ Ambos agentes rápidamente lograron concentrar en sus manos los más importantes resortes del poder local, fenómeno que propició la reconfiguración de la composición de la tradicional elite propietaria de tierras descendiente de los primeros pobladores.¹¹⁸

La afluencia de estos dinámicos grupos -entre los que se destacaban vascos, navarros y gallegos- y el exitoso despliegue de un conjunto de estrategias orientadas a su promoción social, política y económica, produjo la revalorización del origen peninsular en la consideración social,¹¹⁹ contribuyendo también a erradicar los recelos y estigmas con los que tradicionalmente cargaban los agentes del comercio por la naturaleza de su oficio.¹²⁰ Una vez establecidos, avecindados mediante los ventajosos lazos matrimoniales que supieron contraer, prósperos en sus negocios e insertos en el ayuntamiento y en las nuevas estructuras de poder, encontraron en las prácticas y corporaciones religiosas la oportunidad propicia para consolidar sus lazos con la comunidad local, canalizar sus rivalidades, reafirmar y ostentar su lugar social, y legitimar sus preferencias devocionales.¹²¹

La intensa mercantilización que experimentó el espacio andino en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX y la importancia que en la región adquirió Salta como eje de los circuitos mercantiles que aunaban a diversos y distantes puntos productivos con el Alto Perú, promovió también el arribo de numerosos esclavos negros, introducidos por el puerto de Buenos Aires, y de mestizos y naturales procedentes de “las provincias de arriba” que, de forma conjunta, conformaron el sector más nutrido de la sociedad local.¹²²

La presencia de estos nuevos actores sociales repercutió en la fisonomía y extensión de la ciudad. La elite -compuesta ahora por la fusión entre antiguos propietarios y por los advenedizos comerciantes y funcionarios reales- se concentró alrededor de la plaza principal y en sus calles adyacentes, habitando grandes casas de dos plantas que incluían numerosas habitaciones, patios y huertas, conviviendo con un cuantioso personal de servicio, esclavos, indios, criados y huérfanos encargados de las labores domésticas.¹²³

¹¹⁷ Aramendi, 2008.

¹¹⁸ Mata, 1994; Marchionni, 2000.

¹¹⁹ Mata, 1998, p. 192.

¹²⁰ Marchionni, 2000, p. 179.

¹²¹ Chaile, 2004, pp. 87-116.

¹²² Mata, 1998, p. 148.

¹²³ Caretta y Marchionni, 1995, p. 120.

Cuadro N° 1
Población Curato Rectoral, Salta, 1776

<i>Población</i>	<i>Número</i>	<i>Porcentaje</i>
Blancos	1929	44,8%
Esclavos	1109	25,7%
Mulatos y zambos	962	22,4%
Indios	305	7,1%

Fuente: Censo de 1776
(Larrouy, 1923: 380)

Más allá del centro, de los tagaretes que definían los bordes del primigenio espacio urbano, surgieron nuevos barrios poblados por artesanos y gente de color, algunos de ellos muy populosos, como el de La Viña ubicado al sur de la ciudad donde predominaban los solares, modestas construcciones edilicias y tiendas comerciales que funcionaban como pulperías.¹²⁴

Desde el punto de vista político también se produjeron algunas importantes modificaciones. Hacia el año de 1784, Salta se convirtió en la capital de la Gobernación Intendencia de Salta del Tucumán con jurisdicción sobre las sufragáneas ciudades de Catamarca, Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán y San Salvador de Jujuy. La nueva unidad administrativa limitaba así al norte con la Intendencia del Potosí, al sur con la de Córdoba y al oeste con la Capitanía General de Chile.¹²⁵

Hacia fines del periodo colonial, además, las autoridades civiles y eclesiásticas iniciaban los trámites necesarios para la conformación de la Diócesis de Salta.¹²⁶ Proyecto que finalmente se materializó algunos años después, ya en 1806, y que propició la paulatina consolidación de las estructuras eclesiásticas locales. “Siete ciudades con sus distritos formaban la nueva diócesis”¹²⁷ cuyo primer Obispo fue Nicolás Videla del Pino. Por entonces, sin embargo, la situación de la capital de la nueva diócesis era, cuanto menos, precaria. La iglesia parroquial se encontraba en ruinas, desamparada hace unos años y trasladada, por ello, al pequeño templo que supo pertenecer a los expulsos jesuitas.

Al margen de estas condiciones materiales, cabe destacar, que hacia fines del periodo colonial, la ciudad de Salta fue testigo de un pronunciado incremento del número del clero secular, fenómeno asociado a la recuperación económica de la región a

¹²⁴ Caretta y Marchionni, 1995, p. 125.

¹²⁵ Conti, 2005.

¹²⁶ Bruno, 1971, pp. 160-166.

¹²⁷ Bruno, 1971, p. 171.

la que nos referimos líneas atrás.¹²⁸ Los regulares, por su parte, estaban representados, ya desde finales del siglo XVI, por los mercedarios y los franciscanos; por estos últimos sobre todo que adquirieron, tras la expulsión de los jesuitas, un mayor protagonismo en las tareas de evangelización y cuidado de una población en crecimiento.¹²⁹

El conjunto de variables mencionadas repercutió en la configuración de la religiosidad local. Los nuevos habitantes de la ciudad promovieron la llegada de nuevas devociones que se sumaron a un nutrido calendario religioso.¹³⁰ La Virgen de Nieva, por ejemplo, tuvo su debut en tierras salteñas de la mano de Francisco Nadal y Guarda, comerciante peninsular de efectos de Castilla de destacada actuación en el cabildo de la ciudad.¹³¹ La difusión de su culto (que contó con el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas locales) amén de la devoción de su promotor, puede concebirse como una de las posibles estrategias desplegadas por los “recién llegados” con el propósito de generar nuevos vínculos y lazos entre ellos e insertarse en la sociedad que los acogía. Y aún más. En un contexto de profundas modificaciones, las devociones religiosas, como esta, devinieron en específicos canales de expresión de posicionamientos políticos entre quienes se disputaban los principales espacios del poder local.¹³²

Los negros, mulatos, mestizos y naturales tuvieron sus propios proyectos religiosos. Fueron algunos de estos quienes se esforzaron por promover el culto a la virgen de Nuestra Señora del Rosario, una advocación que se encontraba diezmada ya hacia fines del siglo XVIII a pesar de contar con el patronato oficial del cabildo de la ciudad y el apoyo de comerciantes peninsulares y miembros de la elite.¹³³ Sin embargo, la suerte de aquellos no fue, de buenas a primeras, la misma de quienes instituyeron la devoción de la Virgen de Nieva. A los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas, esta iniciativa de los grupos subalternos se percibió sospechosa y peligrosa para el orden público y moral. Por ello, varios años debieron transcurrir para que los negros, mestizos, mulatos y naturales pudieran cumplir con su objetivo.¹³⁴

En la regulación de los cultos y celebraciones de estas devociones como en otras de mayor antigüedad, es posible observar la incidencia de algunos nuevos elementos.

¹²⁸ Caretta 2005; Caretta y Ayrolo, 2008, pp. 67-68.

¹²⁹ Cadena de Hessling, 1984.

¹³⁰ Chaile, 2011, pp. 135-182.

¹³¹ Marchionni, 2000, p. 292.

¹³² Chaile, 2011, 195-197.

¹³³ AAS, Nota del mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario al cabildo de la ciudad, Salta, 1795, Carpeta Asociaciones.

¹³⁴ AAS, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por lo naturales y negros de esta ciudad, Salta, 1804-1809, Carpeta Asociaciones.

Para finales del siglo XVIII Ángel Mariano Moscoso se encontraba al frente de la diócesis de Córdoba del Tucumán. Ilustrado y fiel ejecutor de las políticas regalistas,¹³⁵ el obispo respondió a algunas de las demandas de su feligresía salteña en consonancia al criterio de “utilidad pública” que por entonces comprendía, entre otros principios, una mayor racionalización en el uso de los recursos de los fieles y en el número de sus fiestas religiosas.¹³⁶ Las exigencias de una “piedad ilustrada” empezaban a gravitar así en el escenario local, como en otras jurisdicciones vecinas,¹³⁷ de la mano de diversos actores sociales, entre ellos del mismo clero.¹³⁸

Cofradías y hermandades religiosas. Historia y características generales

Como expusimos ya, las cofradías y hermandades religiosas¹³⁹ fueron asociaciones de fieles consagradas al culto y devoción de una advocación específica, y a la práctica de ejercicios espirituales y/o caritativos que redundaban en favor de todos y cada uno de sus miembros. En una configuración socio-cultural en la que la preocupación por la vida después de la muerte constituyó una de las principales aflicciones mundanas, estas corporaciones se conformaron como espacios formales de adquisición de gracias e indulgencias que brindaron a los cofrades la posibilidad de reducir “en la tierra” el tiempo incierto de permanencia de sus almas en el purgatorio.¹⁴⁰ Dicha provisión espiritual se complementó, generalmente, con otra de naturaleza material pues estas asociaciones religiosas dispusieron parte de sus recursos monetarios para auxilio económico de sus hermanos.¹⁴¹

Promovidas por las autoridades civiles y eclesiásticas, las cofradías y hermandades devinieron en uno de los principales instrumentos de difusión y consolidación del cristianismo en el Viejo y en el Nuevo Mundo. De la mano de los adelantados beneméritos y agentes religiosos que se establecieron en la América española, surgieron al calor de la paulatina organización de los primeros ejidos urbanos,

¹³⁵ Nieva, 2011, pp. 78-79.

¹³⁶ Chaile, 2011, p. 189.

¹³⁷ Calvente, 2020.

¹³⁸ Chaile, 2011, p. 198.

¹³⁹ Si bien es posible establecer algunas diferencias entre cofradías y hermandades en lo que respecta específicamente a los fines y/o funciones a las que cada una de estas corporaciones se consagró (las primeras al culto, las segundas a la atención hospitalaria) utilizaremos a lo largo de este trabajo ambos términos de forma indistinta, tal como lo hace la documentación histórica de la que disponemos, aludiendo de esta manera a un complejo conjunto de actividades, culturales y asistenciales, no excluyentes unas de otras, ni tan precisamente diferenciadas.

¹⁴⁰ Fogelman, 2004.

¹⁴¹ Lavrin, 1998.

ya en el seno de las iglesias matrices o de los conventos regulares, como manifestación de un temprano espíritu corporativo que pretendía dar respuesta a las necesidades de aquellas poblaciones expuestas a las inclemencias y vicisitudes propias de la recientemente emprendida empresa de conquista.

Así, en Salta, como en Jujuy y Buenos Aires y demás ciudades de la América española,¹⁴² algunas de ellas remontan sus orígenes a las primeras décadas del siglo XVII, proyectando su existencia hasta el siglo XVIII e incluso el XIX cuando el régimen de cristiandad que las había ungido empezó lentamente a resquebrajarse, dando lugar a una nueva configuración sociocultural.

La escasez de fuentes históricas no nos permite reconstruir el derrotero colonial temprano de estas corporaciones en el espacio local. Sabemos, no obstante, por algunas referencias fragmentarias, que hacia la década de 1640 ya funcionaban en la iglesia matriz la cofradía del Santísimo Sacramento y la de Benditas Ánimas.¹⁴³ Los relatos y crónicas de los terremotos que afectaron a la región en las postrimerías del siglo XVII nos informan, también, acerca de la existencia, para aquel entonces, de la hermandad de Nuestra Señora del Rosario de españoles que compartía su lugar de residencia con las otra dos anteriormente mencionadas; y la de Nuestra Señora de la Soledad con asiento en el convento de la orden de la Merced.¹⁴⁴ Es probable incluso que los jesuitas y franciscanos contaran con las suyas propias también desde temprano pues, como los mercedarios, habían estado presentes ya desde los primeros años de vida de la ciudad. Para el resto de las corporaciones (consignadas en el cuadro N° 2), la documentación disponible es todavía aun más escasa y, sobre todo, tardía, atestiguando su funcionamiento recién para las primeras décadas del siglo XVIII.

En las postrimerías del periodo colonial, en el marco de una comunidad urbana caracterizada por una considerable diversidad étnica y el franco crecimiento de sus componentes, las cofradías constituyeron uno de los principales instrumentos de integración social. Catorce son las hermandades que durante el transcurso del periodo colonial congregaron a la feligresía de la ciudad, distribuidas entre la Iglesia Matriz y los conventos de la Compañía de Jesús, San Francisco y Nuestra Señora de la Merced.

Los diferentes grupos étnicos y sociales que poblaban la ciudad salteña manifestaron su preferencia por algunas de estas corporaciones. Los negros y mestizos

¹⁴² González Fasani, 2006; Cruz, 2009.

¹⁴³ AAS, Registro de cofradías, Carpeta asociaciones.

¹⁴⁴ Chaile, 2011, p. 95

optaron por nuclearse en torno a la devoción de Nuestra Señora de los Remedios, San Benito y San Baltasar; los españoles se encargaron, sobre todo, de nutrir las filas de la de Benditas Ánimas, San Antonio de Padua, Nuestra Señora del Carmen y Santísimo Sacramento. La cofradía de San Pedro, por su parte, se compuso principalmente por el clero secular. Los naturales, por último, conformaron la hermandad de Nuestra Señora de la Candelaria y la de Nuestra Señora del Rosario.

Cuadro N° 2
Cofradías urbanas del Curato Rectoral.
Siglo XVIII, principios del XIX

Iglesia Matriz	Santísimo Sacramento	Cofradía sacramental de españoles compuesta mayoritariamente por miembros de la elite
	Nuestra Sra. del Carmen	Cofradía mariana
	San Pedro	Cofradía santística de clérigos
	Jesús de Nazareno	Cofradía cristológica
	Nuestra Sra. del Rosario	Cofradía mariana de españoles
	Nuestra Sra. del Rosario	Cofradía mariana de negros e indios
	Benditas Ánimas	Cofradía de ánima de españoles
Convento San Francisco	San Benito de Palermo	Cofradía santística de negros
	Nuestra Sra. de la Candelaria	Cofradía mariana de naturales
	San Antonio de Padua	Cofradía santística
Convento Nuestra Señora de la Merced	Nuestra Sra. de las Mercedes	Cofradía mariana
	Nuestra Sra. de los Remedios	Cofradía mariana, asistencial, de pardos libres
	Nuestra Sra. de la Soledad	-
Iglesia de la orden Jesuita	San Baltasar	Cofradía santística de negros

Fuentes: AAS, Carpeta Asociaciones; ABHS, Fondos Protocolos Notariales.

Más allá de tales preferencias, es posible afirmar que, hacia fines del periodo colonial, estas corporaciones religiosas constituyeron espacios propicios para el desarrollo de relaciones interétnicas.¹⁴⁵ Uno de los casos más significativos -quizás también por los mayores registros de los que disponemos- es el de la cofradía del Santísimo Sacramento que supo concentrar en su interior a los españoles miembros de la elite local, es decir, a los descendientes de los beneméritos primeros pobladores del espacio urbano salteño.¹⁴⁶ Entre ellos, a los integrantes de las familias Porcel de Peralta,

¹⁴⁵ Cruz, 2013.

¹⁴⁶ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Ruiz Gauna, Pereyra, Elizondo, Aguirre, Arias Rengel y Medina Pomar.¹⁴⁷ Sus filas se nutrieron también por un importante contingente de los exitosos comerciantes y funcionarios de la Corona que se establecieron en la ciudad; Antonio de Figueroa, Apolinario Usandivaras, Juan Nadal y Guarda, Francisco Ansede y Graña, Gabriel Güemes, Francisco Manuel Costas y Tomás Arrigunaga y Archondo, entre algunos de los más destacados.

De la cofradía sacramental también formaron parte, sin embargo, algunos blancos criollos y españoles que lejos estaban de integrar el selecto círculo de las familias reseñadas líneas atrás. Muchos de ellos “pobres” que por no disponer de los cuatro pesos que los estatutos de la cofradía estipulaban como cuota de ingreso, pagaban su asiento con trabajo, servicios y hasta con especies.

Las mismas constituciones reglamentarias de esta cofradía contemplaban además el ingreso de “indios”. Podían estos integrarla pagando tan solo la suma de dos pesos o simplemente el importe que estuviera a su alcance. Y así lo hicieron, aunque siempre de forma minoritaria respecto a los “blancos españoles”. Entre ellos, Miguel Morales quien costó su ingreso mediante el servicio que brindaba cargando los cajones en los que se recolectaban las limosnas por las calles de la ciudad. Bartolomé Molina, artesano, fue otro de ellos, registrado como “esclavo” de la cofradía a condición “de armarle su trono al Santísimo por la mitad menos de su trabajo”. Algunos de los “indios” asentados en la hermandad sacramental provenían también de “las provincias de arriba” como Ildefonso Martínez, natural de Cinti (actual Chuquisaca).¹⁴⁸

Las fuentes documentales para el resto de las cofradías consignadas en el Cuadro Nº 2 son considerablemente más escuetas. No nos permiten precisar, de igual forma que para la del Santísimo Sacramento, su composición social y étnica. Ciertos indicios, sin embargo, son ilustrativos de una similar configuración. Entre los negros de San Benito encontramos a algunos españoles comerciantes de mulas vinculados por lazos mercantiles con miembros de la elite local.¹⁴⁹ La misma apertura e integración contemplaron las cofradías de Nuestra Señora del Carmen y la de Jesús de Nazareno.¹⁵⁰

Entre el conjunto de las cofradías y hermandades salteñas, fueron las consagradas a la Virgen María -en algunas de sus diversas advocaciones- las que

¹⁴⁷ Marchionni, 2000, p. 289.

¹⁴⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

¹⁴⁹ ABHS, Fondos de Protocolos Notariales, Carpeta 17 a, Salta, 1793-1796, Escribano Marcelino de Silva.

¹⁵⁰ Cruz, 2013, p. 456.

gozaron de preeminencia numérica, fenómeno que refuerza las consideraciones acerca del profundo arraigo de las devociones marianas en el espacio local. En efecto, la promoción y fundación de estas corporaciones puede comprenderse, en parte, como complemento de las acciones que las autoridades civiles y eclesiásticas y la misma feligresía llevaron a cabo a fin de ratificar su compromiso con la Madre de Dios de forma sostenida en el tiempo.¹⁵¹

Diversas fueron las advocaciones marianas impulsadas por los miembros de la élite salteña. Hicimos ya referencia líneas atrás a la Virgen de Nieva y al lustre social de su promotor. Sin embargo, los negros, naturales y mestizos también desempeñaron un papel clave en la consolidación y difusión de diversos cultos marianos; y lo hicieron, en algunas oportunidades, mediante la promoción de específicas cofradías consagradas a la devoción del Rosario, de los Remedios y de la Candelaria, tal como hemos consignado en el Cuadro N° 2.

La preferencia por las cofradías dedicadas a la Virgen pone en evidencia también el destacado rol que tuvo ésta para la feligresía devota en tanto figura “mediadora a favor de los fieles en las desventuras del purgatorio”.¹⁵² Y aún más. El apoyo que las autoridades eclesiásticas le brindaron a estas corporaciones marianas refleja un interés no sólo meramente doctrinario, sino también el propósito de contribuir a la circulación y consolidación de un conjunto de valores modélicos elementales para el sostenimiento del orden social.¹⁵³

Cofradías y autoridades locales

El “Informe de Visita Pastoral” elaborado por el obispo de la diócesis del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, en el año de 1791, es quizás el documento que mejor nos permite aproximarnos a la situación de las cofradías religiosas salteñas de fines del periodo colonial. Esta fuente tiene la particularidad de contener una breve descripción de algunas hermandades y las medidas concebidas por el prelado para el mejor gobierno y progreso de las mismas. Se centra, sin embargo, sólo en las asociaciones con asiento en la iglesia matriz por lo que para reconstruir un panorama general del fenómeno cofradiero nos valdremos también de algunas de las pocas y

¹⁵¹ Chaile, 2011, pp. 38-45.

¹⁵² Fogelman, 2004-2005, p. 6.

¹⁵³ Fogelman, 2004-2005, p. 11.

dispersas fuentes disponibles que nos brindan información sobre las cofradías residentes en los templos de las diversas órdenes religiosas con presencia en la ciudad.

Durante el transcurso del periodo colonial el funcionamiento de las cofradías y hermandades religiosas se rigió por disposiciones elaboradas desde el fuero civil y el eclesiástico. Los obispos y sus delegados debían controlar su marcha, la administración de sus recursos y el cumplimiento de las obligaciones cultuales consignadas en sus estatutos. El poder temporal, por su parte, debía aprobar la erección de tales corporaciones y hacerse presente en los capítulos anuales de las mismas a través de un ministro real con potestad para certificar las resoluciones fraguadas en dichas juntas. Injerencia esta última, cabe destacar, sobre la que los borbones hicieron hincapié en su amplio proyecto implementado en las últimas décadas del siglo XVIII.¹⁵⁴

Nos centraremos primeramente en el análisis de las relaciones que mediaban entre estas corporaciones y la jurisdicción eclesiástica. Siguiendo los datos que nos aporta el informe elaborado por Moscoso, podemos afirmar que las hermandades con asiento en la iglesia matriz de la ciudad se caracterizaron por el estrecho vínculo que mantuvieron con el clero, particularmente con los curas rectores. De las seis cofradías registradas en dicho templo en el año de 1791, tres eran dirigidas por estos religiosos quienes, en calidad de mayordomos, fueron los encargados del manejo de sus recursos y de garantizar la solemnidad del culto.¹⁵⁵ Eran estas, la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, la de Jesús de Nazareno y la del Santísimo Sacramento; las dos primeras a cargo de Gabriel Gómez Recio, cura y vicario de la ciudad; la tercera dirigida por el clérigo Manuel de la Cámara.

En su visita de 1791 el obispo ordenaba además la remoción de José Antonio Cruz y Pedro Estrada, mayordomos legos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en su rama de españoles, por la manifiesta ineficiencia de ambos en el ejercicio del cargo, disponiendo en su lugar el nombramiento del clérigo José Alonso Zabala al cual le concedía plenos poderes de mando en la consideración de que “administrándola por sí mismo y sin la dependencia de las juntas” se ejecutarían mejor sus funciones:

creyendo se ejecutaran mejor sus funciones, siempre que corra a la dirección y cuidado de uno de los curas rectores de esta ciudad, administrándola por sí mismo y sin la dependencia de las juntas a que sujeta el auto antecedente a su mayordomo (...) dijo también su señor que

¹⁵⁴ Martínez de Sánchez, 2006, pp. 87-97.

¹⁵⁵ AAS, Carpeta Obispos, Informe pastoral del obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791.

debía mandar y mandó que en adelante se haga cargo de esta cofradía el cura rector menos antiguo de esta ciudad Dr. Don José Alonso Zabala a quien le daba todas las facultades necesarias esperando de su prudencia, celo y actividad restablecería a su primitivo fervor y aumento de culto este piadoso establecimiento¹⁵⁶

La restitución del gobierno de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario a la jurisdicción de uno de los curas rectores de la iglesia matriz contemplaba la particularidad de prescindir formalmente de las juntas de hermanos en las que tradicionalmente se resolvían cuestiones cruciales atinentes al funcionamiento de tales corporaciones. La hermandad quedaba así plenamente sujeta a las autoridades eclesiásticas sin una mediación de instancia laica de gobierno. Una medida ejemplar que se fundamentaba en las irregularidades administrativas de sus anteriores mayordomos que no llevaban “detalle ni registro de las partidas de cargo y data”.

Según informaba Moscoso de esta falta no parecía siquiera “inferirse defraudación de los intereses de la cofradía” por constar “que en dicho tiempo no faltó la misa semanal de los sábados siendo así que las limosnas apenas alcanzan para costearlas”. Las irregularidades de los mayordomos Cruz y Estrada, sin embargo, de no llevar “razón prolija” de los ingresos y egresos de los recursos pecuniarios, contrariaban la transparencia de su administración. Motivo suficiente por el que el obispo decidía destituirlos, anteponiendo “la legalidad” del cuidado de los bienes de la feligresía -el control de sus recursos- a uno de sus principios de gobierno diocesano, la mediación de los fieles en la administración de los bienes espirituales.¹⁵⁷

La medida instrumentada por Moscoso, cabe destacar, difícilmente puede concebirse como una afrenta a las prerrogativas de su feligresía. Según su informe de visita pastoral y según también las observaciones realizadas por su antecesor, José Antonio de San Alberto,¹⁵⁸ las juntas de hermanos de las cofradías no se realizaban de manera regular, recayendo, por esta razón, el grueso de las responsabilidades de conducción en manos de sus respectivos mayordomos. A diferencia de San Alberto,¹⁵⁹ Moscoso optó directamente por prescindir de los capítulos cofradieros y no insistir en sus celebraciones, reforzando la figura de los mencionados mayordomos y la sujeción de estos a la jurisdicción eclesiástica.

¹⁵⁶ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

¹⁵⁷ Mazzoni, 2015, p. 213.

¹⁵⁸ AAS, Informe de visita pastoral de Antonio de San Alberto, Salta, 1783, Carpeta Obispos.

¹⁵⁹ AAS, Informe de visita pastoral de Antonio de San Alberto, Salta, 1783, Carpeta Obispos.

El clero, sin embargo, no monopolizó el gobierno de estas corporaciones. Por el contrario, el mismo Moscoso aprobó la gestión de Antonio Ruiz Carvajal, funcionario de la Corona, al frente de la hermandad de Benditas Ánimas, aún cuando éste había omitido algunas obligaciones en el ejercicio de su mayordomía. Ordenaba el obispo, ante tal concesión, que Carvajal continuara en el cargo siempre en estrecha dependencia del vicario “rindiéndole anualmente las cuentas con exhibición del libro de recibos y consultándole todos los puntos en que se trate de los intereses de esta cofradía”. La disposiciones del obispo, en este caso, fueron diferentes a las adoptadas ante las “faltas cometidas” por los mayordomos Cruz y Estrada. Y ello, creemos, por los siguientes motivos. Carvajal, según sostenía Moscoso, se había sujetado a las órdenes y control del cura rector de la iglesia matriz. Su administración daba cuenta de “la legalidad” correspondiente. Y aún más. El mayordomo de Benditas Ánimas expuso sus cuentas ante la solicitud del prelado, faltándole tan sólo algunas firmas a los recibos presentados.

Moscoso se encargó, también en su visita, de designar como mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento al destacado comerciante y Sargento Mayor de Milicias, Apolinario Usandivaras, en reconocimiento de sus “distinguidas cualidades y eficaz celo” y en reemplazo del por entonces Colector de Rentas Eclesiásticas, el clérigo Manuel de la Cámara cuya salud se hallaba bastante deteriorada. Al igual que la de Benditas Ánimas, la hermandad sacramental gozaba por entonces de buena salud, con sus cuentas claras y con un número de miembros en franco crecimiento.¹⁶⁰ Para su gobierno, el obispo no optó, en este caso, por un clérigo sino por un miembro de la elite local con cuya gestión principió un largo periodo de tiempo, de 1791 a 1810, de exclusiva administración seglar. La presencia en la ciudad de exitosos comerciantes, como algunos de los que mencionamos líneas atrás, asentados como hermanos de la cofradía del Santísimo Sacramento, le permitió a Moscoso delegar las funciones de mayordomo que el clero supo desempeñar de forma ininterrumpida, desde 1770 hasta 1789, al frente de esta corporación.¹⁶¹

Los casos analizados hasta aquí revelan algunas de las alternativas contempladas por el obispo ante las particulares situaciones de las hermandades alojadas en la iglesia principal de la ciudad. Las medidas instrumentadas en su visita de 1791 venían a

¹⁶⁰ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

¹⁶¹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

consolidar un nuevo escenario para estas corporaciones religiosas. Gabriel Gómez Recio, rector de la matriz, era designado a perpetuidad como mayordomo de la “florecente” cofradía del Carmen. Debía este también hacerse cargo del arreglo de la de Jesús de Nazareno. José Alonso de Zavala, “cura rector de menor antigüedad”, quedaba al frente de la “mal administrada” hermandad de Nuestra Señora del Rosario. Para la de San Pedro, afectada por su notable decadencia, el obispo ordenaba la elección de nuevo “Rector”, cargo reservado al clero secular de la diócesis. Sólo la del Santísimo Sacramento y la de Benditas Ánimas se encomendaban al cuidado de algunos de los miembros de la feligresía, y no a cualquiera de ellos, sino a personajes vinculados con la élite local que debían sujetarse estrictamente, según el mismo prelado, a las autoridades eclesiásticas.

Estos casos revelan también el rol protagónico que Moscoso le confirió al clero local en la reparación, ordenamiento y arreglo de las cofradías y hermandades religiosas en el marco del despliegue de un programa de reformas impulsado por los borbones; programa del cual el mismo era agente partidario.¹⁶² En este sentido, podemos considerar que la feligresía perdió, en esta particular coyuntura, algunos espacios de gobierno de bienes espirituales y materiales.

La vinculación de las cofradías religiosas al clero de la ciudad y la injerencia de estos últimos en sus órganos de gobierno, son elementos que revelan ciertas similitudes, salvando las distancias, respecto a la configuración jurisdiccional de las hermandades de Nueva España y Sevilla. En efecto, en estas dos ciudades, de acuerdo al diagnóstico de los ministros ilustrados, tales corporaciones habían permanecido mucho tiempo fuera del alcance de los magistrados reales y, por lo tanto, sujetas casi de forma exclusiva a la vigilancia de las autoridades eclesiásticas. Las políticas implementadas en el marco de las reformas borbónicas tratarían de revertir esta situación, con resultados dispares en ambos lados del Atlántico. Así, mientras en Sevilla el clero fue progresivamente desplazado de los cabildos cofradieros, en Nueva España sólo perdieron su calidad de presidentes de juntas, capítulos y demás reuniones, en beneficio de los jueces reales.¹⁶³

Para Moscoso y las autoridades civiles locales, por el contrario, la estrecha comunión entre clero y cofradías no generaba demasiados inconvenientes. Si el plan de reformas impulsado por los borbones pretendía retomar el control sobre las corporaciones propias del Antiguo Régimen en detrimento del “despótico gobierno de

¹⁶² Nieva, 2011; Mazzoni, 2015.

¹⁶³ Caravajal, 2012.

los curas”,¹⁶⁴ la situación de las hermandades salteñas parecería dar cuenta de las limitaciones de dicho proyecto en un espacio marginal del imperio español, de sus particulares implementaciones y/o de específicas negociaciones entre los agentes tradicionalmente involucrados en la dirección y control de las mismas.

Las autoridades civiles, por su parte, tuvieron su cuota de injerencia en el seno de las cofradías y hermandades religiosas aunque esta fue considerablemente menor de la que gozaban por entonces los representantes del poder eclesiástico. Tenían, en primer lugar, obligaciones con el culto a la que estas asociaciones se consagraban. El cabildo de la ciudad, por ejemplo, además del compromiso que mantenía con algunas específicas devociones,¹⁶⁵ ofició durante la mayor parte del periodo colonial como “Patrono” de diversas cofradías, entre ellas de la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora del Rosario. En calidad de tal, y por el carácter de tabla de ambas funciones religiosas, además de asistir a sus festividades, los cabildantes debían contribuir a su decoro mediante determinados aportes pecuniarios. Ello a fin de costear los enseres y utensilios que los mayordomos consideraran necesarios para el mayor realce y solemnidad de la fiesta religiosa. Cabe destacar, además, que el cabildo no sólo contribuía con recursos. La presencia de sus efectivos en las celebraciones de cofradías era una obligación insoslayable, “un ejemplo de cristiandad”, que debía contribuir a la promoción de la religiosidad de la feligresía local.¹⁶⁶

Las autoridades civiles participaban también en el acto mismo de fundación de las cofradías religiosas. De hecho, el ayuntamiento se hizo del título de “Patrono” de la hermandad del Santísimo Sacramento y de la del Rosario por haber intervenido en sus respectivos institutos ya hacia principios del siglo XVII. En estos eventos cruciales asistían en compañía de las autoridades eclesiásticas sancionando ambas, de forma conjunta, el nacimiento de una nueva corporación. El establecimiento de la cofradía del Santísimo Sacramento en la iglesia matriz de Salta en el año de 1627, por ejemplo, contó con la presencia del Comisario del Santo Oficio del Paraguay, “del cura verificado de la ciudad” y de algunos de los oficiales del cabildo, entre ellos Gansi Sánchez de Garnica, Capitán de Guerra y Juez de Comisión; Pedro Pereyra y Miguel de Elizondo, Alcaldes Ordinarios; y Antonio Martínez de Pastrana, Tesorero.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Carvajal, 2012, p. 15.

¹⁶⁵ Chaile, 2011, pp. 139-140.

¹⁶⁶ AAS, Solicitud del presbítero Tomas Almonte al cabildo de la ciudad, Salta, 1795, Carpeta Asociaciones.

¹⁶⁷ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Debemos destacar, por último, la tradicional participación del cabildo de la ciudad en las principales instancias de gobierno de estas corporaciones. Sobre el ayuntamiento recaía el deber de intervenir, junto al clero, en los capítulos anuales conformados a fin de elegir a los mayordomos y diputados de cofradías, oficiales encargados de la dirección y administración de las mismas. Como ya hicimos referencia, sin embargo, estas juntas dejaron de celebrarse en las postrimerías del periodo colonial. Los mayordomos del Santísimo Sacramento, por ejemplo, algunos de ellos cabildantes, llevaron a cabo su gestión dirigidos y asistidos tan solo por los curas rectores de la matriz.

La escasa participación del cabildo en las instancias de gobierno de estas corporaciones se revela con mayor claridad para el caso de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Como expusimos ya, el ayuntamiento era Patrono de la misma. Sin embargo, hacia fines del siglo XVIII, éste había abandonado parte de las obligaciones que dicho título le confería. En función de ello, en el año de 1795, Tomás Almonte, capellán de la corporación, le remitía una nota a los ediles por la cual les recordaba “que desde tiempo inmemorial” debían prestar “todos los auxilios necesarios” para el adelantamiento de la hermandad “como se debe esperar de su buen ejemplo y cristiandad”. Almonte insistía en la necesidad de que los cabildantes, como cuerpo, asistieran a la función del Rosario y de que se ocuparan de celebrar las juntas de elecciones “nombrando mayordomo y doce diputados para que estos, cada uno de ellos, pidan limosna un mes alternándose hasta los doce que tiene el año y que concluido este se rinda la cuenta de entrada y salida de dinero”.¹⁶⁸

El cabildo, en respuesta y reconociendo que desde hacía tiempo no promovía ni fomentaba su apadrinada devoción, se comprometía a concurrir a la función del Rosario y a la procesión de sus cofrades por ser esta una “justa y piadosa solicitud”. Respecto al pedido de celebrar las elecciones de los oficiales de la hermandad, sin embargo, su postura fue otra. En este punto, los cabildantes optaron por devolver la prerrogativa de nombrar a los mayordomos de la hermandad al ya mencionado Almonte, obligándose tan sólo a refrendar la decisión del capellán. La disposición del ayuntamiento obraba en un sentido similar a las disposiciones de Moscoso. Prescindía de las tradicionales juntas cofradieras y ponía al clero en el centro de la escena como principal responsable de la conducción de las hermandades religiosas.

¹⁶⁸ AAS, Solicitud del presbítero Tomas Almonte al cabildo de la ciudad, Salta, 1795, Carpeta Asociaciones.

Recursos materiales y crédito

El informe del obispo Ángel Mariano Moscoso nos revela también la modesta condición económica de las cofradías con asiento en la iglesia matriz de la ciudad. El total de los capitales líquidos consignados en dicho documento ascendía tan sólo a la suma de \$4.438. De entre estas, una de las más próspera fue la ya mencionada hermandad del Santísimo Sacramento que durante el periodo comprendido entre 1775 y 1803 pudo cumplir con todas sus obligaciones culturales, celebrando con decoro su principal función, la del Corpus Christi, que tenía lugar los primeros días del mes de junio de cada año. Durante este lapso de tiempo, también, la corporación gozó anualmente de sucesivos saldos positivos, producto de los constantes aportes de sus miembros y de una eficaz administración de sus mayordomos.¹⁶⁹ Los años de superávit le permitieron acumular un principal de \$1000, único capital que pudo poner en circulación en calidad de préstamo en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX. Por aquel entonces contaba también con un patrimonio compuesto por diversos bienes suntuarios, entre ellos sagrarios, arandelas, candeleros, faroles, finas telas, blandones, varas del palio de plata, algunos muebles y dos esclavos.¹⁷⁰

La cofradía de Benditas Ánimas gozaba también, hacia fines del periodo colonial, de una estable situación económica. El informe de Moscoso da cuenta de un capital en circulación de \$400. Capital que venía a sumarse a un crédito anterior que la hermandad había concedido, en el año de 1790, por valor de \$600.¹⁷¹

Eran estos, cabe destacar, capitales modestos, como los que supo habilitar la hermandad de Ánimas decenios atrás, hacia principios del siglo XVIII. Uno de ellos, de \$100 cedidos a José Joaquín de Mendiolaza quien lo mantuvo en su poder desde el año de 1727 hasta 1779, pagando durante dicho periodo el interés correspondiente del 5%.¹⁷² Contaba además la cofradía con otros recursos: 51 vacas donadas por Manuel Fernández, vecino y comerciante;¹⁷³ un potrero cedido por el matrimonio Rosa Arias Velázquez y Cristóbal Monasterio;¹⁷⁴ y el beneficio del usufructo del producto del

¹⁶⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

¹⁷⁰ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

¹⁷¹ ABHS, Carta de deudo de Antonio Ruiz Carvajal, Salta, 1790, Carpeta 17, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Llanos.

¹⁷² ABHS, Carta de deudo de Joaquín de Mendiolaza, Salta, 1779, Carpeta N°15, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

¹⁷³ ABHS, Testamento de Manuel Fernández, Salta, 1782, Carpeta de 15 A, Fondo de Protocolos Notariales. Escribano Antonio Gil Infante.

¹⁷⁴ ABHS, Testamento de Rosa Arias Velázquez, Salta, 1792, Carpeta 17, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano José Antonio Molina.

alquiler de una casa propiedad de Francisco Ansede y Graña, próspero comerciante de efectos de Castilla al que ya nos referimos líneas atrás.¹⁷⁵

Según indicaba el obispo en su informe, la cofradía del Carmen, por su parte, solo tenía en circulación un principal de \$250, por lo que, a fin de incrementar tales recursos, ordenaba el prelado poner a réditos “sobre fincas raíces y abonadas” \$400 de los \$693 del capital liquido de que disponía la corporación por aquel entonces.¹⁷⁶ La cofradía de Jesús Nazareno contaba con el beneficio de los intereses de algunos préstamos. El de mayor importe por \$600 concedido a Pedro Castellanos Zerda en 1781;¹⁷⁷ el mismo principal que años antes había sido otorgado a Juan Calixto Ruiz Gauna quien además mantenía algunas otras deudas con vecinos de la ciudad y con el Convento de San Francisco de Jujuy.¹⁷⁸

En el panorama esbozado por Moscoso, las más precarias eran las cofradías de Nuestra Señora del Rosario y la de San Pedro. La primera sólo contaba con un pobre capital de \$23. La segunda, con un principal de \$1700; \$1000 en manos de Ambrosio Fernández;¹⁷⁹ y \$700 en poder de Francisco Gavino Arias.¹⁸⁰ Esta última corporación, sin embargo, se encontraba ya casi extinta desde el año de 1779, sin mayordomos ni hermanos socios.¹⁸¹

Lo expuesto en líneas precedentes nos permite esbozar algunos puntos importantes respecto a los bienes de cofradías y sus usos. Primero, como ya expusimos, los capitales puestos en circulación se revelan exiguos respecto, por ejemplo, a los que administraban otras instituciones eclesiásticas como el Convento de San Francisco y el Hospital de San Andrés. Los principales del primero invertidos tan solo en el año de 1782 alcanzaban la suma de \$5.614, y los del segundo, para el año de 1805, \$9.000 distribuidos entre los vecinos de la ciudad.¹⁸² Incluso el patrimonio de la del Santísimo Sacramento, una de las más prosperas, como ya dijimos, de entre las cofradías locales,

¹⁷⁵ ABHS, Testamento de Francisco Ansede y Graña, Salta, 1786, Carpeta 16, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Molina.

¹⁷⁶ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

¹⁷⁷ ABHS, Carta de deudo de Pedro Castellanos Zerda, Salta, 1781, Fondo de Protocolos Notariales, Carpeta 15 a, Escribano Antonio Gil Infante.

¹⁷⁸ ABHS, Testamento de Pedro Castellanos Zerda, Salta, 1781, Fondos de protocolos notariales. Carpeta 15 a. año de 1781. Escribano Antonio Gil Infante. Testamento de Juan Calixto Ruiz Gauna.

¹⁷⁹ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

¹⁸⁰ ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

¹⁸¹ ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

¹⁸² AAS, Carpeta Hospital de San Andrés, Salta, 1805.

no tenía parangón con las grandes fortunas de algunas cofradías mexicanas finiseculares;¹⁸³ contrastaba, sin ir más lejos, con la disposición de bienes y capitales de algunas hermandades porteñas.¹⁸⁴

Cabe destacar, no obstante, la utilidad de estos recursos que, aunque escasos, devinieron en fuentes de crédito al alcance de los cofrades. Un caso paradigmático es el del ya mencionado Antonio Ruiz Carvajal, mayordomo de Benditas Ánimas. Para 1790 se hizo éste con un capital de \$600 pertenecientes a la corporación que administraba. Al año siguiente, todavía como hermano mayor de la hermandad, volvió a beneficiarse de un principal de \$400 hipotecando para ello una estancia y potrero de su propiedad.¹⁸⁵

El caso de Carvajal nos revela los beneficios materiales que podían percibir los mayordomos de cofradías. Al frente de estas corporaciones, actuaban como gestores y administradores de los patrimonios cofradieros nutridos por el pago de las cuotas de ingresos de sus hermanos, las luminarias con las que también estos contribuían de forma mensual, sus donaciones y mandas testamentarias. Una parte de tales recursos se invertía en la solemnidad del culto público que las hermandades promocionaban. Solemnidad que dependía de enseres y utensilios suntuosos, del vestido y adorno de las imágenes sagradas, del incienso, de las velas, los fuegos de artificios y de los músicos.

Una vez costeados estos elementos, el remanente de los recursos pecuniarios constituía una suerte de fondo de reserva a partir del cual podían conformarse uno o varios principales puestos, en calidad de créditos, a disposición de los miembros de cofradías. El mayordomo operaba así como el principal responsable del manejo y desembolso de los bienes de las hermandades religiosas. Y aún más. No sólo los administraba, podía incluso convertirse en uno de los beneficiarios de los capitales que su misma gestión había contribuido a constituir.

La práctica de usufructo de Carvajal no fue una excepción. Otros “hermanos” parecieron también aprovechar los cargos cofradieros de gobierno para acceder a los recursos y capitales de las cofradías finicoloniales. Tal es el caso de Bernardo de Mallea, comerciante procedente de la ciudad de San Juan, avecindado en Salta hacia fines de la década de 1760. Mallea fue designado diputado de la cofradía del Santísimo Sacramento en el año de 1775 con el encargo de llevar las cuentas del libro de las

¹⁸³ Luque Alcaide, 1996.

¹⁸⁴ Fogelman, 2000, pp.12-14

¹⁸⁵ ABHS, Carta de deudo de Antonio Ruiz Carvajal, Salta, 1792, Carpeta 17, Fondo Protocolos Notariales, Escribano Antonio Llanos.

limosnas.¹⁸⁶ Tras ocho años de labor, se hizo beneficiario de un crédito de \$1000 que mantuvo en su poder hasta el año de 1794,¹⁸⁷ caudal acumulado en el periodo comprendido entre 1775 y 1883, durante la gestión del clérigo mayordomo Enrique Cuello.¹⁸⁸

El acceso a los capitales de las cofradías religiosas podía verse facilitado también por los vínculos de algunos cofrades con las autoridades mismas a las que nos referimos. Pedro Astigueta, por ejemplo, miembro de la hermandad de Jesús de Nazareno fue quien tomó en su poder, a principios del decenio de 1790, un principal de \$200, otorgado por Gabriel Gómez Recio, tío suyo y mayordomo de la referida corporación¹⁸⁹.

Poco menos sabemos acerca de los recursos (y su circulación) de las cofradías con asiento en los conventos de las órdenes regulares de la ciudad. En el de San Francisco se alojaba la cofradía de San Antonio de Padua, administrada hacia fines del siglo XVIII por Francisco Toledo Pimentel, importante estanciero cordobés con destacada participación en los principales espacios locales de poder,¹⁹⁰ miembro además de la Tercera Orden seráfica que en las postrimerías del periodo colonial supo aunar en su seno a los máximos representantes de la elite salteña.¹⁹¹ Al frente de la hermandad religiosa, Francisco auspició, según los registros de los que disponemos, dos operaciones crediticias. La primera de ellas en el año de 1776 por un valor de \$200 en plata sellada, cedidos a Pedro del Castillo, vecino de la ciudad, vinculado a algunas familias de renombre de principios del siglo XVIII (entre ellos los Iburguren, Montoya y Argañaraz), el mismo principal que había permanecido en poder de Ignacio de Torres Gaete (alcalde del ayuntamiento salteño) desde principios de la década de 1730.¹⁹² Una vez rendido dicho principal, en el año de 1779, Pimentel autorizó inmediatamente una

¹⁸⁶ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Designación de Bernardo Mallea como diputado de las cofradías del Santísimo Sacramento, 28-08-1775.

¹⁸⁷ ABHS, Testamento de Bernardo de Mallea, Salta, 1794, Carpeta 17 A, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Marcelino de Silva.

¹⁸⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud de Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

¹⁸⁹ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

¹⁹⁰ Mata de López, 2000, p. 187.

¹⁹¹ Mata de López, 2000, pp. 220-224.

¹⁹² ABHS, Carta de deudo de Pedro del Castillo, Salta, 1775, Carpeta 15, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

nueva concesión del mismo, en esta oportunidad a Antonio de Olmos, esposo de Laurencia del Castillo, prima del mencionado Pedro del Castillo.¹⁹³

El cuidado del conjunto de los recursos de las hermandades fue una de las principales preocupaciones del obispo Moscoso. Su informe de 1791 bien da cuenta de ello. Las autoridades cofradieras debían, según sus disposiciones, formalizar inventarios de los bienes “para que de su vista y cotejo resulte con facilidad el conocimiento del estado en que se hallan”, procurar conservarlos y asegurar las limosnas. Ordenaba también el prelado resguardarlos en habitaciones exclusivas y no usarlos para el culto de otras funciones, aplicándose “tan solo al servicio a que se hallan destinados”.¹⁹⁴

Lo más importante para Moscoso fue, sin embargo, el control de los capitales de cofradías. A estos destinó la mayor parte de sus ordenanzas, insistiendo en la necesidad de confeccionar escritura pública por cada crédito otorgado y de recuperar aquellos capitales que desde hacía muchos años permanecían en manos de censualistas deudores. Y en esta tarea de control, el obispo se otorgó plenas facultades, prohibiendo a los mayordomos, en adelante, disponer de tales recursos pecuniarios sin su autorización.¹⁹⁵ Nuevamente el clero, de la mano de Moscoso, adquiriría un rol protagónico en el gobierno de las cofradías; prerrogativa que, a grandes rasgos, conservará hasta bien entrado el siglo XIX.

Servicios espirituales

Para la feligresía devota formar parte de una cofradía implicó la sujeción a un variado conjunto de preceptos y deberes religiosos. Cada una de estas corporaciones fijó los suyos en relación a la advocación a la que se consagró. Una de las más importantes obligaciones de los cofrades fue contribuir a la mayor solemnidad del culto religioso mediante aportes pecuniarios otorgados en calidad de luminarias, limosnas extraordinarias y el servicio de preparación, refacción y adorno de los templos y capillas donde residían las imágenes celebradas. Debían también los cofrades asistir de forma obligatoria a las fiestas de sus santos patronos, octavarios, misas, novenarios,

¹⁹³ ABHS, Carta de deudo de Antonio de Olmos, Salta, 1779, Carpeta 15, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

¹⁹⁴ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

¹⁹⁵ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta. 1791, Carpeta Obispos.

procesiones y demás instancias celebratorias donde convergían también las autoridades civiles y eclesiásticas y demás miembros de la comunidad local.

La mayor parte de estas obligaciones se explicitaban en las constituciones de las cofradías. El estatuto del Santísimo Sacramento, por ejemplo, contaba con nueve artículos en los que se determinaban los siguientes deberes:

Celebrar solemnísima fiesta del Corpus Christi con vísperas solemnes y el día siguiente misa cantada, y se haga procesión por la más general de la ciudad con la mayor solemnidad que se pudiese. Y en las dichas vísperas misas y procesión se hallen todos los cofrades y el mayordomo lleve la cera necesaria de los bienes de los dichos cofrades. En la fiesta del Santísimo Sacramento es constitución que los dichos cofrades se hallen en la misa mayor en la dicha iglesia parroquial de esta ciudad y asistan a la misa y procesión hasta encerrar el Santísimo Sacramento y el viernes siguiente en procesión desencerrarlo y el mayordomo acuda con la cera necesaria.

Cuando se haga señal de que su Divina Majestad salga a visitar algún enfermo para darle el viatico de su santísimo cuerpo y sangre, todos los cofrades que se hallen en la ciudad le salgan a acompañarlo.

Es obligación precisa que todos los fieles cristianos acudan a cumplir las obras de misericordia con sus prójimos mayormente con los difuntos honrando sus cuerpos hasta la sepultura, constituimos y ordenamos que si algún cofrade o cofrada muere los demás cofrades acompañen su cuerpo y cada uno le rece la tercera parte del Rosario.¹⁹⁶

Estas eran algunas de las obligaciones (amén del pago de la cuota de ingreso y las luminarias) que debían cumplir los cofrades para mantener la membrecía en la corporación, estar en gracia con su devoción y acceder a las innumerables indulgencias que la cofradía brindaba a sus “hermanos”. Estas últimas eran de gran atractivo para una feligresía preocupada por aliviar los suplicios del “más allá”, una preocupación cotidiana que requería proveerse de una marco de seguridad social-espiritual, de una específica “planificación” a fin de apaciguar los temores que generaba la muerte.¹⁹⁷

El ingreso a una cofradía formaba parte del cúmulo de inversiones que los devotos desplegaban a fin de atemperar sus angustias ante la incertidumbre del “más allá”. Práctica impulsada, entre otros factores, por la idea presente en el imaginario social de que la suerte del alma, su mayor o menor estadía en el Purgatorio, dependía de los esfuerzos terrenales, de la acumulación de gracias e indulgencias, de una específica

¹⁹⁶ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

¹⁹⁷ Lavrin, 1998; Fogelman, 2004.

administración de recursos pecuniarios y de la sujeción a ciertas pautas cristianas de comportamiento.

La cofradía del Santísimo Sacramento era en el escenario salteño, probablemente, una de las que contaba con una más nutrida y cuantiosa oferta de los bienes espirituales necesarios para garantizar una mejor vida ultra-terrena. Sus miembros podían obtener grandes recompensas si cumplían con los preceptos arriba detallados:

Cuaresma: En el miércoles de ceniza indulgencia plenaria y tres mil años de perdón. El jueves siguiente diez mil años de perdón. Viernes y sábado otros diez mil años de perdón y por otra concesión indulgencia plenaria. Todos los sábados de cuaresma indulgencia plenaria, y si la fiesta de la anunciación viniere en sábado se gana otra segunda indulgencia plenaria. El domingo primero de cuaresma se ganan diez mil años de perdón e indulgencia plenaria. El lunes siguiente diez mil años de perdón e indulgencia plenaria. El martes diez mil años de perdón e indulgencia plenaria. Este día se saca ánima del purgatorio. El miércoles veintiocho mil años y otras tantas cuarentenas de perdón. El jueves siguiente diez mil años de perdón e indulgencia plenaria.; El viernes trece mil años de perdón e indulgencia plenaria. El sábado veintiocho mil años y otras tantas cuarentenas de perdón. El domingo segundo de cuaresma veintiocho mil años y otras tantas cuarentenas.¹⁹⁸

Cabe destacar, no obstante, que los cofrades provistos de mayores recursos económicos eran también quienes mayores inversiones pecuniarias podían realizar y así obtener más gracias espirituales:

El día de corpus Christi con su octava indulgencia plenaria; El domingo infra octavam corpus Christi, los cofrades que acompañasen con cera encendida en las manos en la procesión que hace la dicha cofradía ganan indulgencia plenaria. Y este día se saca un anima del purgatorio haciendo limosna a la dicha cofradía según la posibilidad y conciencia de cada uno, concederles más a los dicho cofrades que según la calidad de cada uno hiciere limosna por algunas animas del purgatorio, per modum sufragui salgan de tales penas; Concederles más que en sus testamentos dejaren para la dicha cofradía por lo menos quince ducados de limosna, ganen indulgencia plenaria¹⁹⁹

De la cita transcripta se desprenden dos consideraciones significativas. Primero, la estrecha interrelación entre una “economía material” y una “economía espiritual”, dos

¹⁹⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856. Resumen de Gracias e indulgencias.

¹⁹⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856. Resumen de Gracias e indulgencias. El subrayado es nuestro.

terrenos distintos pero estrechamente vinculados, legitimándose y retroalimentándose de forma constante. Una conceptualización que no implicaba para el creyente una falta de respeto a lo divino, lo trascendente, sino que, por el contrario, lo volvía, de cierta manera, asequible para todos aquellos preocupados por la salvación de sus almas, dotando a esta empresa de cierta familiaridad y cotidianidad, constituyéndose así en fuente de consuelo y reafirmación de la fe.²⁰⁰ Segundo, la concepción de la economía espiritual como una específica racionalidad, gestión, administración y gobierno de bienes materiales, comportamientos y representaciones sociales que, al tiempo que se vinculaba con un universo supra-material, reproducía las mundanas diferencias y distancias sociales.²⁰¹

Precisamente estas diferencias sociales les permitían a los miembros de la elite reforzar su marco de seguridad social-espiritual formando parte en simultáneo, por ejemplo, de diversas cofradías. Un caso paradigmático de esta múltiple adscripción corporativa es el de José Antonio Castellanos, miembro de la hermandad de Benditas Ánimas, la del Santísimo Sacramento y de la Tercera Orden de los Mercedarios, además de colaborar pecuniariamente con la obra pía de los Santos Lugares,²⁰² institución destinataria de los recursos que la feligresía aportaba para el sostenimiento de la presencia de la Iglesia católica en Tierra Santa. Cabe destacar, además, que dicha práctica podía contribuir a ampliar la oferta de créditos, en caso de necesidad, para quien pudiera, como Castellanos, integrar varias corporaciones de este tipo.

La salvaguarda del alma, tal como puede observarse, empezaba en la tierra misma, y en esta empresa las hermandades religiosas desempeñaban un papel central mediando entre “el más allá” y “el más acá”, entre la ciudad de los muertos y la de los vivos.²⁰³ Las faltas del cuerpo podían incluso purgarse ya desde este último lugar no sólo mediante la obtención de gracias e indulgencias, sino también a través del auto-castigo impuesto

Andrés Frías Sandoval, teniente de justicia mayor de esta ciudad (...) dijo que por cuanto de haber jugado pintas y comegen sele anseguido daños y pérdidas de su hacienda y crédito, y para de hoy en adelante pueda trabajar se obliga de no jugar dichos juegos de pinta y comegen por cuatro años dende el día dela fecha de esta escritura y si lo hissiese y constando de ello en cualquier manera para y pagará cien pesos corrientes

²⁰⁰ Lavrin, 1998; Fogelman, 2004.

²⁰¹ Fogelman, 2004, pp. 19-20.

²⁰² Mata, Sara, 2000.

²⁰³ Caretta y Zacca, 2010.

alos maiordomos que al presente son y en adelante fueren de la cofradía del Santísimo Sacramento de esta dha. Ciudad para que los compren de cera²⁰⁴

La exigencia de Andrés Frías Sandoval, Teniente de Justicia de la ciudad, no fue una excepción. Otros como él se imponían también similares prendas económicas a fin de encauzar su comportamiento

Yo el Capitán Tomas Escobar de Castellanos, vecino encomendero de esta ciudad del Valle de Lerma de Salta otorgó que daré y pagaré a los mayordomos que son de la cofradía del Santísimo Sacramento y de las Ánimas del Purgatorio de esta Iglesia Catedral, a cada uno de ellos doscientos cincuenta pesos por si llegare a jugar juegos de naipes, de pintas y pechingonga en todos los días de mi vida que cooperare en algunos de estos juegos me constituyo desde luego deudor legitimo de quinientos pesos²⁰⁵

Los personajes involucrados en ambas escrituras formaban parte de la temprana elite salteña colonial. Sus exposiciones revelan una sanción económica (autoimpuesta) en función de una potencial transgresión moral: nuevamente aquí, una economía material se entrelazaba con una economía espiritual. Andrés Frías Sandoval y Escobar Castellanos podían compensar la culpa de una futura falta mediante el pago de una multa de dinero.

Los importes consignados -nada desdeñables- daban cuenta también del lugar social de ambos personajes y de su capacidad para gestionar sus pecados y su redención. En sus propuestas se imbricaban armoniosamente riqueza y salvación del alma.²⁰⁶ Por su parte, la cofradía de Santísimo Sacramento y la de Ánimas podían beneficiarse, igualmente, con el posible ingreso de nuevos recursos, testificando, intercediendo y sancionando una compleja operación vinculada al “más allá”.

La hora de la muerte era otro de los momentos de la vida en el que las hermandades religiosas cobraban vital relevancia.²⁰⁷ Algunas de ellas, como la de San Pedro, brindaban en esta ocasión un conjunto de servicios especiales. Fundada en la ciudad de Salta a principios del año de 1757, esta cofradía se conformó principalmente

²⁰⁴ ABHS, Escritura de Andrés Frías Sandoval, Teniente de Justicia, Salta, 4 de octubre de 1657, en Quijano, 1947, pp. 137-140.

²⁰⁵ ABHS, Escritura de Tomás Escobar Castellanos, Salta, 11 de diciembre 1665, en Quijano, 1947, pp. 137-140.

²⁰⁶ Barrán, 1998, p. 57.

²⁰⁷ Martínez de Sánchez, 2006, pp. 129-130.

por clérigos, los que debían abonar un estipendio de ingreso de \$10. Los seculares podían también formar parte de ella aunque sólo a condición de costear el abultado importe de \$100 respetando la costumbre de otras hermandades consagradas al “príncipe de los apóstoles”.²⁰⁸

Esta exorbitante suma, en relación a las módicas cuotas con las que los fieles debían contribuir en otras corporaciones -por ejemplo, \$4 en la cofradía del Santísimo Sacramento-, le imprimió a la hermandad santística un carácter netamente exclusivo. Junto al clero, sus filas se nutrían de algunos importantes personajes de la escena local, entre ellos, Francisco de Paula Castellanos, José de Saravia y José Arias Rengel, miembros de familias descendientes de los primeros pobladores de la ciudad.

Ambos grupos, clérigo y seculares, gozaban de iguales derechos en la antesala y en la hora de la muerte. Los hermanos enfermos debían ser asistidos, en sus propias moradas, por sus pares. Allí también, en el seno de sus hogares, recibían el santísimo viático que llegaba de la mano de los religiosos, conducido “con solemnidad” debajo de un palio. Cuando finalmente se producía el deceso del convaleciente, los diputados de la cofradía debían tener todo dispuesto; la mesa de paño, las andas, el ataúd y la cera. De la misma casa del difunto, su cuerpo, amortajado con las vestiduras sagradas y puesto ya en su féretro, era trasladado hasta la iglesia matriz en hombros de los hermanos asistentes. Una vez en el templo, se celebraban dos misas, ambas de cuerpo presente, una de vigilia y otra de honras. Al entierro debían asistir todos los miembros de la corporación, los clérigos principalmente con sobrepellices, estolas, guión y velas en las manos. Según las constituciones de la hermandad, la sepultura debía llevarse a cabo entre los arcos torales que conformaban las capillas laterales.²⁰⁹

Ninguno de los costos de vigiliyas, entierros y funerales corría por cuenta del hermano difunto. Era la misma corporación la que debía responder por ellos, desembolsando una suma determinada en \$60. Ya sepultado el cuerpo, la hermandad tenía la obligación de celebrarle nueve misas rezadas y dos cantadas de honras y cabo en el transcurso de los días siguientes.²¹⁰

Para los hermanos de la cofradía tales servicios podían no resultarles suficientes. Algunos de ellos optaron entonces por costear, con sus propios recursos, una ceremonia

²⁰⁸ Fasolino, 1944.

²⁰⁹ ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

²¹⁰ ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

de mayor pompa y solemnidad. El entierro del clérigo Gabriel Torres, cofrade de San Pedro, llevado a cabo en el año de 1777, por ejemplo, alcanzó la cuantiosa suma de \$291 comprendiendo entre otras erogaciones \$25 por el traslado de su cuerpo, desde la localidad de Cochinoca hasta el templo de la matriz; \$25 por su sepultura; \$2 por paño de andas; \$15 por misa de cuerpo presente con diáconos; \$117 por las 9 misas cantadas con vísperas cada tarde, vigilia y responso con diáconos; \$32 por 8 capas, entre ellas 3 de ánimas y 2 de la orden mercedaria; \$15 por una misa de honras con diáconos; y \$24 de sobrepellices.²¹¹

Los costos del entierro del hermano Javier de Ibarguren, por su parte, ascendieron a la suma \$234 en el año de 1770; \$60 de ellos correspondientes a los aportes de la cofradía y el saldo distribuido entre los importes de los derechos de la cruz alta, la sepultura en el presbiterio, las misas cantadas con vigiliias y responso, entre otros ítems.²¹² Mucho más modesta, por el contrario, fue la inhumación de Manuel de Frías, cuya suma no superó los \$60 dispuestos por la hermandad, invertidos en un entierro mayor de españoles con cruz alta.²¹³ Este último, además, era miembro de la cofradía del Santísimo Sacramento, membrecía que le valió, a la hora de su muerte, el acompañamiento de los “esclavos del Santísimo”, el beneficio de sus rezos de la tercera parte del Rosario, una misa rezada en su entierro y una misa cantada el primer domingo de cada mes y en el aniversario de “todos los difuntos”.²¹⁴

Como mencionamos ya, cada uno de estos pasos, gestos, bienes, enseres y utensillos debía contribuir al “al buen morir” de los devotos. Eran, pues, inversiones necesarias comprendidas en el marco de una religiosidad tardocolonial que ataba, de forma estrecha, el mundo de los vivos con el de los muertos. Y en este escenario las cofradías desempeñaron un papel central, reforzando el vínculo entre ambos mundos y la posibilidad de intervenir en ellos de manera pautada, armónica, en función de la propia experiencia de cada creyente y de su lugar social.²¹⁵

Cabe destacar, sin embargo, que para fines del siglo XVIII y principios del XIX nuevas ideas y percepciones hicieron su aparición en escena cuestionando algunas de

²¹¹ ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

²¹² ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

²¹³ ABHS, Expediente del conflicto entre Agustín de Erquicia y Manuel de la Cámara, Salta, 1785, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano Antonio Gil Infante.

²¹⁴ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

²¹⁵ Caretta y Zacca, 2010, p. 254.

estas costumbres. El plan de reforma implementado por los borbones y sus funcionarios ilustrados puso especial énfasis, entre otros factores, en el cuidado de la salud pública²¹⁶ y en el control de ciertas prácticas religiosas.²¹⁷ Los lugares de entierro y la ritualidad mortuoria, entre otros tópicos, fueron blanco de diversas críticas contempladas, por ejemplo, en los modernos proyectos de construcción de cementerios en las afueras de las ciudades a fin de preservar a sus habitantes de los gases y vapores que emanaban los cuerpos en descomposición. En Salta, el mismo Moscoso se pronunció a favor de los cementerios de extramuros; una obra que no llegó a concretarse, sin embargo, sino hasta después de la década de 1850.²¹⁸

La crítica respecto a la pompa y la solemnidad de las prácticas mortuorias no se circunscribió a las esferas de poder. Los mismos feligreses devotos esgrimieron sus propios cuestionamientos, entre ellos algunos cofrades. Un claro ejemplo es el de Agustín Erquicia, destacado comerciante vizcaíno,²¹⁹ hermano de la cofradía del Santísimo Sacramento²²⁰ quien en el año de 1785 se trabó en un intenso conflicto con el Colector de Rentas Eclesiásticas, Manuel de la Cámara.

La disputa entre ambos se suscitó a raíz de la pretensión de este último de cobrar la suma de \$347 por el entierro del clérigo Carlos Hoyos, hermano de San Pedro. Erquicia, albacea del finado -amparado en las disposiciones de las Reales Cédulas sancionadas en 1774 y 1775 que limitaban el cobro de los aranceles de sepultura- argumentaba que los gastos declarados por Manuel de la Cámara resultaban considerablemente excesivos incluso para la pompa y solemnidad exigida por su instituyente. Para el Colector de Rentas Eclesiásticas, por el contrario, las leyes mencionadas no debían contravenir “las costumbres legítimas” mediante las que los devotos pretendían salvaguardar sus almas, máxime si las mismas eran esgrimidas por personas foráneas, “extrañas a esta república”, audaces, tercas y temerosas que no hacían sino brindar un ejemplo pernicioso para “este vecindario”.

Las costumbres a las que se refería el clérigo comprendían las grandes erogaciones de dinero realizadas, entre otros, por los hermanos de San Pedro a fin de asegurarse una “buena muerte” tal como pudimos referenciar líneas atrás. Según éste, ni “los seculares” que contribuían con una cuota de ingreso de \$100 escatimaban en

²¹⁶ Caretta y Zacca, 2010, p. 100.

²¹⁷ Romero Samper, 1998; Carvajal, 2012.

²¹⁸ Caretta y Zacca, 2010, p. 100.

²¹⁹ Mata, 1991, p. 71.

²²⁰ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de Asiento de cofrades.

nuevos gastos y desembolsos para cumplir con tal propósito pues no había “cosa más justa y racional que hacerle al hermano los oficios que pide”.

Para Erquicia los aranceles que pretendía cobrar el Colector, además de excesivos, eran sumamente arbitrarios. Según sostenía, la sepultura debía ser costeadada por la misma cofradía por todos los aportes realizados “en vida” por su instituyente, “con pompa y solemnidad” pero siempre sujeta a las disposiciones constitucionales de la referida hermandad y a las normativas estipuladas por leyes vigentes. El conflicto planteado ilustra dos posturas que bien podían corresponderse con diferentes actitudes ante la muerte, tal como se ha verificado también en otras ciudades rioplatenses.²²¹ Por un lado, el cuantioso desembolso de recursos por el bien del alma de los difuntos; por otro, el recato, la moderación y una mayor economización de las inversiones materiales.

1.2 Cofradías étnicas. Control, integración y apropiación

Habiendo reconocido en líneas precedentes las principales características de las cofradías salteñas a fines del periodo colonial, nos interesa ahora abordar el estudio de las cofradías religiosas que congregaron en su seno a los negros, naturales y mestizos de la ciudad en el período comprendido entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. Nuestra finalidad es aproximarnos a las manifestaciones religiosas de estos agentes sociales, sus preferencias devocionales, sus formas de integración asociativa y a las relaciones que desde allí forjaron con la elite y con las autoridades civiles y eclesiásticas locales.

Durante el transcurso del periodo colonial, las cofradías de naturales, negros y mestizos fueron instituciones ambivalentes para las autoridades eclesiásticas y civiles pues si por un lado constituyeron uno de los principales dispositivos de evangelización, por otro, devinieron en estructuras asociativas proclives a una apropiación poco ortodoxa a través de las cuales, dichos grupos marginados, podían reconfigurar las legítimas prácticas religiosas, mixturándolas con sus costumbres precolombinas²²² y afrodescendientes.²²³

Por ello, las políticas de gobierno oscilaron entre la promoción y proscripción de las mismas, poniendo especial énfasis en el control y regulación de las existentes. Ya en

²²¹ Roca, 2019, p. 36.

²²² Caretta, Zacca, 2011; Ferreira Esparza, 2011

²²³ Cirio, 2002.

el año de 1683 el Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Nicolás de Ulloa, prohibía “semejantes concursos de gente, por la experiencia que se tiene de los insultos y pecados que se originan, haciendo los desempeños de sus oficios que se reducen a comer y beber, bailar y cantar”.²²⁴ Una década más tarde, Bartolomé Dávalos, Vicario Capitular, refrendaba tales disposiciones, condenando dichos excesos y las embriagueces públicas que les seguían “profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentílicas”.²²⁵ Ordenaba, además, a los curas de las ciudades y de partidos de doctrinas no conceder

a españoles, indios, negros y mulatos o mestizos, ni a cualquier persona, mayordomías, pendoneros, alférez, rey o reina, capitanes y otros títulos en cofradías que no estén aprobadas por el ordinario so pena de excomunión mayor con privación de sus oficios y beneficios, pena tiempo de cuatro meses (...) y a las demás personas que fueren en contravención de nuestro auto, siendo español solo la pena de excomunión mayor y de 50 pesos aplicados a nuestra distribución, y siendo negro, mulato o indio de 50 azotes.²²⁶

Las órdenes emitidas por Dávalos resultan interesantes por diversos motivos. En primer lugar, porque nos remite a un conjunto de medidas de fuerza orientadas a desarraigar ciertas prácticas perniciosas y profanas -de acuerdo a la precepción de los agentes religiosos- cuya recurrencia en la mencionada jurisdicción eclesiástica ameritaba un severo castigo para sus infractores tras las previas amonestaciones del Obispo Nicolás Ulloa. Y en segundo, por lo que nos permite esbozar algunas conjeturas acerca del contenido y significado de tales prácticas. En efecto, los cantos y las danzas de los negros y mulatos, como se ha señalado para otros espacios de la América española,²²⁷ podían constituir una amenaza al orden público y a la normativa eclesiástica, no sólo por sus ruidos e indecencias, sino también por los valores y reminiscencias culturales que los inspiraban, vinculados posiblemente a reivindicaciones identitarias y creencias consideradas paganas, solapadas, generalmente, en el culto rendido a San Baltasar, San Benito o San Sebastián. La alusión a los oficios de “rey y reina”, y la prohibición de su concesión se fundamentan, quizás, en estas mismas sospechas. Tales cargos de gobierno, propios de algunas cofradías de negros, comprendían diferencias sustanciales respecto a las tradicionales mayordomías

²²⁴ Toscano, 1907, p. 151

²²⁵ Toscano, 1907, p. 151

²²⁶ Toscano, 1907, p. 153.

²²⁷ Cirio, 2002; Cordero Fernández, 2016; Méndez Gómez, 2016; Masferrer León, 2011.

cofraderiles de españoles pues, mientras éstas últimas, en un plano simbólico, refrendaban las jerarquías sociales establecidas,²²⁸ aquellos las trastocaban, desafiando el poder de las autoridades coloniales.²²⁹

En la ciudad de Salta, los agentes religiosos, inspirados por la presunción de tales peligros, reprodujeron algunos de los lineamientos políticos mencionados. Fueron los padres de la Compañía de Jesús, por ejemplo, los que promovieron, en su templo, la conformación de una cofradía de negros esclavos dedicada a San Baltasar,²³⁰ que funcionó hasta la expulsión de la orden promediando la década de 1770. Años más tarde, ya en 1792, los miembros de la extinta hermandad, con venia y licencia de sus amos, pretendieron refundarla dirigiéndose para ello al obispo de la diócesis, Ángel Mariano Moscoso, quien rechazó la propuesta aduciendo que ya existía en la iglesia del Convento San Francisco una asociación de negros reunida en torno a San Benito, la cual era suficiente para que “los sujetos de esta clase ejerciten su devoción”.²³¹

A pesar de estas políticas de control y disuasión, las cofradías y hermandades religiosas auspiciaron, como veremos, un nuevo espacio de agencia para tales grupos sociales y étnicos. La devoción por San Baltasar con el que estos negros se identificaron desafió el poder de las autoridades eclesiásticas, obligándolas a negociar sus disposiciones normativas. El análisis del expediente de la fundación y formalización de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario que expondremos a continuación da cuenta de ello.

En el año de 1808, Vicente Barela, negro libre de oficio albañil, presentaba ante el obispo de la recientemente creada diócesis de Salta una certificación de sus servicios prestados en la obra de reparación de la Iglesia Matriz, emitida por el cabildo de la ciudad, a fin de que ésta le sirviera como una credencial de su buen comportamiento y celo cristiano y legitimara su solicitud de creación de una hermandad consagrada a la mencionada advocación mariana:

No con otro fin fijé mi connato en el reparo del enunciado templo sino del aumento del culto divino y de que este lugar sagrado no fuere hallado inicuamente. Hoy que miro con gusto apta ya la tal iglesia para celebrar en ella el sacrificio incruento; me veo en la necesidad de implorar del piadoso corazón de Vuestra Ilustrísima la correspondiente licencia para

²²⁸ Cruz, 2011.

²²⁹ Cirio, 2002.

²³⁰ ABHS, Inventario de los bienes de La Iglesia de La Compañía de Jesús, Junta de Temporalidades, Salta, 1782.

²³¹ Toscano, 1907, pp. 156-157.

fundar una cofradía de naturales y negros bajo el amparo y protección de nuestra señora del Rosario, por cuanto solo los españoles tienen en esta ciudad la gloria de haber fundado una congregación de tal advocación con la cual corre en el día un presbítero, a causa de no haber todavía convento de Santo Domingo.²³²

Esta asociación de negros y naturales funcionaba de hecho, ya desde hace algunos años, en el templo de la Matriz, por lo que la acción de Barela pudo orientarse, más que a fundarla, a conseguir las correspondientes licencias eclesiásticas de las que para aquel entonces carecía.

Y aún más, desconociendo la autoridad de Antonio Jacinto Mazeyra y Boedo, “capellán” de la referida cofradía, el negro albañil le suplicaba al prelado el nombramiento de José Domingo Hoyos en dicho cargo “por ser uno de los eclesiásticos que merece la mejor aceptación en el concepto común por sus brillantes operaciones y notorio celo de la honra de Dios en su ministerio”.

En atención a tal solicitud, y con el objeto de corroborar las credenciales presentadas, el obispo de la diócesis, Nicolás Videla del Pino, ordenaba al menospreciado capellán la elaboración de un informe con detalle específico de los miembros y recursos pecuniarios de la hermandad. Obedeciendo tal disposición, y como un descargo ante la ofensa esgrimida por Barela, Mazeyra y Boedo señalaba:

que desde luego será muy útil al pueblo plebeyo el que se formalice la citada cofradía pues que se interesa en cooperar a tan loable empresa el brazo poderoso y sabias disposiciones de nuestro Ilustrísimo y Dignísimo Obispo; pero que al negro pretendiente y suplicante al paso que se manifiesta lleno de fervor, si bien demasadamente tenaz y molesto, le escasea la naturaleza aquella precisa e indispensable aptitud y peso de discernimiento para fundamentar una congregación que necesita de puntual e ingravoso atractivo; solo si es bastante eficaz para recoger las limosnas de los fieles y ejercitarse dirigido de sobrestante en el oficio que a duras penas sabe de albañil ... que en satisfacer los derechos a los señores curas pagar música y cantores, comprar cera y otras cosas necesarias en aquel novenario se gastaba toda la plata de limosna colectada en el discurso del año.²³³

Hasta aquí, el expediente analizado nos permite aproximarnos a la iniciativa de un negro libre que, movido por su devoción, gestionó, ante las autoridades de la

²³² AAS, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por lo naturales y negros de esta ciudad, Salta, 1804-1809, Carpeta Asociaciones.

²³³ AAS, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por lo naturales y negros de esta ciudad, Salta, 1804-1809, Carpeta Asociaciones.

diócesis, las licencias necesarias para formalizar una cofradía consagrada a la advocación de Nuestra Señora del Rosario, prescindiendo de la intervención del capellán de la asociación con quien mantenía algunos conflictos, fundamentando su empresa religiosa en los meritos que creía tener por haber contribuido “al aumento del culto divino” reparando el edificio de la iglesia Matriz de la ciudad.

Se trató, por lo tanto, de un sujeto que conocía los intersticios de poder local y las posibilidades que estos podían ofrecerle para satisfacer sus intereses. Podemos presuponer también que su acción estuvo orientada a alcanzar otros dos objetivos. Por una lado, la formalización de la hermandad implicaba insertarla en un marco de legalidad que les permitiría a sus cofrades gozar de las gracias e indulgencias que, concedidas por los sumos pontífices, resultaban indispensables para la salvación de sus almas. Por otro, en tanto gestor de la misma, podría destacarse de entre el conjunto de los hermanos devotos, acumulando credenciales, como bien sabía hacerlo, para promoverse en el seno de la asociación en calidad de su director. De hecho, como informaba Mazeyra y Boedo, era Barela, aun cuando lo hiciera deficientemente, el encargado de recolectar las limosnas de la Virgen y pagar los servicios de los religiosos, los músicos y cantores que intervenían en su novenario.

A juzgar por los hechos posteriores, el negro albañil habría cumplido con su cometido. Ya en el año de 1826, como mayordomo de la cofradía, se dirigía al Vicario Capitulador de la diócesis, Gabriel de Figueroa, solicitándole autorización “para sacar al Vía Cruz el día de Ramos” y así cumplir con los preceptos evangélicos.²³⁴

El expediente analizado, no obstante, también nos permite entrever las instancias de negociación que entre sus miembros se fraguaron en el seno de esta asociación mariana. En su informe, el referido capellán, al pronunciarse sobre la situación de la hermandad, sostenía:

Que el establecimiento, estado y subsistencia de dicha devoción no se ha podido reducir hasta lo presente a otro adelantamiento que al de una novena y rosario de la Virgen, que el exponente procuró con todo esfuerzo y trabajo acomodar a los misterios de la Encarnación, Natividad y Epifanía del Señor, por ayudar con el motivo de su función del ejercicio de adoración de nuestro Niño Dios, que solía hacer, a la solemnidad de que eligieron para este tiempo dicho Barela y demás hermanos

²³⁴ AAS, Solicitud de Vicente Barela al Señor Provisor y Vicario general, Salta, 6-03-1826, Carpeta Asociaciones.

congregantes, a causa de querer celebrar juntamente a San Baltasar, cuyo festivo obsequio les llamo siempre la atención.²³⁵

La operación realizada por Mazezyra y Boedo suponía una compleja articulación; la conjunción ritual de tres festividades para su sostenimiento y fomento mutuo. Nos interesa en este caso subrayar la persistencia de la devoción a San Baltasar, un santo negro, entre el conjunto de devotos que, representados por Barela, promovieron la formalización de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. Su intención de celebrarlo se encuentra, posiblemente, ya en los inicios de la empresa emprendida, implícita en la solicitud realizada al obispo de la Diócesis, explícita para el capellán encargado de dirigirlos espiritualmente. Para este último, se trató, efectivamente, de una acción de negociación para contener y dar respuesta a las preferencias devocionales de sus congregados; y, probablemente, también, de una operación de reapropiación, restituyéndole a una festividad cristiana y negra, tan sospechada de profana por la presencia de cantos, danzas, reyes y reinas, un sentido más ortodoxo, insertándola en un marco ritual centrado en el Hijo de Dios, su Encarnación, Nacimiento y Epifanía que actuó, en este caso, como articulador de los otros dos cultos.

Para los negros y naturales que, a través de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, continuaron celebrando al Santo con el que más se identificaron racialmente, su empresa se asemejó a un simulacro que no necesariamente invalidaba su devoción mariana pero que sí, plausiblemente, la convertía en un medio legal (en tanto asociación que ya contaba con la dirección espiritual de un capellán) para satisfacer otros intereses espirituales.

Estos actores parecieron seguir la táctica tácitamente sugerida por el obispo Moscoso años atrás, en 1792, cuando les prohibía, a otros como ellos, refundar la cofradía dedicada a San Baltasar que funcionaba en la iglesia de la Compañía de Jesús, en función de que ya existía en la ciudad una hermandad de negros, la de San Benito, “donde los sujetos de esta clase podían ejercitar su devoción”.

Podemos pensar, entonces, que, desplazando el sentido de la orden del prelado, promovieron la hermandad de una advocación para consagrarse a otra, o a ambas, y así proteger a aquella que antes no había contado con el apoyo de la máxima autoridad de la diócesis.

²³⁵ AAS, Expediente sobre el establecimiento de la cofradía de hermandad de Nuestra Señora del Rosario por lo naturales y negros de esta ciudad, Salta, Salta, 1804-1809, Carpeta Asociaciones.

Resguardo social, económico y espiritual

Amén de esta suerte de refugio cultural que contó con la complicidad de algunos agentes religiosos, las cofradías fueron, para estos grupos subalternos, un espacio de resguardo social. Así por ejemplo, los pardos libres de la hermandad de Nuestra Señora de los Remedios con asiento en la iglesia del Convento de la Merced se habían propuesto, promediando la década de 1770, recoger limosnas por las calles de la ciudad a fin de costear los costos de la sepultura de los desvalidos de su misma condición étnica que “fallecieren disminuidos de todo socorro”.²³⁶ Este tipo de asistencia institucional se complementaba con otros dispositivos de caridad y ayuda mutua menos formales, como las unidades domesticas de mulatos que brindaron similares servicios de entierro.²³⁷

Los miembros de estas asociaciones gozaron también de una cobertura económica en caso de necesidad. Los ingresos por asiento de cofrades, las limosnas de los fieles y los legados testamentarios, una vez satisfechas las obligaciones culturales y caritativas, constituían un fondo económico destinado a la concesión de créditos tal como pudimos analizar en el apartado anterior. Los beneficiarios de esta provisión fueron, principalmente, sus directivos quienes, como síndicos ecónomos, conocían el flujo de los recursos confrateriles y sus excedentes. Uno de ellos fue Fernando Ninantay, indio foráneo, procedente de Cuzco, quien a principios de la década de 1740 se había desempeñado como mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de naturales con asiento en la iglesia del convento de San Francisco de la ciudad. Como tal, había tomado en préstamo la cantidad de \$206 de la hermandad que dirigía, hipotecando para ello dos chacras de su propiedad, las que, transcurrido un tiempo, debió venderlas por no poder satisfacer su deuda.²³⁸

Por último, cabe destacar que estas cofradías funcionaron también como instancias de integración social. Y es que además de las que, formalmente, aglutinaron a fieles de una misma condición étnica, como las que analizamos hasta el momento, otras se caracterizaron por una composición considerablemente heterogénea. Una de ellas, como expusimos en el apartado anterior, fue la de la Esclavitud del Santísimo Sacramento.

²³⁶ AAS, Solicitud de los cofrades de la Virgen de los Remedios, Salta, 9-02-1774, Carpeta Asociaciones.

²³⁷ Caretta y Zacca, 2007, p. 149.

²³⁸ ABHS, Compra de tierras a Fernando Ninantay, Salta, 1741, Fondo Protocolos Notariales, Protocolo 97, Carpeta 7, Escribano José de Vear.

Fundada en el año de 1627, en la Iglesia Matriz, por las autoridades civiles y eclesiásticas del incipiente ejido urbano, se propuso ya desde sus inicios rendirle culto al Cuerpo de Cristo, consagrado en la Sagrada Forma, y proveerle a sus devotos las gracias e indulgencias necesarias para la salvación de sus almas. Sus estatutos la presentaban también como una corporación abierta a la que podían adscribirse españoles e indígenas, con sus respectivos grupos familiares; los primeros mediante el pago de una limosna de cuatro pesos, los segundos, abonando la mitad de dicho importe.²³⁹ Nada decían estas constituciones fundantes respecto a los negros y otras castas, sin embargo, ya hacia finales del siglo XVIII, la cofradía contendría en su seno a representantes de todos los grupos sociales y étnicos que poblaban una ciudad en crecimiento.²⁴⁰

Resulta difícil sopesar cuantitativamente el grado de integración de negros, naturales y mestizos en esta cofradía sacramental, pues su registro de asiento no nos brinda detalles acerca de la condición étnica de sus miembros. No obstante, el detalle de cargo y data del periodo comprendido entre 1774 y 1810 nos permite aproximarnos a las formas mediante las cuales dichos actores se integraron en la misma y participaron de su principal festividad.

Cabe señalar que fueron los blancos españoles miembros de la elite, el grupo que, mayoritariamente, conformó la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento. Entre sus filas, como ya señalamos líneas atrás, podemos reconocer a los tradicionales poseedores del poder local y a aquellos comerciantes foráneos que se fusionaron con estos una vez avecindados en la ciudad.

La participación de naturales, negros y mestizos fue minoritaria, no obstante, su presencia, como la de otros sectores urbanos empobrecidos, fue cada vez más notoria conforme transcurrieron las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX.²⁴¹ Algunos de ellos fueron muy valorados en el seno de la corporación pues como artesanos, albañiles y carpinteros podían brindar sus servicios reparando el templo de la Matriz y los bienes cofradieros. Uno de ellos fue el indio Lanchi, quien además de ser cofrade se encargaba anualmente de la composición de la puerta de la iglesia en los días

²³⁹ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

²⁴⁰ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

²⁴¹ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

previos a la celebración del Corpus, recibiendo una paga por su trabajo.²⁴² Otro, el indio Bartolo, quien se asentó como “hermano” en el año de 1774 pagando un importe menor al estipulado, con la condición de “componer el altar del Señor”.²⁴³

Los esclavos, por su parte, se registraron cuando lo hicieron sus dueños, o solos, con el permiso de estos. Tal fue el caso de “Tomas Javier, Catalina, María, Manuela, María Paula, Josepha, Joseph Teodoro, Joseph Venancio, Vicente y Simón Pedro”, esclavos del presbítero Miguel Alonso de Visuara, mayordomo de la cofradía en el primer lustro de la década de 1770, quienes ingresaron en ella para servirla, sin recibir por su trabajo remuneración alguna.²⁴⁴

Incluso la asociación contó con sus propios esclavos en las postrimerías del periodo colonial, un negro llamado Francisco y dos mulatos, Gregoria y Bernardo. Los dos primeros brindaron sus servicios hasta el año 1794, cuando, siguiendo las instrucciones del obispo Moscoso, el mayordomo Apolinario Usandivaras procedió a su venta, por considerarlos innecesarios.²⁴⁵ Bernardo, el más pequeño de ellos, recibió lecciones de órgano con el fin reducir los costos de las funciones del Corpus;²⁴⁶ no obstante, en agosto de 1793, falleció a los 14 años de edad, asumiendo la hermandad los gastos del entierro, del lienzo de la mortaja, manta y ataúd, y las tres misas que se aplicaron por el bien de su alma.²⁴⁷

Los negros libres también intervinieron en las actividades culturales de la asociación, no como miembros, pero si como músicos y cantores que solemnizaron las jornadas festivas. En el mes de junio, la hermandad movilizaba todos sus recursos para festejar al Santo Sacramento de la Eucaristía; la Sagrada Forma, portada por una custodia plateada, cubierta por un palio de brocato azul con su cenefa de cartulina blanca bordada de seda y lentejuelas, salía de la iglesia Matriz para edificación de los fieles que llevaban en sus manos las velas encendidas, recorriendo las calles de una ciudad adornada con ramos de flores y perfumada por el aroma de los inciensos. Se

²⁴² ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

²⁴³ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

²⁴⁴ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

²⁴⁵ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

²⁴⁶ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

²⁴⁷ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

organizaban, además, pequeños convites de mates y chocolate para agasajar a los religiosos que oficiaban las misas de las vísperas, procesión y octava del Señor Sacramentado.

En este escenario barroco que apelaba al deleite de todos los sentidos de la feligresía devota,²⁴⁸ la música ocupaba un lugar especial, constituyendo uno de los principales gastos de la cofradía.²⁴⁹ Los negros Pedro, Nazario, Manuel y Pipa eran contratados de forma regular para esta ocasión, acudiendo a la cita cultural con sus cajas, violines y órganos, encargándose también de acompañar las melodías de los instrumentos con sus cantos. Su performance, a diferencia de aquella que tantos resquemores despertaba y que les había valido, a otros negros, mulatos y naturales, la condena de las altas dignidades de la diócesis y la pena de azotes, contaba con el beneplácito de las autoridades civiles y eclesiásticas que, junto a ellos, acudían a reverenciar el cuerpo y sangre de Cristo.

La hermandad sacramental, además, les significó a estos actores una instancia de contención espiritual. En efecto, el ingreso a ella suponía, por un lado, la posibilidad de reducir el tiempo de permanencia de sus almas en el purgatorio, pues la asociación disponía de numerosas indulgencias para quienes cumplieran con sus deberes y preceptos evangélicos;²⁵⁰ y por otro, el acceso a una red de solidaridad espiritual que les valía a sus miembros la gracia de intervenir, mediante rezos y oraciones, en la suerte de la vida ultramundana de los hermanos cofrades difuntos.²⁵¹

Pero la cofradía y sus fiesta no sólo integraba a los moradores de la ciudad en un momento ritual, también los distinguía, sacralizando las distancias sociales. Los cargos de gobierno de la asociación, por ejemplo, se reservaron, durante todo el periodo analizado, a los miembros de la elite local, entre ellos, a los ya mencionados mercaderes dedicados al comercio de mulas y efectos de Castilla, provenientes de España y de diversos puntos de la América española. Los negros, naturales y mestizos tampoco pudieron distinguirse como “alumbrantes”, mención honorífica que recaía sobre aquellos que asumían la responsabilidad de costear el alumbrado del día del Corpus y su octavario.

²⁴⁸ Ramos, 2006.

²⁴⁹ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

²⁵⁰ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

²⁵¹ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de asiento de cofrades.

Consideraciones finales

Hemos intentado en las páginas precedentes dar cuenta de la estrecha imbricación entre las cofradías y hermandades religiosas coloniales con la sociedad salteña que las contenía. Una compleja relación que se comprende en el marco de un régimen de cristiandad en el que la Iglesia y sus principios fundamentaban todos y cada uno de los aspectos de la vida cotidiana. Por esta misma razón, las corporaciones analizadas se nos revelan insertas en múltiples ámbitos sociales, atendiendo las más diversas demandas de sus hermanos.

En su funcionamiento intervino el clero, principalmente, y las autoridades civiles locales. El primero, en tanto agente especializado en la administración de los bienes de salvación y actor necesario en los rituales mediante los cuales se celebraba el vínculo entre la feligresía y sus referentes sagrados; las segundas, en tanto garantes del orden público y del sostenimiento de la cristiandad.

En la sociedad salteña finicolonial, las cofradías y hermandades religiosas constituyeron instancias claves de cohesión, integrando en su seno a la heterogénea población de la ciudad; blancos, negros, naturales y mestizos, hombres y mujeres, nutrían sus filas. Las más numerosas hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX eran las consagradas a la Virgen María, señal del arraigo de las devociones marianas en el espacio local.

Entre la feligresía devota y estas corporaciones se establecía una suerte de contrato de reciprocidad que bien combinaba contraprestaciones materiales y espirituales. Los hermanos cofrades debían pagar un estipendio de ingreso y, de forma mensual, sus respectivas luminarias. Así, ya como miembros de una corporación, estaban obligados a contribuir a la solemnidad del culto público, adornando el templo, las imágenes, las andas de los doseles y los altares, entre otras actividades. Debían también asistir a misa, rezar, confesarse y comulgar en los específicos tiempos que señalaba cada corporación. Estas últimas, actuando como antiguos sistemas de previsión y seguro social, administraban bienes materiales y espirituales, cedidos a su membresía en función del cumplimiento de las pautas de comportamiento antes mencionadas.

Hemos intentando también dar cuenta de las particularidades que caracterizaban a las cofradías alojadas en los diversos templos de la ciudad. Eran éstas, corporaciones que mantuvieron una estrecha relación con las autoridades eclesiásticas, rasgo que no pareció generar demasiados conflictos con el poder temporal aún en tiempos de las

reformas borbónicas. Según hemos podido observar, el clero tuvo un rol clave en el proceso de reordenamiento de las mismas en correspondencia con los diseños ilustrados. El obispo Moscoso bien pareció actuar, de forma simultánea, como pastor de su grey y como funcionario de la Corona e instrumento de dominio político.²⁵² Los curas rectores de la iglesia matriz, por su parte, como delegados suyos, asumieron específicas funciones de gobierno, en calidad de mayordomos, al frente de algunas de estas corporaciones.

Abordamos también algunas cuestiones referidas a las economías de las cofradías finicoloniales. Sus recursos, como pudimos observar, eran modestos. Sin embargo, debemos destacar el papel que las mismas desempeñaron en la circulación de pequeños capitales entre sus miembros; capitales que una vez redimidos rápidamente fueron concedidos a nuevos acreedores. En este sentido podemos afirmar que tales corporaciones complementaron la labor crediticia de otras instituciones eclesiásticas como las órdenes religiosas, aún cuando lo hicieran en menor proporción que éstas últimas.

La capitalización de las cofradías religiosas fue posible por los aportes pecuniarios de sus devotos, concedidos en calidad de limosnas y donaciones regulares y extraordinarias. Estos formaban parte del cúmulo de inversiones que los creyentes realizaban a fin de atemperar la angustia que suscitaba la incertidumbre de la vida en el “más allá”, es decir, parte de una planificación y gestión de bienes mundanos y espirituales que revelaba una específica sensibilidad colonial ante la muerte. Se trataba de ganar tiempo para consignarlo en el “haber” de la vida y así procurar expiar, ya en la tierra, las faltas cometidas, los agravios que a los devotos los apartaban de un fin trascendental. Era este un designio perpetuo que acompañaba a los fieles desde el momento de su nacimiento hasta sus últimos días. Y aún más. La planificación contemplaba algunos recursos post mortem para continuar aliviando el alma ante la extinción del cuerpo.

En el marco de esta economía de salvación, la adscripción a una o varias cofradías religiosas constituía un paso crucial. Tanto más si la hermandad escogida gozaba de un provisto y nutrido repertorio de gracias e indulgencias, como la del Santísimo Sacramento con asiento en la iglesia matriz de la ciudad de Salta. Su atractivo

²⁵² Paniagua Pérez, 2005, pp. 124-125.

debió ser considerable y, quizás por este motivo también, fue una de las más florecientes y prosperas en las postrimerías del periodo colonial.

En esta empresa espiritual, sin embargo, no todos se encontraban en idénticas condiciones, como no podía ser de otra manera en una sociedad de Antiguo Régimen con una particular percepción de la justicia y la igualdad social.²⁵³ Los mayores aportes, las limosnas más cuantiosas, los legados testamentarios a favor de una cofradía, entre otros elementos, contribuían a sortear, de mejor forma, los suplicios del alma, al tiempo que sancionaban las distancias y las diferencias sociales. La carrera por la salvación eterna reproducía así el orden vigente; se jalonaba de inversiones cargadas de un fuerte contenido material y simbólico.

Incluimos también en este capítulo un análisis acerca de las cofradías de negros, naturales y mestizos. Nos interesó particularmente dar cuenta de las formas por medio de las cuales dichos agentes se integraron en estas corporaciones, los servicios de los que se beneficiaron y, sobre todo, del despliegue de ciertas estrategias que le permitieron reapropiarse de las mismas, enfrentamientos, negociaciones y concesiones mediante.

El abordaje de las formas mediante las cuales negros, naturales y mestizos se insertaron en las cofradías religiosas nos ha permitido observar mejor la función que desempeñaron estas corporaciones en la cohesión social de una comunidad signada por la diversidad étnica. Igualmente pudimos observar que, así como españoles se sirvieron de los créditos cofradieros, también las castas lo hicieron, brindando así estas asociaciones un amplio resguardo económico a una población en crecimiento. Además de estas provisiones materiales, y las consabidas gracias e indulgencias a las que ya nos referimos, los negros, naturales y mestizos recibieron de sus cofradías otros servicios, como el de sepultura en caso de morir sin ningún tipo de sostén o auxilio.

Los conflictos suscitados por el establecimiento de la rama de naturales, negros y mestizos de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, por su parte, bien dan cuenta de los intereses de tales grupos por el sostenimiento de estas corporaciones cuyos servicios podían resultarles fundamentales para sortear sus necesidades cotidianas. Corporaciones que fueron funcionales, también, a sus específicos y sospechados intereses devocionales, brindándoles un mayor marco de legalidad.

²⁵³ Di Stefano, 2002, pp. 27-28.

La descripción de las características de las cofradías finicoloniales esbozadas en las páginas precedentes constituye, como ya expusimos, el punto de partida de nuestra investigación. Por ello también la atención puesta en las particularidades de su situación en vista de que, en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, buena parte de ellas experimentará un notorio declive y el quebranto de sus economías. Nos preguntamos entonces por los motivos que provocaron tal fenómeno y por la posibilidad de vincular esas causas con el proceso de “secularización” puesta en marcha.²⁵⁴

En efecto, es posible situar el inicio del proceso de secularización ya hacia finales del siglo XVIII impulsado por el proyecto de modernización económica y política-administrativa de las reformas borbónicas.²⁵⁵ En este contexto, las críticas sobre las cofradías y hermandades religiosas se ciñeron sobre la marcada presencia de elementos heterodoxos en sus fiestas, el despilfarro de sus recursos, su estrecha dependencia respecto al clero en detrimento de la autoridad real y la abusiva espiritualización de sus bienes destinados al obsequio de sus santos patronos.²⁵⁶

No hubo, sin embargo, una respuesta unívoca ante el diagnóstico de tales problemas. Por el contrario las medidas previstas se ajustaron a las condiciones particulares de cada espacio de la América española. En Nueva España las medidas reformistas no arremetieron sin miramientos contra las cofradías religiosas. Más bien optaron por reconfigurarlas, sujetándolas a la “utilidad pública”²⁵⁷ y restituyéndolas a la jurisdicción real.²⁵⁸

Según se desprende del conjunto de los documentos analizados en líneas precedentes, los principales problemas que aquejaban a las cofradías salteñas a fines del siglo XVIII eran diversos. Uno de ellos, la escasez de recursos económicos. La falta de limosnas impedía el normal funcionamiento de algunas de ellas como la de la Virgen de los Remedios cuya crónica penuria amenazaba con extinguirla.²⁵⁹ Hicimos también referencia a la modesta economía de la hermandad de Nuestra Señora del Rosario que apenas podía costear su principal función. La situación de la cofradía de San Pedro, por su parte, era bastante particular. Contaba con algunos principales cedidos a préstamos

²⁵⁴ Di Stefano, 2011.

²⁵⁵ Lempérière, 2008, 15.

²⁵⁶ Carabajal, 2013; Lempérière, 2008.

²⁵⁷ Lempérière, 2008, 15.

²⁵⁸ Carabajal, David, 2013

²⁵⁹ ABHS, Licencia del provisor y vicario general para que el mayordomo de la cofradía de los Remedios pida limosna en la ciudad, Salta, 9-02-1774.

que pudieron permitirle contar con los recursos suficientes para realizar sus consabidas celebraciones. No obstante, carecía de miembros que pudieran impulsara y mantenerla con vida. El delicado estado de algunas de estas corporaciones, según la percepción de las autoridades eclesiásticas y cofradieras, respondía, por un lado, a los escasos aportes de sus miembros; por otro, al incumplimiento de los censualistas que olvidaban u obviaban pagar los réditos correspondientes.

La dificultad en la conformación de las juntas cofradieras, señalada de manera insistente por los obispos de la diócesis, puede concebirse como otro indicio de la disfunción de las cofradías religiosas finicoloniales. El relajamiento de esta costumbre institucional revela una posible modificación en las prácticas y patrones de conducta del componente masculino de la feligresía local; la indiferencia por una instancia de gobierno decisiva para la conducción de estas corporaciones.

Los desplazamientos y/o cambios en la religiosidad se observan también, como hemos podido analizar, en las percepciones relacionadas con la buena muerte. Para algunos actores sociales, la parafernalia de la que se nutrían los rituales mortuorios parecía empezar a perder sentido. Abogaban, por el contrario, por inversiones más modestas, idea que bien podían corresponderse con los lineamientos de una religiosidad ilustrada. Tales concepciones, de manera paulatina, pudieron hacer mella -como se ha señalado ya para otros espacios rioplatenses²⁶⁰ en las cofradías y hermandades finicoloniales consagradas a brindar los recursos necesarios para la salvación del alma.

En definitiva, el mal estado y notoria decadencia de algunas cofradías, las irregularidades de su funcionamiento, los problemas en la conformación de sus juntas de gobierno y la paulatina irrupción de nuevas percepciones religiosas pueden concebirse como los primeros síntomas de las transformaciones que se expresarán con mayor nitidez en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, ya en los albores de un nuevo orden; transformaciones que propiciarán la reconfiguración de la fisonomía de las hermandades salteñas. Antes de avanzar en el estudio de tales procesos, nos ocuparemos, en el siguiente capítulo, de analizar a la cofradía del Santísimo Sacramento en las postrimerías del periodo colonial a fin de ahondar aún más en la imbricación y relación de tales corporaciones con la sociedad que las contenía.

²⁶⁰ Di Stefano, 2002, pp. 40-41.

CAPÍTULO II: FIESTAS, RITUALES, PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y RELACIONES DE PODER

2.1 La cofradía del Santísimo Sacramento Salta, fines del siglo XVIII y principios del XIX

Introducción

Habiendo reconstruido en el Capítulo I un panorama general del fenómeno cofradiero de la ciudad de Salta a fines del periodo colonial, nos proponemos en éste abordar el estudio de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, alojada en el templo de la iglesia matriz, una de las más prósperas entre el conjunto de corporaciones religiosas consagradas al culto público. Nos interesa particularmente analizar su imbricación con la comunidad local; su relación con el proceso de reconfiguración de la elite; y las características de la religiosidad que promovió.

Para ello trabajamos principalmente con el “Libro” de la referida cofradía que contiene los estatutos que rigieron su funcionamiento, registros de asientos, designaciones de sus autoridades y balances contables. El reconocimiento e identificación de quienes asumieron sus cargos de gobierno requirió, además, de la búsqueda de fuentes complementarias mediante las cuales exploramos la relación entre el ejercicio de dichos oficios y el despliegue de sus carreras de méritos en el marco de las transformaciones políticas, sociales y económicas que operaron en la ciudad a fines del periodo colonial.

El abordaje de las problemáticas planteadas requiere de algunas precisiones conceptuales. Primeramente, cabe aclarar que concebimos a la cofradía sacramental como un microcosmo a través del cual es posible analizar una gran variedad de fenómenos también presentes en unidades sociales más amplias, cuya específica configuración nos remite a las lógicas de funcionamiento de las sociedades hispanas de Antiguo Régimen. La reducción de escala nos aproxima así, por un lado, a una de las tantas instancias y mecanismos de construcción y legitimación del poder de las elites coloniales en los denominados regímenes de cristiandad; por otro, a las particularidades locales del culto eucarístico y las prácticas religiosas de su feligresía.

El estudio de la referida cofradía en los términos planteados nos permitirá, también, comprender más cabalmente la relación entre Estado e Iglesia en un orden en el que si bien éstos constituían poderes distintos, se encontraban estrechamente

imbricados, un orden, como ya expusimos, en el que la religión permeaba todas las dimensiones de la vida social. En efecto, la creación de estas corporaciones y la regulación de sus actividades fueron prerrogativas compartidas por las autoridades eclesiásticas y civiles. De las primeras en tanto ministros de lo religioso, agentes intermediarios entre la tierra y el cielo, que gozaban del monopolio de los bienes de salvación; de las segundas en cuanto delegadas de un monarca que actuaba como un príncipe cristiano, defensor de la fe, garante de la catolicidad y de su expansión universal.

Las ceremonias que las cofradías celebraban fueron también instrumentos de legitimación y propaganda política mediante los cuales se representaba y sacralizaba la relación simbiótica entre ambos poderes; la naturaleza comunal, corporativa y jerárquica de la sociedad colonial; la pretendida armonía entre sus partes constitutivas y el papel dominante que en ella tenía la religión.²⁶¹ Tales manifestaciones públicas se valían de un copioso y exuberante repertorio artístico visual, literario y auditivo propio del estilo barroco que apelaba a los sentidos de los espectadores, de la feligresía presente, actuando afectivamente en ella, movilizándola interiormente.²⁶²

En este sentido, la fiesta del Corpus, principal función religiosa de la cofradía del Santísimo Sacramento, puede ser visualizada como una instancia ritual representativa del orden social y de sus relaciones de poder²⁶³ que le ofrecía a sus protagonistas, a aquellos encargados de organizarla, la oportunidad de hacer visible sus virtudes, su “celo y devoción”. Se trata entonces de una instancia de publicidad representativa²⁶⁴ propia de un sistema de comportamiento cortesano-aristocrático que se definía por el consumo de prestigio y estatus, y por la competencia que tales bienes auspiciaban.²⁶⁵

Estudio de caso. La cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento

Instituido en el año de 1264 por el Papa Urbano IV y promovido, a mediados del siglo XVI, por el Concilio de Trento, el Corpus Christi se convirtió en la principal

²⁶¹ Bridikhina, 2007, p. 165.

²⁶² González, 2009.

²⁶³ Garavaglia, 2002; Molinié, ed., 1999.

²⁶⁴ Habermas, 1981.

²⁶⁵ Elias, 2012.

festividad del mundo católico, máxima expresión del triunfo de la fe contra la herejía protestante que negaba la presencia real del Cuerpo de Cristo en la Sagrada Forma.²⁶⁶

Ampliamente difundido en los reinos españoles, el culto eucarístico se trasladó al Nuevo Mundo de la mano de los primeros colonizadores, conservando, mediante la fastuosidad propia de la sensibilidad barroca, su función pedagógica ante los devotos de los más variados escenarios.²⁶⁷ En ambos lados del Atlántico surgieron también numerosas corporaciones religiosas consagradas a su mayor exaltación, auspiciadas por las autoridades civiles y eclesiásticas. En algunas de las ciudades más periféricas del virreinato del Perú, fue principalmente en el periodo comprendido entre fines del siglo XVI y mediados del XVII en el que se instituyeron las primeras cofradías, hermandades y esclavonias sacramentales; en Buenos Aires en 1596,²⁶⁸ en Salta en 1627,²⁶⁹ en Córdoba en 1628²⁷⁰ y en Jujuy en 1656,²⁷¹ es decir, al poco tiempo de sus respectivas fundaciones, poniendo en evidencia la vinculación entre el arraigo local de la devoción y las fundamentales necesidades espirituales de sus primitivos moradores.²⁷²

El establecimiento de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento en la iglesia matriz de Salta fue promovido por los cabildantes y el cura párroco local, quienes, en presencia de Juan Estévez y Galindo, Comisario del Santo Oficio y delegado del Obispo del Paraguay, redactaron sus estatutos, obteniendo de éste último su aprobación.²⁷³ En aquella ocasión, las autoridades intervinientes encomendaron el ejercicio de la mayordomía de la recientemente creada corporación al capitán Lorenzo de Céspedes, vecino de la ciudad casado con una de las hijas del adelantado encomendero Juan de Zumárraga Iburguren.²⁷⁴

Ya desde sus inicios -como expusimos en el capítulo anterior- la hermandad nucleó a los miembros del primigenio grupo de beneméritos propietarios de tierra que concentraron en sus manos los principales cargos políticos y militares del incipiente

²⁶⁶ Ramos Alfonso, 2006; Timón, 2011; Rodríguez de Gracia, 2004; Martínez Gil y Rodríguez González 2002.

²⁶⁷ Ramos Alfonso, pp. 116-117; Garavaglia, 2002, pp. 391-419.

²⁶⁸ Núñez y Ruiz-Díaz, 2015.

²⁶⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

²⁷⁰ Martínez de Sánchez, p. 76.

²⁷¹ Estruch, p. 68.

²⁷² Martínez de Sánchez, p. 81

²⁷³ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

²⁷⁴ María de Pineda Montoya y Céspedes, nieta de Lorenzo de Céspedes y de Beatriz Zumárraga, contrajo matrimonio con Andrés Sandoval Gil, propietario de tierras y, Teniente de Justicia Mayor y miembro del cabildo de la ciudad de Salta. Por su parte, Pedro de Pineda Montoya y Céspedes, nieto también del referido primer mayordomo del Santísimo Sacramento, se casó con Juana de Ovando y Zarate, perteneciente a una de las principales familias encomenderas de la vecina ciudad de Jujuy.

ejido urbano, y que constituyeron el grupo numéricamente más relevante en el seno de la corporación hasta la primera mitad del siglo XVIII.²⁷⁵ No se trató, sin embargo, de una hermandad de exclusivo carácter elitista pues podían integrarla -y de hecho lo hicieron, aunque de forma minoritaria- los naturales y algunos pobres de la ciudad.

Contaba también la cofradía con el servicio de algunos negros esclavos de su propiedad, adquiridos por el beneficio de diversos legados testamentarios, a los cuales se les procuraba enseñar, ya desde pequeños, algún instrumento musical para reducir el costo de las funciones religiosas.²⁷⁶

Durante el transcurso del periodo colonial, hombres y mujeres conformaron la asociación, observándose, de forma sostenida, un relativo equilibrio de género. No obstante, las responsabilidades de unos y otros fueron distintas. El ejercicio de los cargos directivos fue, de forma exclusiva, prerrogativa masculina; a las cofradas, por su parte, les correspondió, sobre todo en las vísperas y transcurso de las jornadas festivas, ocuparse del adorno y decoración de la iglesia matriz, de la compostura de las flores, las velas y los altares.

Algunas mujeres se desempeñaron como las principales colaboradoras de los mayordomos –principal oficio de gobierno-, asumiendo el compromiso de realizar las compras de los enseres y utensilios necesarios para las fiestas, organizar las tareas de los esclavos de la cofradía y conchabar al personal necesario para el labrado de la cera. Una de ellas fue Margarita Antonia Gauna quien, entre 1774 y 1815, tuvo una destacada participación en el seno de la asociación como responsable de sus gastos cotidianos. Si bien su actuación se halló sujeta al control de los sucesivos mayordomos, gozó de ciertos márgenes de acción que le permitieron, en ocasiones, disponer y determinar el destino de los fondos de la corporación.

En efecto, si bien las cofradías religiosas pueden concebirse como uno de los tantos espacios desde los cuales se expresaron las asimétricas relaciones de género constitutivas de la sociedad colonial,²⁷⁷ es posible también observar en su seno el despliegue de ciertas prácticas que, aun fundamentadas en aquel complejo relacional,

²⁷⁵ Aún a fines del periodo colonial, la presencia de los descendientes de los primeros conquistadores es significativa entre las filas de la cofradía. Entre ellos, podemos reconocer los apellidos de aquellas familias que, conforme transcurrió la segunda mitad del siglo XVIII, fueron perdiendo preeminencia en el cabildo local, tales como Porcel de Peralta, Díaz Zambrano, Medina Pomar y Aguirre; como así también los de aquellos que conservaron importantes espacios de poder en dicha institución como Arias Rengel, Castellanos, Saravia y Ruiz Gauna (Marchionni, 1999, pp. 180-181).

²⁷⁶ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

²⁷⁷ Cruz, 2013, pp. 39-65.

habilitaban algunas instancias de decisión y participación femenina indispensables para el sostenimiento cotidiano de la estructura organizacional.

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, en el marco de la expansión mercantil local propiciada por la reactivación de la producción minera altoperuana,²⁷⁸ el arribo a la ciudad de prósperos comerciantes provenientes de la península y de otras jurisdicciones vecinas de la América española dará nuevo impulso a la hermandad sacramental. Sus filas se robustecerán de este dinámico grupo que desempeñará, además, un papel clave en la gestión y administración de los recursos cofradieros. Para estos “recién llegados”, la cofradía constituyó uno de los principales espacios de integración social con los miembros de la comunidad que ahora los acogía, una suerte de paso obligado, un jalón más luego de la obtención de su condición de vecinos mediante los ventajosos matrimonios que supieron contraer con las mujeres de la elite tradicional.²⁷⁹

Una vez asentados como “esclavos del Santísimo”, una de las corporaciones más antiguas de la ciudad, constituida mayoritariamente por los notables locales, pero así también, como ya mencionamos en líneas anteriores, por otros grupos sociales y étnicos, debieron cumplir, junto a éstos, con una serie de ejercicios orientados a garantizar la mayor solemnidad del culto y a adquirir las gracias e indulgencias necesarias para la salvación de sus almas y las de sus “hermanos”.

La presencia en los oficios religiosos fue una de sus principales obligaciones. Por disposición constitucional, todos los jueves santos y los primeros domingos de cada mes debían asistir a la misa celebrada en la iglesia matriz y participar de la procesión que en ella se llevaba a cabo.²⁸⁰ Debían también, so pena de pagar media libra de cera, acompañar al cura párroco en su visita a la morada de los cofrades enfermos a fin de suministrarle el sagrado viatico,²⁸¹ e incluso ante la muerte de algunos de ellos, estaban comprometidos a cortejar su cuerpo hasta la sepultura, rezando la tercera parte de un rosario.²⁸²

La concurrencia de los miembros de una nueva elite finisecular en el seno de la hermandad sacramental no implicó, sin embargo, que actuaran con espíritu de cuerpo (o

²⁷⁸ Mata de López, 1994, pp. 190-191.

²⁷⁹ Mata de López, 2002, p. 209.

²⁸⁰ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

²⁸¹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

²⁸² ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

respondiendo a los mismos intereses) ante las diversas coyunturas conflictivas que se les plantearon en las postrimerías del periodo colonial. La expulsión de los Jesuitas, los designios centralizadores de la Corona y el proceso revolucionario de 1810 generaron diversos enfrentamientos en el seno de una élite que por entonces se reconfiguraba.²⁸³ Estos conflictos, cabe destacar, excedieron los criterios de procedencia y oficio como así también la pertenencia a las diversas redes de solidaridad espiritual. En este contexto, lejos de manifestar “un comportamiento uniforme”,²⁸⁴ es posible observar a los notables cofrades conformar los distintos bandos antagónicos que ante tales circunstancias se constituyeron. Unos, por ejemplo, defendiendo las prerrogativas de las nuevas autoridades instituidas por los borbones; otros, en abierta oposición a las políticas reales e intentando preservar desde el cabildo sus tradicionales privilegios amenazados por aquellas.

No obstante, a pesar de sus diferencias, la hermandad podía aunarlos ritual y simbólicamente, aún a pesar de su carácter abierto, y sobre todo por ello, sancionando las jerarquías establecidas en el seno de una sociedad estructuralmente corporativa. Sostenemos, en este sentido, que la hermandad sacramental constituyó un espacio desde el cual se forjaron nuevos vínculos entre los miembros de una sociedad en transformación.

Cabe destacar que la participación de los referidos comerciantes en estas corporaciones contempló ciertas particularidades distintivas respecto a las actuaciones puntuales de algunos “recién llegados” presentes en otras ciudades de la América española. En primer lugar, porque, como ya mencionamos, no optaron por la fundación de nuevas cofradías y hermandades religiosas en torno a advocaciones de claros orígenes foráneos, como las dedicadas a la Virgen de Aránzazu que los vascos-navarros supieron promover, tanto en Nueva España como en Lima, expresando a través de ellas su conciencia comunitaria.²⁸⁵ En Salta, por el contrario, al menos en el plano del asociacionismo religioso, no hallamos con tal nitidez este afán distintivo, pues los referidos comerciantes -aún aquellos que impulsaron nuevas devociones más afines a los sentimientos identitarios españoles- nutrieron las filas de las cofradías ya establecidas.

²⁸³ Marchionni, 1999.

²⁸⁴ Barral, 2000, p. 95.

²⁸⁵ Luque Alcaide, 1998, 91-108.

Y, en segundo lugar, porque no descartaron la múltiple adscripción asociativa en corporaciones religiosas de diversos status como si lo hicieran, por ejemplo, los prósperos mercaderes portugueses avecindados en Buenos Aires a finales del siglo XVIII, que manifestaron una clara predilección por las terceras órdenes en detrimento de las hermandades conformadas preferentemente por aquellos coterráneos de orígenes más humildes y modestos.²⁸⁶ Los comerciantes residentes en la ciudad de Salta no sólo fueron miembros de diferentes cofradías, algunas de ellas incluso caracterizadas por su heterogénea composición social, sino que también se aunaron, como ya hicimos referencia anteriormente, en el seno la Tercera orden de San Francisco.

Para los comerciantes, nuevos integrantes de la élite local, la inserción en estas corporaciones locales fue parte del cúmulo de sus inversiones sociales y económicas, y de sus esfuerzos espirituales por alivianar los suplicios del más allá. A menudo, la documentación de dichas asociaciones nos los revela participando en los preparativos de las fiestas religiosas, recogiendo limosnas en las puertas de los templos y en sus calles adyacentes, y dirigiendo, en calidad de mayordomos, la procesión de hermanos congregados en torno a una advocación.

Allí, como en otros espacios de poder, aunque con la particularidad de un denso trasfondo espiritual confraternal, se reencontraron y fundieron con los tradicionales poseedores del poder local -los miembros de la elite encomendera- compartiendo las bendiciones del culto y las gracias e indulgencias concedidas por los sumos pontífices, asistiendo con ellos a las misas consignadas como obligatorias, y legitimándose ritualmente como un cuerpo de hermanos cohesionado espiritualmente ante la comunidad local y sus santos patronos.

Algunos similares beneficios, materiales y espirituales, les brindaron las cofradías religiosas a los miembros de los sectores subalternos, negros libres y esclavos, naturales y demás castas, quienes durante el periodo, encabezaron las tratativas tendientes a dar vida a estas corporaciones religiosas, tal como analizamos en el capítulo anterior. Algunos de ellos recién llegados, instalados en los barrios marginales de un espacio urbano en expansión, imposibilitados de acceder a los oficios de gobierno de las principales instituciones de poder y, sujetos a la servidumbre y a la esclavitud, se valieron de dichas asociaciones para expresar su religiosidad, convirtiéndolas en instancias de promoción social y resguardo material y extraterrenal, negociando también

²⁸⁶ Reitano, 2004.

desde allí, con las autoridades locales, la legitimidad de sus prácticas y preferencias devocionales.

Los mayordomos del Santísimo Sacramento

El arribo a la ciudad de prósperos comerciantes en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII propició la reformulación de la composición de la elite salteña. El éxito de sus negocios les permitió vincularse matrimonialmente con las mujeres pertenecientes a las tradicionales familias de mayor prestigio, y una vez logrado ello, consolidar su nueva posición mediante su ingreso al cabildo local. Su presencia en dicha institución fue notoria ya en las décadas de 1770 y 1780, acentuándose a partir del año de 1800 cuando sus empresas económicas se recuperaron luego del periodo de retracción comercial que produjeron las rebeliones altoperuanas.²⁸⁷ Fue precisamente por entonces cuando se registró también su prolífico ingreso en la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, concentrando en sus manos el desempeño de su mayordomía en el intervalo que se extiende de 1791 a 1810.

No fue esta, sin embargo, una situación exclusiva de la referida corporación. Hacia finales del siglo XVIII varias eran las hermandades dirigidas por comerciantes avecindados en la ciudad. Cabe en este punto, sin embargo, señalar algunos matices ya que no todos ellos lograron vincularse con igual éxito con los miembros de la élite local, ni tener, por ello, una destacada participación en los principales espacios de poder. Tal fue el caso de José Antonio Cruz, portugués, mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario.²⁸⁸ Sus actividades mercantiles no revistieron mucha importancia. Tampoco alcanzó a desempeñar ningún oficio político en el cabildo a pesar de haber contraído matrimonio con María Ignacia Martínez Sáenz Arias Rengel, miembro de una benemérita familia de la ciudad.

Otro fue el caso de Antonio Ruiz Carvajal de origen peninsular, mayordomo de la cofradía de Benditas Ánimas al que ya nos referimos en el capítulo anterior.²⁸⁹ A diferencia de José Antonio Cruz, no se dedicó al comercio. Como funcionario real se encargó de la administración del Ramo de Bula de la Santa Cruzada a fines del siglo

²⁸⁷ Marchionni, 2000, p. 290.

²⁸⁸ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

²⁸⁹ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

XVIII, cargo que comportaba, por entonces, modestas ganancias.²⁹⁰ Su matrimonio con María Cecilia Gómez Gallardo no le permitió vincularse con la elite local, lo que sí logró años más tarde mediante el matrimonio de su hija con Tomás Arrigunaga y Archondo quien desempeñó el cargo de Gobernador de la Intendencia de Salta del Tucumán a principios del siglo XIX.²⁹¹

Cuadro N° 3
Mayordomos de cofradías, fines del periodo colonial

Cofradías	Año	Autoridades
San Antonio de Padua	1777-1779	-Francisco Toledo Pimentel (comerciante y propietario cordobés)
Nuestra Señora del Carmen	1791- (-)	-Gabriel Gómez Recio (presbítero)
Jesús de Nazareno	1791- (-)	-Gabriel Gómez Recio (presbítero)
Nuestra Señora del Rosario	1789-1791	-José Antonio Cruz (comerciante portugués) -Pedro Estrada (-)
Santísimo Sacramento	1791-1794	-Apolinario Usandivaras (comerciante cordobés)
Jesús Nazareno	1791- (-)	-Gabriel Gómez Recio (presbítero)
Benditas Ánimas	1791-1794	-Antonio Ruiz Carbajal (comerciante español)
Nuestra Señora del Rosario	1795-(-)	-Tomás Almonte (presbítero)

Fuente: Cuadro elaborado en base al Informe pastoral del obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, AAS, Carpeta Obispos.

La diputación de la cofradía sacramental, por su parte, presentaba sus propias particularidades. Cargo de menor jerarquía sobre el que recaía la obligación de colaborar con el mayordomo en sus tareas diarias y de asegurar la recolección de las limosnas, fue ejercido, en oportunidades, por algunos actores sociales avecindados en la ciudad a fines del siglo XVIII; en otras, por miembros de las familias que habían controlado los principales resortes del poder político y militar hasta la llegada de aquellos. Entre los primeros, Bernardo Mallea procedente de la ciudad de Córdoba; entre los segundos Eusebio Vélez Frías y Julián Ibarguren.

En este sentido el oficio de mayordomo y de diputado nos permite aproximarnos a dos elementos constitutivos de la estructura de las relaciones de poder de la cofradía en cuestión. Por un lado, la inserción de los “recién llegados” en los diversos niveles

²⁹⁰ Aramendi, 2009, pp. 69-71.

²⁹¹ Caretta y Marchionni, 2003, p. 4.

jerárquicos de los cuadros directivos cofradieros, práctica que puede concebirse como una de sus inversiones que le valieron su vinculación con la élite local. Por otro, la redefinición de las relaciones de fuerza del grupo nobiliar, reflejo de los procesos de lucha que también operaron en el seno del ayuntamiento local y en algunos de los principales cargos de gobierno de la ciudad, entre ellos los de las corporaciones religiosas.

El mayordomo, principal autoridad de la cofradía del Santísimo Sacramento, concentró en sus manos un amplio abanico de deberes y obligaciones para con los miembros de la asociación, su culto eucarístico y las autoridades eclesiásticas encargadas de controlar su desempeño. Este cargo le valió también las funciones de síndico ecónomo, responsable de la administración de los recursos y bienes de la hermandad, debiendo garantizar, durante el periodo de su gestión, la mayor solemnidad de las fiestas y el pago de las misas por el bienestar de las almas de los cofrades vivos y difuntos.

Cuadro N°4

Mayordomos de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento

Cofradía	Mayordomos	Periodo de gestión	Procedencia	Oficio
Esclavitud del Santísimo Sacramento	Miguel A. de Visuara	1773-1775	Salta	Presbítero
	Enrique Cuello	1775-1787	Salta	Presbítero
	Miguel Vicente de Solá	1788-1790	Buenos Aires	Comerciante
	Manuel de la Cámara	1790-1791	Salta	Presbítero
	Apolinario Usandivaras	1791-1794	Córdoba	Comerciante
	Antonio de Figueroa	1795-1800	Córdoba	Comerciante
	Gabriel de Figueroa	1800-1801	Salta	Presbítero
	Marcos Beeche*	1802-1809	Bilbao, España	Comerciante
José I. de Gorostiaga*	1802-1810	Guipúzcoa, España	Comerciante	

* Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga desempeñaron de forma conjunta la mayordomía de la asociación durante la primera década del siglo XIX.

El desempeño de las autoridades cofraderiles se sujetó, en el periodo colonial, a diversas instancias de control. Los mayordomos debían presentar anualmente las cuentas de cargo y data ante los curas rectores de la ciudad, con detalle prolijo de todos los movimientos efectuados,²⁹² práctica a la que también estaban obligados ante las

²⁹² ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

visitas pastorales del obispo y sus delegados.²⁹³ Además de ello, al final del ejercicio de su cargo, debían confeccionar un inventario de todos bienes confrateriles, señalando el incremento de los mismos con los que había contribuido durante su administración.²⁹⁴

En el periodo comprendido entre 1773 y 1810, la mayordomía de la cofradía sacramental fue desempeñada, de forma alternada, por clérigos locales y por algunos de los comerciantes que arribaron a la ciudad de Salta promediando la segunda mitad del siglo XVIII y que rápidamente se integraron a la élite local. Entre estos últimos, Vicente de Solá, Apolinario Usandivaras, Antonio de Figueroa, Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga dedicados al comercio de mulas y de efectos de Castilla, rubros revitalizados en el último tramo de la centuria por la reactivación de la producción minera altoperuana.

Vicente de Solá fue el primero de ellos. Nacido en Buenos Aires perteneció a una familia cuyas redes comprendieron a reconocidos y prósperos comerciantes de la elite porteña.²⁹⁵ Su padre, Miguel, proveniente de Barcelona, había logrado avocindarse en aquella ciudad mediante su matrimonio con Juana de Indá Martínez de Tirado, e impulsado por el éxito en sus negocios llegó incluso a formar parte del cabildo en calidad de Regidor. Ambos cónyuges integraron, además, la Venerable Tercera Orden de San Francisco que reunió en su seno a otros destacados mercaderes peninsulares establecidos en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XVIII, desempeñándose Miguel en el cargo de ministro de dicha congregación a principios de la década de 1770²⁹⁶.

Por estos años Vicente había ya emigrado en busca de nuevas oportunidades económicas, estableciéndose en la ciudad de Salta para allí dedicarse, principalmente, al comercio mular. El decenio de 1770 fue para él un periodo de prosperidad, dedicándose a la compra de mulas a comerciantes porteños y cordobeses, para luego remitirlas a las provincias “de arriba”, previa venta realizada a comerciantes peruanos y altoperuanos por valores que, en algunas operaciones, superaban los \$25.000.²⁹⁷ Al tiempo que

²⁹³ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

²⁹⁴ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

²⁹⁵ Entre ellos Martín de Alzaga, cuya casa comercial, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, operaba intercontinentalmente, vinculando con sus negocios y tráfico de armas y esclavos los puertos de Buenos Aires, Cádiz y Arica (Elsa Caula, 2011; 2013). Este importante comerciante vizcaíno, miembro del cabildo porteño y uno de los fundadores del Consulado de Comercio de Buenos Aires, estaba casado con María Magdalena Josefa Rita de la Carrera Indá, hija de Maria Josefa Martínez de Tirado, tía de Miguel Vicente de Solá.

²⁹⁶ Siegrist de Gentile, 1999, p. 124

²⁹⁷ ABHS, Registros varios de compra, Salta, década de 1770, Fondo Protocolos Notariales.

llevaba adelante con éxito sus negocios en este rubro, incursionó también en el de los efectos de Castilla, adquiriendo dichos productos, mediante representantes y apoderados suyos, en las tiendas y almacenes de Buenos Aires desde donde llegaban a Salta para ser consumidos y reexportados.²⁹⁸

En el transcurso de los años siguientes, sin embargo, la retracción comercial provocada por las rebeliones indígenas altoperuanas le depararían un duro quebranto a sus prósperos negocios.²⁹⁹ No obstante, para aquel entonces había contraído matrimonio con María Felipa Bernarda Martínez de Tineo, hija de Juan Victorino Martínez de Tineo (Teniente Gobernador del Tucumán -1749 y 1754- y presidente de la Real Audiencia de Charcas) y de Rosa de Escobar Castellanos (perteneciente a una familia propietaria de tierras y encomiendas), enlace por el cual se avecindó definitivamente en la ciudad de Salta y se incorporó a su élite.

Durante el primer lustro del decenio de 1780, quizás buscando recomponer su diezmada economía, intervino en la comercialización de tucuyos provenientes de Cuzco, Potosí y Cochabamba.³⁰⁰ Contaba ya con sólidas redes y vínculos mercantiles que le permitieron destacarse en este rubro y continuar representando a importantes comerciantes porteños que remitían sus mercaderías hasta Salta.³⁰¹ Fue precisamente a finales de la década de 1780 cuando Solá se asentó, junto a su esposa, como miembro de la cofradía del Santísimo Sacramento para asumir, de forma inmediata, su mayordomía. Su ingreso en la corporación puede concebirse como una instancia de consolidación de sus vínculos con la comunidad local ya que para entonces formaban parte de la misma algunos familiares de su esposa y comerciantes con los que, previamente, había llevado a cabo operaciones mercantiles.³⁰²

Tras permanecer Solá tres años al frente de la hermandad (1788-1790) y luego de un breve intervalo de tiempo durante el cual la mayordomía del Santísimo fue ejercida por el presbítero Manuel de la Cámara (1790-1791), el cargo será asumido por Apolinario Usandivaras, procedente de Córdoba. Miembro de una familia vinculada a los conquistadores y primeros pobladores de aquella ciudad,³⁰³ contrajo matrimonio en Salta, en el año de 1787, con Manuela de Figueroa Toledo Pimentel, hija de quien fuera

²⁹⁸ ABHS, Cesión de poder, Salta, 1771, Fondo Protocolos Notariales, Escribano Ruiz de los Llanos.

²⁹⁹ Mata de López, 1994, p. 193-194.

³⁰⁰ Mata de López, 1994, p. 193.

³⁰¹ ABHS, Registro de compra, Salta, 1790, Fondo Protocolos Notariales, Carpeta 17, Escribano Ruiz de los Llanos.

³⁰² ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

³⁰³ Descendiente, por línea materna, de Jerónimo Luis de Cabrera, fundador de la ciudad de Córdoba.

uno de los comerciantes más prósperos del escenario local durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII, Antonio de Figueroa, de quien además Apolinario fue socio comercial, actuando como su apoderado y representante en las distintas plazas hacia donde aquel remitía sus tropas de mulas.

A diferencia de Vicente Solá, Apolinario se desempeñó como cabildante de la ciudad en diversas oportunidades; en 1789 y 1792 en calidad de Regidor y en 1794 de Alférez. Tal participación le brindó la posibilidad de consolidar su posición económica y su estatus una vez incorporado a la red familiar y comercial de su suegro, algunos de cuyos miembros, para aquellos años, también se encontraban presentes en dicha institución.³⁰⁴

Fue entonces, también, cuando se asentó como hermano de la cofradía del Santísimo para asumir su mayordomía, cargo en el que permaneció hasta fines de 1794, y que debió de abandonar por su grave estado de salud. Como había sucedido ya con Vicente Solá, la referida hermandad albergaba en su seno a los parientes políticos de Apolinario, los Figueroa, quienes formaban parte de la misma desde fines de la década de 1770, como así también a algunos de los principales socios comerciales de esta familia.³⁰⁵

Vacante el cargo por la defunción de Apolinario, su ya mencionado suegro, Antonio de Figueroa, se convertirá en su sucesor. Dedicado al comercio mular llegó a acumular una importante fortuna que le permitió forjar una notable trayectoria de ascenso social. De origen cordobés, se vinculó en Salta con los Toledo Pimentel, familia propietaria del Valle del Lerma,³⁰⁶ logrando a partir de entonces ocupar puestos claves en el cabildo salteño (Alcalde de 1º y 2º Voto). Fue además Coronel de Milicias, Comandante General de la Frontera, Gobernador de Armas, Teniente de Gobernador y Presidente de la Junta Municipal de Temporalidades.³⁰⁷

Casado con María del Carmen Toledo Pimentel tuvo una vasta prole a través de cuyos matrimonios supo consolidar a los suyos en el escenario local, enlazándose, de

³⁰⁴ Marchionni, 2000, p. 293.

³⁰⁵ Entre ellos Francisco Manuel Costas y la familia Toledo Pimentel. ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

³⁰⁶ Francisco Toledo Pimentel, suegro de Antonio de Figueroa, contaba hacia el año de 1780 con una importante fortuna calculada en 35.280 pesos que comprendía un vasto patrimonio rural y una importante cantidad de ganado que remitía a distintas plazas comerciales. Gozaba también de gran prestigio por sus estrechos vínculos familiares con Fernando Toledo Pimentel, sobrino del Virrey del Perú. Formó parte del cabildo salteño en diversas oportunidades, destacándose también por su desempeño en las milicias urbanas.

³⁰⁷ Marchionni, 2000, pp. 293-294.

forma simultánea, con familias de elite vecindadas en la ciudad ya en el siglo XVII (principalmente con los Fernández Cornejo, propietarios de la Frontera Este) y con prósperos comerciantes recién llegados (entre estos últimos el ya mencionado Apolinario Usandivaras y otros como Pedro José de Ibazeta y Francisco Antonio González Sanmillán de destacada participación en el ayuntamiento en las postrimerías del periodo colonial).

La fortuna de Antonio le permitió hacerse poseedor de importantes propiedades como la hacienda del Bañado que perteneció a la Orden de los Jesuitas hasta su expulsión. Por esta, como por otras tierras que también adquirió, pudo concentrar, como pocos comerciantes supieron hacerlo, un amplio conjunto de actividades vinculadas al tráfico mular, actuando como invernador, apoderado, fletador y dueño de las tropas de las mulas que conducía a diversas plazas comerciales.³⁰⁸

Como Alcalde Ordinario, Antonio contribuyó con las obras de reconstrucción del cabildo de la ciudad, como así también con la reparación del templo de la Iglesia Matriz y la del convento San Francisco, desempeñándose además como síndico ecónomo de este último e integrando la Venerable Tercera Orden que funcionaba en el mismo.³⁰⁹

Su asiento como hermano de la cofradía en el año de 1779 se produjo tiempo después de su vecindamiento en la ciudad y de su enlace con María del Carmen Toledo Pimentel; su designación como mayordomo en 1795. Contaba ya para entonces con una sólida red comercial; con estrechos vínculos entablados con los miembros de la elite local mediante su matrimonio y los de sus hijos; con un importante patrimonio inmobiliario que incluía propiedades urbanas y rurales; y con una notable trayectoria política. Incluso su nombramiento como “hermano mayor” de la referida hermandad coincidió con la asunción de sus funciones en calidad Alcalde de 1º voto. Tras cinco años en ejercicio de sus funciones como mayordomo, Antonio falleció en el año de 1800, debiendo su hijo, el presbítero Gabriel Figueroa, terminar su mandato.

Los derroteros de Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga en el escenario local se jalonaron por similares instancias de ascenso social hasta asumir, de forma conjunta, el principal cargo de la hermandad sacramental en el año de 1801. El primero, proveniente de Vizcaya, contrajo matrimonio en el año de 1799 con Josefa Margarita

³⁰⁸ Mata de López, 1991, pp. 68-69.

³⁰⁹ ABHS, Protocolos Notariales. Carpeta N° 15. Protocolo 149. fs. 36v-37v; 160-162v; 249-250v; 63v-64; 129v-131v.

Estévez Medina, miembro de una familia que, aun cuando carente ya de fortuna económica, gozaba de cierto prestigio provisto por la inserción de sus antepasados en el cabildo.³¹⁰ Como comerciante de efectos de Castilla, Beeche emprendió una exitosa compañía comercial junto a Francisco Poveda,³¹¹ peninsular como él, de destacada participación en el ayuntamiento.³¹²

Avecindado ya, Beeche formó parte de la Venerable Tercera Orden de San Francisco que tras la expulsión de los jesuitas concentró en su seno a aquellas familias que habían logrado ascender socialmente durante el transcurso del siglo XVIII.³¹³

Sus redes sociales lo vincularon con Joseph de Medeiros, funcionario de la Corona en calidad Teniente Asesor, y su círculo de notables.³¹⁴ Su asiento en la cofradía sacramental se produjo al poco tiempo de haber contraído matrimonio; su acceso al cargo de mayordomo coincidió con su ingreso al cabildo en calidad de Regidor.

Por su parte, José Ignacio de Gorostiaga, nacido en Guipúzcoa, contrajo matrimonio con Clara Rioja de Isasmendi, logrando mediante este enlace vincularse con una de las figuras más prominentes del escenario local, Nicolás Severo de Isasmendi, propietario de grandes extensiones de tierras en los Valles Calchaquíes y último Gobernador de la Intendencia de Salta del Tucumán.

Dedicado al comercio mular, Gorostiaga supo relacionarse con importantes comerciantes (tales como Cayetano Viniegra, representante de un numeroso grupo de estancieros y mercaderes de diversas regiones del espacio andino, como así también de Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires) actuando así mismo como fiador de algunos de ellos.³¹⁵ Al igual que Marcos Beeche, no tuvo una destacada participación en el cabildo de la ciudad, formando sólo parte de él en el año de 1798 en calidad de Regidor. Ostentó además el título de Capitán de Milicias, ejerciendo también el cargo de Administrador de Correos en el año de 1808.

La dirección conjunta de Beeche y Gorostiaga al frente de la cofradía sacramental se extendió desde 1802 hasta 1810, año este último en el que las

³¹⁰ Josefa Margarita Estévez Medina descende, por línea materna, del Capitán Luis Medina Pomar y Zurita, regidor del cabildo de Salta en 1651 y 1656. Es decir que pertenece de las familias que dominaron la escena política en el siglo XVII, pero que van perdiendo protagonismo en el transcurso del siglo siguiente. ABHS, Testamento de Marcos Beeche, Salta, 1819, Carpeta 24, Protocolos Notariales, Escribano Molina.

³¹¹ ABHS, Testamento de Marcos Beeche, Salta, 1819, Carpeta 24, Fondo Protocolos Notariales, Escribano Molina.

³¹² Marchionni, 2000, p. 296.

³¹³ Mata de López, 2000, p. 209

³¹⁴ Aramendi, 2013, p. 137.

³¹⁵ Mata de López, 1994, p. 194.

repercusiones del movimiento revolucionario interrumpieron el normal funcionamiento de la corporación hasta principios de 1813.

Cuadro N° 5
Mayordomos - Matrimonios

Mayordomos	Matrimonios	Datos de la consorte
Miguel Vicente de Solá	María Felipa Martínez de Tineo López de Velazco	Hija de Juan Victorino Martínez de Tineo, Brigadier General, Gobernador del Tucumán (1747-1754) y Presidente de la Real Audiencia de Charcas (1767-1769).
Apolinario Usandivaras	Manuela Figueroa Toledo Pimentel	Hija de Antonio de Figueroa, próspero comerciante proveniente de la ciudad de Córdoba, Alcalde de 1º voto (1773, 1784 y 1795), Alcalde de 2º voto (1766) Justicia Mayor (1788), Coronel de Milicias, Teniente Gobernador, Justicia Mayor y Presidente de la Junta de Temporalidades (década de 1780).
Antonio de Figueroa	María del Carmen Toledo Pimentel	Hija de Francisco Toledo Pimentel, encomendero, Fiel Ejecutor, Justicia Mayor y Gobernador de Armas de la Ciudad.
Marcos Beeche	María Estévez Medina	Hija de José Estévez, comerciante con vinculaciones mercantiles en la ciudad de Buenos Aires.
Josef Ignacio de Gorostiaga	Clara Rioja Isasmendi	Hija de Sinforoso José de Rioja, próspero comerciante natural de Sevilla, Alcalde de 2º voto (1783), alcalde mayor provincial (1795); Procurador (1796-1797) y Regidor (1799).

Fuentes: Cuadro elaborado en base a la información provista por Marchionni (1999 y 2000), Mata (1999) y Aramendi (2013).

Administración, negocios, fiestas y prestigio

El desempeño de prósperos y notables comerciantes como mayordomos de cofradías religiosas se verificó en diferentes puntos de la América española durante el periodo colonial. Una vez integrados exitosamente en una nueva comunidad, sus conocimientos y vinculaciones comerciales, como sus capacidades financieras y administrativas los constituyeron en los principales candidatos a ocupar el cargo.³¹⁶ Si el ingreso a una hermandad de elite podía dar cuenta de su aceptación grupal, la

³¹⁶ Fogelman, 2000, p. 194; Cruz, 2011, p. 38.

designación en los más importantes cargos de gobierno implicaba un mayor reconocimiento aún para estos agentes pues, a través de ellos, como “hermanos mayores” y/o como “cabeza de grupo”,³¹⁷ se aseguraban una instancia privilegiada de representación pública de aquella aceptación, una proyección simbólica de su lugar social y de su distinción en el seno de su propio grupo de pertenencia.

El mismo procedimiento de designación del mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento era auspiciado por un ritual que comprendía la intervención de las principales autoridades locales y de la feligresía devota. Realizada la elección por el Obispo de la diócesis, el notario eclesiástico de la ciudad debía comunicarle de su nombramiento al nuevo titular del cargo a fin de que éste procediese a realizar el correspondiente juramento de ejercerlo fiel y legalmente.

Concluida esta primera instancia, el oficio era trasladado al ayuntamiento local para “su inteligencia en la parte que le corresponde y a los señores curas rectores y sacristanes mayores y menores para que les conste”.³¹⁸ Finalmente, la resolución se oficializaba a través de su lectura pública en un día festivo, en la Iglesia Matriz, ante los miembros del cabildo, el clero y los fieles concurrentes.³¹⁹ El acta proclamada al interior del templo expresaba el fundamento de la elección; “el celo y la devoción” del ungido, virtudes que los distinguían del resto de los “hermanos” de la corporación al tiempo que también los igualaba, en tanto representante de éstos,³²⁰ es decir, de una comunidad que compartía deberes y obligaciones.

Si bien las credenciales expuestas sancionaban la posesión unos capitales simbólicos y materiales, que se sustentaban en la pertenencia a un determinado grupo y su suficiencia económica,³²¹ cabe destacar que su reconocimiento fue también producto de la red de relaciones sociales que estos nuevos miembros de la élite construyeron en el seno de la sociedad local.

El caso de Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga resulta bastante ilustrativo a este respecto. Dedicados al comercio de efectos de Castilla, asumirán la mayordomía sacramental, de forma conjunta e interina, en agosto de 1801, en un contexto de afianzamiento de los comerciantes dedicados a este rubro, que para aquel entonces, además de poseer importantes tiendas en la ciudad, habilitar tropas de mulas

³¹⁷ Ovalle Letelier, 2012, p. 204.

³¹⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

³¹⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

³²⁰ Ovalle Letelier, 2012, p. 204

³²¹ Cruz, 2002, p. 42; Ovalle Letelier, 2012, p. 204

con destino al Alto Perú y realizar operaciones mercantiles por cuenta propia,³²² se hallaban insertos en las principales estructuras de poder.³²³

Un año después de su interina gestión, en 1802, serán reconocidos oficialmente en el cargo por Ángel Mariano Moscoso, Obispo de la Diócesis de Córdoba del Tucumán, a instancias del informe remitido por Vicente Anastasio Isasmendi, cura rector y vicario foráneo de Salta, en el que los recomendaba, destacando su “celo, devoción y demás cualidades que demanda este cargo”.³²⁴ En efecto los dos comerciantes formaban parte de la extensa red de relaciones sociales de la familia Isasmendi; Beeche en tanto socio comercial de Francisco Poveda quien fuera cuñado del referido clérigo, Anastasio, y de su hermano, Nicolás Severo, del cual dimos cuenta en líneas anteriores; Gorostiaga, en tanto sobrino político de ambos, y yerno y socio comercial de este último.

Las ventajas con las que ambos contaban no se agotaban allí, pues posiblemente en su designación como mayordomos pudo gravitar la particular relación que Anastasio, de una prominente carrera eclesiástica, mantenía con el Obispo Moscoso.³²⁵ De hecho, su nombramiento oficial venía a refrendar una decisión que el cura rector de la Matriz, donde funcionaba la cofradía sacramental, ya había dispuesto un año antes, cuando ambos habían sido autorizados por éste a asumir el cargo de forma interina. Cabe destacar, además, que el Cabildo al que le correspondía, en tanto patrono de la hermandad, confirmar la designación efectuada por las autoridades eclesiásticas, se componía, para entonces, por otros miembros de la elite allegados a ambos comerciantes, entre ellos Juan de Uriburu, procedente de Vizcaya (como Beeche), dedicado al comercio de efectos de Castilla y a la habilitación de tropas de mulas, y por el ya mencionado Francisco Poveda.

En similares circunstancias se produjo la elección de Antonio de Figueroa unos años antes, pues cuando éste fue nombrado para el ejercicio del cargo en 1794, el cabildo se encontraba conformado, entre otros, por su hijo Francisco Javier y sus yernos Antonio San Millán y Apolinario Usandivaras. Antonio había logrado, además, establecer sólidas relaciones con el clero secular pues dos de sus cuñados eran religiosos

³²² Mata de López, 1994.

³²³ Marchionni, 1999.

³²⁴ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856. Nombramiento de Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga, 1802.

³²⁵ Caretta, 2000, p. 93.

además de su hijo, José Gabriel, que ya para entonces había iniciado una prometedora carrera eclesiástica.³²⁶

La elección como director de la congregación constituyó para estos agentes sociales la puerta de acceso a un universo ritual que les permitió expresar en términos simbólicos su lugar social. Una vez al frente de la asociación, cada paso colectivo, cada acto de piedad confraternal y de reverencia a la divinidad lo situó en el centro de la escena; acudiendo con la cera necesaria a las vísperas solemnes de la fiesta del Corpus Christi; encabezando la peregrinación de los cofrades que marchaban hacia el lecho de los enfermos para acompañarlos en su última comunión; portando el palio que recubría la custodia en las celebraciones litúrgicas y el báculo con la insignia del Santísimo Sacramento en la recolección diaria de las limosnas.³²⁷

El momento culmine en la vida de la cofradía, no obstante, lo constituía la festividad del Corpus Christi, celebrada anualmente en los primeros días del mes de junio. Era esa una instancia crucial en la que se movilizaban todos los recursos materiales y humanos disponibles. Ante la ocasión, el mayordomo, en colaboración con las “esclavas del Santísimo”, debía garantizar la decoración del templo, adornándolo de la mejor manera posible; la compostura de su altar, vistiéndose de seda los elementos suntuarios; la elaboración de las velas con cera virgen de Castilla, teñidas luego con ají y/o cardenillo; el arreglo del palio, las camaretas, los candeleros y el cajón de la demanda; la compra de incienso, pólvora, cohetes y telas suntuarias; el contrato de cantores, violinistas, arperos y demás músicos; el pago de los sermones y las misas. La custodia del Santísimo se acompañaba con ramos de flores engalanados con grandes lentejuelas brillosas y con docenas de palmitos dorados con oropel.

La fiesta del Santísimo Sacramento suponía, entonces, el montaje de un escenario sagrado que trascendía el templo de la Iglesia Matriz para transformar la plaza principal y las calles que la circundaban por donde, la Sagrada Forma, acompañada por el cortejo procesional, irradiaba las bondades del culto, contribuyendo a “la edificación de los fieles y propendiendo al bien público”.³²⁸

De la fiesta, no sólo participaban los hermanos de la cofradía, sino también toda la comunidad de fieles, las autoridades civiles y eclesiásticas, las órdenes religiosas y

³²⁶ Caretta, 2000, p. 95

³²⁷ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

³²⁸ AAS, Disposiciones del Obispo Juan de Serricolea del Tucumán sobre la concurrencia a la fiesta del Corpus en la ciudad de Salta, 1730, Carpeta Obispos.

hasta los forasteros que, de paso por la ciudad, contribuían con el alumbrado de uno o más días de su octavario.³²⁹

Sin embargo, de la misma manera que el ritual aunaba a todos los componentes del cuerpo social, también los distinguía. Y es que la fiesta del Corpus, quizás como ninguna otra, fue un auténtico espejo del orden social,³³⁰ de sus jerarquías y distinciones, y asimismo, de sus tensiones, disputas de poder y cuestiones de etiqueta. Así, las cercanías y las distancias respecto a la consagrada hostia que recorría un solemne trayecto que unía los puntos nodales del espacio urbano, escenificaban la estructura de las relaciones de poder de la sociedad colonial.³³¹ En este escenario, luego de las principales autoridades ciudadanas, la cofradía sacramental tenía preeminencia, pues de ella dependía el esplendor y adorno de la jornada festiva, destacándose, de entre su cuerpo de cofrades, la figura del mayordomo.

No obstante, a pesar de la aparente armonía y del “recaudo cortesano”³³² que debían observar los garantes de la solemnidad del “santísimo”, la celebración, como ya mencionamos, no estuvo exenta de conflictos. En el año de 1773, el cabildo de la ciudad, como patrono de la hermandad, denunciaban ante el Gobernador y Capitán General, Gerónimo Matorras, la desatención de los curas de la Iglesia Matriz que, en la referida festividad, no sólo no los recibían y despedían en la puerta del templo, como era uso y costumbre, sino que además tampoco le suministraban, de sus manos, la cera para el alumbrado, encomendándole dicha tarea a un secular y en ocasiones a un mulatillo, causando “la irrisión de cuantos lo han visto”.³³³ No se trataba de una cuestión menor, ni de pequeños detalles mundanales, sino de elementos esenciales para el sostenimiento y reproducción de la estructura de poder y la cohesión social del mundo colonial³³⁴. Entre los firmantes que elevaron su queja ante las autoridades civiles de la ciudad se encontraba Antonio de Figueroa quien algunos lustros más tardes se desempeñaría como mayordomo de la cofradía sacramental.

La ceremonia eucarística, como otras de tenor similar, se constituía así, por un lado, en una manifestación pública propicia para la representación de la unidad entre el poder temporal y el espiritual en un orden en el que las fronteras entre ambos eran

³²⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registros de Cargo y Data, 1774-1810.

³³⁰ Timón, 2011, p. 46; Garavaglia, 2002, p. 399; Gruzinski, 1999, pp. 151-173.

³³¹ Macherel, 1999, pp.67-85.

³³² AAS, Disposiciones del Obispo Juan de Serricolea del Tucumán sobre la concurrencia a la fiesta del Corpus en la ciudad de Salta, 1730, Carpeta Obispos.

³³³ Toscano, 1907.

³³⁴ Garavaglia, 1996, p. 8

difusas; por otro, en instancias mediante las cuales el prestigio de los miembros de la elite se ponían en juego a la vista de una comunidad interiorizada en las cuestiones de ceremonial y etiqueta.

Recursos y administraciones

En el transcurso de los días de fiesta, el mayordomo fue el principal responsable de efectivizar ritualmente las contribuciones periódicas de los cofrades, de velar por su concurrencia a las comuniones de regla y de encabezar la procesión que desde el recinto sagrado se proyectaba por las calles de la ciudad. En definitiva, era ésta una instancia en la que la capacidad de gestión de los mayordomos se ponía a prueba, de forma pública, ante la mirada expectante de la comunidad y sus autoridades.

En el periodo comprendido entre 1774 y 1810, en promedio, los gastos de la cofradía en la festividad del Corpus alcanzaban los \$250 anuales,³³⁵ constituyendo su principal desembolso las misas oficiadas por el clero, seguido, en orden descendiente, por; la compra de la cera y el servicio su labrado; y el contrato de los músicos que acompañaban la función religiosa.³³⁶ Tales costos, de carácter permanente, se afrontaban con el producto de las limosnas recogidas los jueves y domingos en la puerta del templo y en sus alrededores. La gestión de los mayordomos fue notoriamente eficaz a juzgar por los sucesivos saldos positivos que arrojaron sus balances anuales en el periodo en cuestión, lo que le permitió a la asociación cumplir con sus obligaciones culturales y con las misas celebradas por las almas de los cofrades vivos y difuntos.

El análisis de los registros de ingresos y egresos de recursos de la hermandad nos permite, además, aproximarnos a las particularidades de las actuaciones de estos mayordomos durante el marco temporal señalado. Como mencionamos en líneas anteriores, eran numerosas las tareas que éstos debían cumplir, no sólo durante los meses de mayo y junio, cuando principiaban y culminaban los preparativos para la fiesta del Corpus, sino también durante el transcurso de todo el año.

Una de las labores que demandaba una continua atención era la provisión de bienes suntuarios para el adorno y decoro de la Iglesia Matriz y el abastecimiento la cera para el alumbrado de los oficios que en ella se celebraban. Muchos de estos

³³⁵ Cifra nada despreciable en relación a los importes numerarios que manejaban otras corporaciones como las que analiza Patricia Fogelman para la campaña rural bonaerense (Fogelman, 2000).

³³⁶ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registros de Cargo y Data.

productos, de origen español, ingresaban a la región por el puerto de Buenos Aires siendo, desde allí, remitidos a diversas ciudades interiores, Salta, entre ellas, que hacia finales del siglo XVIII se había consolidado como centro consumidor y reexportador de los mismos. Los mayordomos del “santísimo”, insertos en este circuito mercantil, hicieron uso de sus redes comerciales para satisfacer las necesidades de la cofradía. Así, por ejemplo, en el año de 1788, Vicente Solá, vinculado con mercaderes porteños, invertía la suma de \$545 en la compra y transporte de diversas piezas de damasco carmesí provenientes de aquel enclave portuario.³³⁷

En otras ocasiones se valieron de la mediación de algún comerciante de confianza para conseguirlos, como lo hizo Antonio de Figueroa en el año de 1799, cuando, por valor de \$122, compró un centenar de “varas de encaje para las bandas del santísimo”³³⁸ a Joseph Alvarado, su socio comercial.³³⁹ La plata, y los pigmentos para dorar los candelabros, los hacheros y la misma custodia, se obtenían de Potosí hasta donde, en diversas oportunidades, Beeche y Gorostiaga, remitieron algún dinero a través de intermediarios.³⁴⁰

Una vez obtenidos algunos de estos artículos, era menester preservarlos. Para ello, el mayordomo debía de confeccionar un inventario, detallándolos, señalando las nuevas adquisiciones, y las bajas o ventas de las más viejas y en desuso. Especial cuidado tenían, también, para con los esclavos de la corporación a los cuales se los vestía y alimentaba, y se los instruía en un oficio de utilidad, o en caso contrario, se los vendía para obtener algunos réditos. A este respecto cabe destacar la labor de Apolinario Usandivaras quien, en septiembre de 1791, vendió en la ciudad de Lima a un negro llamado Franco, propiedad de la hermandad.³⁴¹

La transacción efectuada nos remite nuevamente a ciertas particularidades de las prácticas desplegadas por estos nuevos miembros de la élite encargados del gobierno de la hermandad sacramental. En primer lugar, porque da cuenta de una suerte de complementariedad entre sus oficios mercantiles y sus cargos de mayordomos de cofradías. Aunque la documentación del caso no es detallada, es probable que el mismo

³³⁷ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de cargo y data de Miguel Vicente Solá, 1788.

³³⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de cargo y data de Antonio de Figueroa, 1799.

³³⁹ Coronel, 2012, pp. 63.

³⁴⁰ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de cargo y data de Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga, 1802-1804.

³⁴¹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de cargo y data de Apolinario Usandivaras, 1791.

Usandivaras efectuara, en persona, la referida venta en uno de los viajes de negocios que, como comerciante de mulas, podía realizar con destino a diversas jurisdicciones vecinas. En segundo, porque otra vez, como en los ejemplos anteriormente mencionados, aparecen en escena los miembros de extensas redes comerciales de las que ellos mismos formaron parte. En efecto, el comprador del referido negro esclavo fue Josef Robledo, minero del cerro Huantajarja y presidente del Tribunal de Minería de Lima,³⁴² representado comercialmente en la ciudad de Salta por Cayetano de Viniegra, vinculado éste último a la vez con Antonio de Figueroa³⁴³ (mayordomo de la cofradía entre 1795-1800) de quien Usandivaras era yerno y socio comercial.

Una eficaz gestión administrativa podía suponer también la disposición de capitales pecuniarios destinados a la realización de diversas obras piadosas que excedían el conjunto de las actividades reglamentariamente preestablecidas por los estatutos de la cofradía. Esta fue una de las labores emprendida por Antonio de Figueroa. Ya hacia principios de la década de 1790, fue uno de los principales responsables de llevar adelante la obra de refacción de la Iglesia Matriz, encargándose de recolectar los recursos necesarios para la compra de los materiales de construcción y de contratar los servicios de importantes contingentes de mano de obra. A este proyecto de refacción contribuyó también como mayordomo de la hermandad sacramental, invirtiendo el excedente de \$500 que resultaron de la diferencia entre los ingresos en concepto de limosnas y las erogaciones que el sostenimiento del culto demandó durante el transcurso del año de 1795.³⁴⁴ De esta manera Figueroa conjugaba diversas responsabilidades honoríficas propias de las elites coloniales; la dirección de una hermandad religiosa y la coordinación de una obra que repercutía en beneficio de la comunidad,³⁴⁵ reforzando a través de ella su relación con las jerarquías eclesiásticas y dando cuenta, al mismo tiempo, de sus disposiciones piadosas.

Otra característica distintiva de las gestiones analizadas fue la adecuación de sus gastos a la concreta disponibilidad de fondos pecuniarios. En este sentido, al igual que en las cofradías de españoles del curato rectoral de la vecina ciudad de Jujuy, los mayordomos actuaron principalmente como “simples administradores”, desprovistos de

³⁴² Sara Mata de López, 1994, p. 194.

³⁴³ Coronel, 2012, p. 82.

³⁴⁴ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de cargo y data de Antonio de Figueroa, 1798.

³⁴⁵ Langue, 1995, pp. 49-75.

todo afán de esfuerzo económico y de gestos dadivosos,³⁴⁶ pues en líneas generales, el ejercicio del cargo no les implicó el desembolso de sus propios recursos. En el periodo comprendido entre 1774 y 1810, sólo los balances anuales correspondientes a los años de 1803, 1804 y 1805 arrojaron saldos negativos, debiendo Marcos Beeche y José Gorostiaga hacerse cargo de tales excesos.³⁴⁷

No se trató, sin embargo, de entregas gratuitas, pues dichos importes se computaron, al siguiente año de su desembolso, como costos iniciales que se compensaron conforme se realizaron nuevos ingresos pecuniarios hasta saldar definitivamente la deuda que, circunstancialmente, la cofradía mantuvo con ellos.

En este sentido, la dirección y administración de la corporación pareció sujetarse a los principios ilustrados de gobierno que sobre dichos institutos esgrimió el proyecto de reforma finisecular, aspirando a suprimir la costumbre de los mayordomos y demás oficiales de cofradías de costear, con sus recursos propios, los gastos de las jornadas festivas; costumbre que tanto daño podían ocasionar a sus economías.³⁴⁸

Cabe destacar también que, al menos durante el periodo analizado, el accionar de los mayordomos del Santísimo se sujetó de forma estricta a los designios de los curas rectores de la Iglesia Matriz y a los de los obispos de la diócesis. Fueron estos últimos, y no una junta de hermanos de la cofradía, los que eligieron a los titulares del cargo y los que se reservaron la potestad de decidir sobre los asuntos de mayor entidad y de carácter extraordinario.³⁴⁹ Los mayordomos gozaron, entonces, de plenas facultades en todo lo atinente a la administración diaria y de menor cuantía, mientras que la venta de bienes de la hermandad y la disposición e inversión de sus excedentes anuales requirieron del beneplácito y las licencias de las autoridades eclesiásticas mencionadas.³⁵⁰

La injerencia del poder temporal fue mucho más modesta en el funcionamiento cotidiano de la hermandad. Como expusimos ya, el poder civil, representado por el cabildo de la ciudad, se constituyó, desde los orígenes de la corporación, en su patrono, título que mantuvo durante todo el periodo analizado, debiendo realizar, en calidad de

³⁴⁶ Cruz, 2002.

³⁴⁷ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registro de cargo y data de Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga, 1803, 1804 y 1805.

³⁴⁸ Arias de Saavedra y de Luis Martín, 1997, pp. 424-425.

³⁴⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Nomenclario de Marcos Beeche y José Ignacio de Gorostiaga, 1802.

³⁵⁰ Así por ejemplo, la referida venta de esclavo ejecutada por Apolinario Usandivaras en el año de 1791 y/o la inversión de los \$500 realizada por Antonio de Figueroa en la obra de refacción de la iglesia matriz en el año de 1795, contaron previamente con la aprobación de las principales autoridades eclesiásticas de la diócesis.

tal, los aportes necesarios para el alumbrado de la fiesta del Corpus.³⁵¹ El ayuntamiento intervenía también en la elección de las autoridades cofradieras, refrendando generalmente las decisiones de las autoridades eclesiásticas que en diferentes oportunidades, como ya hicimos referencia, benefició a sus propios ediles.

Cuadro N° 6
Mayordomos-Cargos en el Cabildo de la ciudad

Mayordomos	Año de inicio de su mayordomía	Cargos en el Cabildo
Apolinario Usandivaras	1792	Regidor; 1789; 1792; 1794
Antonio de Figueroa	1795	Alcalde de 1° voto; 1773, 1784; 1795 Alcalde de 2° voto; 1766
Marcos Beeche	1802	Regidor; 1802

Fuentes: Cuadro elaborado en base a la información provista por Marchionni (1999 y 2000), Mata (1999) y Aramendi (2013).

Economía espiritual y economía material

Hasta aquí la inserción en determinadas cofradías y el desempeño de sus mayordomías fueron presentadas en tanto inversiones que les brindaron a algunos nuevos integrantes de la elite local la posibilidad de consolidar su lugar social. Así, pueden concebirse entonces como elementos constitutivos de un ethos particular, es decir de un sistema social de normas y valoraciones que se rigió por el consumo de prestigio y estatus.³⁵² No obstante, ambos factores revelan también una específica sensibilidad religiosa, una planificación de la salvación del alma que contribuyó a canalizar la culpabilidad de los devotos por los pecados cometidos y a atemperar el temor y la angustia que podía provocar la posibilidad de una larga estadía en el purgatorio.³⁵³

En efecto, la cofradía del Santísimo Sacramento gozaba de un cuantioso conjunto de gracias e indulgencias, parciales y plenarias, puestas a disposición de los cofrades que cumplieran a diario con ciertos ejercicios. Las mismas se contaban por miles y se distribuían diferencialmente según los diversos tiempos del ciclo litúrgico, a las que se les sumaban otras que sus miembros podían ganar en el transcurso de un año ordinario

³⁵¹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Nombriamiento de Miguel Alonso de Visuara, 1774.

³⁵² Elias, 2012, pp. 100-101.

³⁵³ Fogelman, 2004.

Adviento: En el primer domingo de adviento ganan veinte mil años y otras tantas cuarentenas de perdón y remisión de la tercera parte de sus pecados; en el segundo domingo de dicho adviento ganan once mil años de perdón e indulgencia plenaria; en el tercer domingo ganan veintiocho mil años de perdón y otras tantas cuarentenas de perdón; el miércoles siguiente ganan veintiocho mil años y otras tantas cuarentenas de perdón y remisión de la tercera parte de sus pecados; el viernes siguiente ganan diez mil años de perdón e indulgencia plenaria.³⁵⁴

Indulgencia plenaria podían obtener también aquellos que visitaran el templo de la Matriz, se confesaran y/o, en artículo de muerte y arrepentidos de sus pecados, pronunciaran el nombre de Jesús. Otras tantas cuarentenas de perdón los que, con velas encendidas en las manos, asistiesen a la misa y procesión del Corpus, como así también quienes acompañasen a su “Divina Majestad” a proveerles a los enfermos “el viático de su santísimo cuerpo y sangre”.

En la empresa por la salvación de sus almas, los mayordomos hallaron en el ejercicio del cargo un espacio propicio y estratégico para ajustar sus comportamientos a las exigencias de la doctrina católica y acumular capitales para saldar sus deudas espirituales, pues además de las gracias mencionadas que en calidad de miembros gozaban, el desempeño de sus funciones les aguardaban otros privilegios y regalías. Eran estos precisamente quienes, cumpliendo con sus obligaciones, debían estar presente en todas y cada una de las funciones y celebraciones religiosas que se realizaran para reverenciar la Eucaristía; acudir con la cera necesaria a la Iglesia Matriz, el Jueves y Viernes Santo para, respectivamente, “desencerrar y encerrar el Santísimo Sacramento”; acompañar a los enfermos en su última comunión; y portar el palio y pedir las limosnas en la Misa de Renovación que se realizaba los primeros domingos de cada mes. Actividades todas que requerían de la asistencia de los demás cofrades, pero para las cuales la presencia del mayordomo resultaba indispensable. Por el cumplimiento de cada uno de estos pasos obtenía como recompensa 40 días de indulgencias extraordinarias y la celebración de algunas misas especiales al momento de su muerte.³⁵⁵

Según lo expuesto, se observa nuevamente la importancia de la pertenencia y lugar social de quienes ejercían el cargo de mayordomo en la empresa por la salvación de las almas. Una empresa que, como pudimos analizar, bien combinaba bienes

³⁵⁴ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Resumen de gracias e indulgencias.

³⁵⁵ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Estatutos.

espirituales, cuestiones de estatus y prestigio y los principios de una publicidad representativa propia del periodo.³⁵⁶ Como cargo honorífico, las mayordomías de las cofradías locales -incluso aquellas de composición social mixta- se reservaron, principalmente, a los notables o a quienes se encontraban insertos en sus sólidas redes. Los excluidos de este grupo no gozaron de similares prerrogativas y, en ocasiones, para acceder al cargo debieron sujetarse a mayores restricciones instrumentadas por los poderes civiles y eclesiásticos de la ciudad -tal como analizamos en el Capítulo I-.

Los beneficios simbólicos y espirituales que ofrecían las mayordomías de cofradías a sus titulares se complementaban con otros de carácter material. Aunque exiguos, hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, los capitales de estas congregaciones constituyeron una fuente de crédito alternativa para quienes podían garantizarlos con propiedades inmuebles y el compromiso de la satisfacción de un interés anual del 5%, entre ellos, privilegiadamente, sus mismas autoridades.

En el caso de la cofradía del Santísimo no fueron precisamente sus mayordomos, pero si uno de sus diputados, Bernardo de Mallea, quien se benefició con el único principal del que dispuso la corporación en las postrimerías del periodo colonial. Comerciante proveniente de la ciudad de San Juan, Mallea no gozaba de una acomodada situación económica, pero había logrado, sin embargo, vincularse con algunos miembros de la elite local mediante operaciones crediticias y mercantiles. Como otros mercaderes avecindados en Salta, integró la Venerable Tercera Orden de San Francisco en cuyo templo pidió ser enterrado. Al momento de su muerte contaba con dos propiedades urbanas, algunos esclavos y escasos muebles.³⁵⁷ Como expusimos en el Capítulo I, Mallea tomó en su poder el capital de \$1000 perteneciente a la hermandad sacramental, suma que mantuvo en su poder hasta el momento de su muerte a mediados del decenio de 1790 sin poder, finalmente, cancelarlo.³⁵⁸ Desconocemos si posteriormente el mismo fue redimido por los familiares del comerciante. Sabemos, sin embargo, que Mallea satisfizo algunos réditos mediante la entrega de un negro llamado Franco, el mismo que Apolinario Usandivaras vendiera en Lima en el año de 1791.

³⁵⁶ Habermas, 1981, pp. 44-43.

³⁵⁷ ABHS, Testamento de Bernardo Mallea, Salta, 1794, Fondo de Protocolos Notariales, Carpeta 17, Escribano Silva.

³⁵⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Consideraciones finales

Hacia fines del periodo colonial, la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento podía cumplir, con cierto decoro, con cada uno de sus objetivos fundantes; la celebración del Cuerpo de Cristo y el pago de las misas por el bienestar de los cofrades vivos y difuntos. Invertía también buena parte de sus recursos en la compra de bienes y utensilios suntuarios, muchos de ellos procedentes de la ciudad Buenos Aires y Potosí, con los cuales adornaba el templo de la Iglesia Matriz durante el transcurso de la jornada festiva del Corpus y su octavario. Ocasionalmente alquilaba sus pertenencias (cera, velas, palmitos, ramos de flores, colgaduras, camaretas, hacheros, etc.) a los mayordomos de otras devociones. Vendía, incluso, sus bienes en desuso para obtener mayores ingresos, algunos de ellos muy lejos del templo donde tenía asiento la corporación, en la ciudad de Lima por ejemplo, hasta donde fue remitido uno de sus esclavos por no ser ya de “utilidad”.

Todo ello, en parte, debido a una eficaz administración de quienes desempeñaron su mayordomía; exitosos comerciantes avecindados en la ciudad de Salta en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVIII e integrados a la élite local. Una administración equilibrada y austera sobre todo por la adecuación de los gastos de culto a los recursos disponibles y porque no implicó, salvo en contadas ocasiones, la inversión de los recursos de sus directores. Así lo demuestran los sucesivos saldos positivos de los balances contables realizados anualmente; saldos que, cuando se revelaron, más o menos, cuantiosos, se destinaron a obras en beneficio de la comunidad local o al préstamo de algún hermano que lo necesitare.

Ello supone, en parte, una diferencia sustancial, por ejemplo, respecto a la labor del presbítero Miguel Alonso de Visuara, mayordomo de la cofradía entre 1773 y 1775, para quien dicho cargo le demandó el trabajo de su familia y el desembolso de \$224 que invirtió para el sostenimiento del culto eucarístico y que finalmente concedió a la corporación.³⁵⁹ En efecto, podría tratarse de dos racionalidades distintas. Si bien no disponemos de datos que nos permitan confirmarlo, es probable que para Visuara el desempeño de la mayordomía, como era costumbre algunas décadas atrás, implicara la realización de gestos dadivosos y de mayores esfuerzos económicos; por el contrario, para el grupo de los mayordomos analizados, su gestión pareció adquirir un carácter más acordes con los lineamientos del proyecto ilustrado que bregaba por la eliminación

³⁵⁹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registros de cargo y data.

de los excesos y de los gastos superfluos que tanta ruina habían provocado en las economías de los oficiales de cofradías.³⁶⁰

A la difusión de tales principios pudo contribuir el ya mencionado obispo Moscoso, ilustrado y fiel ejecutor de las políticas regalistas³⁶¹, autoridad del que dependieron los referidos mayordomos durante buena parte del periodo analizado. En el gobierno de la cofradía es posible observar, de esta manera, algunos de los componentes de la denominada “utilidad pública”³⁶², entre ellos una mayor racionalización en el uso de los recursos de los fieles y el control de ciertas prácticas religiosas.³⁶³

Estos “desplazamientos”³⁶⁴ y/o avances de una “piedad ilustrada”,³⁶⁵ sin embargo, convivían con una religiosidad barroca que por entonces continuaba desempeñando un papel crucial, entre otros ámbitos y esferas, en los procesos de construcción de poder de las élites, en sus carrera de méritos, que se nutrían y valían de un variado conjunto de elementos y rituales religiosos.

El ejercicio del cargo no les demandó a sus nuevos titulares, entonces, el uso de sus propios bienes; si por el contrario, de sus redes de relaciones comerciales a través de las cuales habían logrado consolidarse social y económicamente en el espacio local. El libro de la cofradía es sumamente escueto en los detalles de compras y ventas que realizaron en el periodo. No obstante aparecen en él consignados, ocasionalmente, los nombres de sus socios y los destinos hacia donde, como comerciantes de mulas y de efectos de Castilla, se dirigían llevando y trayendo sus mercaderías y algunos bienes de la cofradía.

Las retribuciones por sus servicios fueron diversas. En primer lugar, porque el ejercicio del cargo constituyó una variable de prestigio, un símbolo de estatus. Si el ingreso a la cofradía les permitió reforzar su integración en una nueva comunidad, es decir vincularse con los tradicionales grupos de poder que de antaño nutrían sus filas, su designación como mayordomos les garantizó aún mayores privilegios de representación, máxime en la festividad que celebraba el Cuerpo y la Sangre de Cristo, pues como tales se posicionaron en el centro de la escena, en uno de los puntos nodales de un espectáculo reluciente en el que convergían los más diversos componentes de la sociedad local. Un conjunto de elementos reforzaba esta distinción (que no era sino el

³⁶⁰ Carbajal, 2012, pp. 25-26.

³⁶¹ Nieva, 2011, 78-79. Calvente, 2019. Mazzoni, 2015.

³⁶² Chaile, 2011, p. 189.

³⁶³ Caretta, 2012, p. 100.

³⁶⁴ Barral, 2012, pp. 67-91.

³⁶⁵ Chaile, 2011, pp. 197-198. Peire, 2000, pp. 180-190.

resultado de las sólidas y beneficiosas redes sociales que dichos mayordomos habían logrado construir desde su llegada) entre ellos, el hecho que la misma fuera efectuada por las principales autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad; que se manifestara públicamente en el templo de la Iglesia Matriz un día de concurrencia de buena parte de la comunidad y que se fundamentara en la posesión de ciertos capitales simbólicos (el celo y la devoción) que, una vez sancionados, hacía de los designados un modelo de referencia y ejemplaridad.

En segundo lugar, porque desde allí, es decir como autoridades, conocían y administraban los capitales cofradieros que podían serles de utilidad en caso de necesidad. En efecto, los mayordomos y diputados de cofradías fueron unos de los principales beneficiarios de los créditos que tales corporaciones concedieron durante el periodo analizado.

Y en tercer lugar, porque en el cumplimiento de sus funciones debieron satisfacer aquellos pasos que les garantizaban una disminución de la estadía de sus almas en el purgatorio, acercándolos un poco más a la salvación eterna. A las gracias e indulgencias de las que gozaban como miembros de estas corporaciones se les sumaban otros privilegios espirituales, de carácter extraordinario, por el fiel desempeño de sus oficios.

Tales privilegios simbólicos, materiales y espirituales que se desprendían del ejercicio de la dirección y administración de la cofradía del Santísimo Sacramento se reservaron, en las postrimerías del periodo colonial, a un pequeño grupo de exitosos comerciantes procedentes de la península y de otras jurisdicciones de la América española. Fenómeno que también se verificó en otras cofradías y hermandades, y que se complementó, con la inserción de algunos de estos mismos comerciantes en los cuadros directivos de la Tercera Orden de San Francisco que tras la expulsión de los jesuitas supo congregarse en su seno a las familias de notorio ascenso social.

Podemos afirmar que dicho proceso formó parte de uno de mayor envergadura que operó en el seno de la elite local y propició, en ella misma, la reconfiguración de su composición y de sus relaciones de poder. En efecto, el éxito en sus negocios y empresas mercantiles les permitió a los comerciantes avecindados en la ciudad de Salta vincularse con los ya establecidos grupos nobiliarios, principalmente mediante ventajosos matrimonios, y a partir de allí, insertarse en los principales espacios e instituciones de poder, entre ellos, el cabildo y las corporaciones religiosas.

El repaso de los elementos presentes en los días consagrados a la celebración Corpus nos ha permitido, también, aproximarnos a la sensibilidad barroca de la feligresía local, a su gusto por los adminículos exteriores que apelaban a los sentidos. Sin su exuberancia, pero de igual forma que en algunas ciudades españolas,³⁶⁶ el espacio urbano salteño se engalanaba con ramos de flores, altares y colgaduras para el deleite de los observadores que acudían a reverenciar la Sagrada Forma; el incienso de Castilla perfumaba su paso; cantores, violinistas, cajeros y arperos ofrecían su música que se confundía con el estruendo de los cohetes y las salvas de pólvora; y no faltaban tampoco los convites de chocolate y de mates de yerba para el público presente.³⁶⁷

Cabe destacar la relación que la corporación mantuvo con las autoridades civiles y eclesiásticas locales. Las primeras representadas por el cabildo de la ciudad que actuó en calidad de patrono de la misma; contribuyendo anualmente a la fiesta del Corpus y ratificando la elección de las autoridades cofraderiles. Con las segundas mantuvo una relación notoriamente más estrecha, sobre todo con el obispo y sus delegados, entre ellos los vicarios capitulares, quienes fueron los encargados de designar a los directivos de la corporación y de intervenir, examinar y pronunciarse sobre la gestión de sus recursos. Dependencia que tales autoridades pretendieron incrementar en los últimos años del periodo colonial, reservando para el cabildo eclesiástico el control sobre el conjunto de los fondos pertenecientes a las cofradías con asiento en la Iglesia Matriz.³⁶⁸ Y ello en notorio contraste con lo que puede observarse en otras latitudes,³⁶⁹ pues los documentos consultados no contienen indicios acerca de la puesta en marcha de un plan auspiciado por el poder civil a fin de acentuar su jurisdicción sobre tales corporaciones; si, por el contrario, de un proyecto del clero consagrado a tal fin como parte del mismo reformismo borbónico.

El análisis de las sucesivas gestiones de los mayordomos de la cofradía del Santísimo Sacramento nos ha permitido también vislumbrar algunas significativas modificaciones que por entonces operaban en el seno de esta corporación.

Nos referimos ya a una específica racionalidad administrativa manifiesta en la forma en la que los directivos de la hermandad hicieron uso de los recursos, sin excederlos, y sobre todo sin emplear los suyos propios, para hacer frente a los costos del

³⁶⁶ Ramos Alfonso, 2006; Timón, 2011.

³⁶⁷ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Registros de cargo y data.

³⁶⁸ AAS, Constitución del Venerable Cabildo Eclesiástico de Salta, 1806, Carpeta Cabildo Eclesiástico.

³⁶⁹ Carvajal López, 2013, 2012.

culto eucarístico. Racionalidad que también se expresó en otra variable; la concentración de los desembolsos del dinero de la hermandad en el tiempo de la fiesta del Corpus. Tendencia que se manifestará nítidamente durante la gestión de Marcos Beeche e Ignacio Gorostiaga (1803-1810). A partir de entonces durante el transcurso del año, a excepción del mes de junio, el dinero de sus cajas se invirtió mensualmente tan sólo en el pago de las misas de Renovación (como era su costumbre y obligación) y en el mes de noviembre en el pago de las misas por las almas de los cofrades vivos y difuntos. Cualquier otro gasto superfluo que otrora se realizaba indistintamente en cualquier momento del año fue así suprimido, reservándose la mayor cantidad posible de recursos para la solemnidad de la fiesta.³⁷⁰

Fue también por ello, quizás, éste el periodo en el que mayor dinero se invirtió en el decoro de la fiesta del Corpus Christi en el lapso de tiempo comprendido entre 1774 y 1810. La cofradía se concentraba de esta manera en sus principales obligaciones; el bienestar de las almas de los cofrades y la solemnidad del culto, en correspondencia nuevamente con algunos de los principios ilustrados, sobre todo con aquellos que bregaban por la depuración de sus economías.³⁷¹

Si hasta la primera década del siglo XIX la cofradía gozó de cierta prosperidad ¿Por qué en los años próximos rápidamente experimentó una notoria decadencia? En el Capítulo III daremos cuenta del declive de la hermandad sacramental y de sus principales síntomas. No obstante, creemos que algunos de ellos se expresaron, tímidamente, ya en las postrimerías del periodo colonial.

El auto elaborado por el Juez Eclesiástico, Francisco Castellanos, en el año de 1761, resulta bastante ilustrativo a este respecto. En aquella oportunidad el referido clérigo advertía el notorio y público desprecio de los hombres respetables de la ciudad por el Santísimo Sacramento. Éstos, sostenía, no asistían al templo de la matriz a reverenciarlo, prefiriendo asistir, en su lugar, a las casas de truco; incumpliendo así con sus mandatos pedagógicos y de ejemplaridad. Señalaba también, sin saberlo, los primeros indicios de futuras transformaciones; la popularización y feminización del culto eucarístico;

pues siendo la institución del Santísimo Sacramento de la Eucaristía el principal artículo de fe, en el que nuestro señor renovando su excesivo e

³⁷⁰ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Administración de Beeche y Gorostiaga, Registro de cargo y data.

³⁷¹ Arias de Saavedra y De Luis Martín, 1997, p. 431.

infinito amor con los hombres, se manifiesta a las puertas de su santa iglesia a bendecirlos, sin embargo del notorio y publico desprecio e ingratitud (...) y no aparece hombre alguno en tales días, y solamente la gente plebe manifiesta su agradecimiento con su devota asistencia (...) y que estando frecuentando cada domingo en la tarde la explicación de la doctrina cristiana es vano el día en que asisten solas mujeres, por lo que sin duda se consideran todos los hombres españoles por sabios en todos los misterios necesarios que deben saber y entender; pues aunque no los ignoren deben con su asistencia dar el buen ejemplo a otros que carecen por su ignorancia y falta de educación y enseñanza para excitarlos a que asistan a la doctrina cristiana además de que todos están obligados a concurrir³⁷²

¿Cómo conciliar el diagnóstico de Castellanos con el decoro del que da cuenta el Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento? Arriesgaremos una explicación. Retomamos para ello algunos datos ya expuestos. Según las consideraciones esbozadas por el obispo Moscoso, en 1791, en su informe sobre la situación de las hermandades religiosas de la iglesia Matriz, la del Santísimo Sacramento, la del Carmen y la de Benditas Ánimas se hallaban en buen estado en las postrimerías del periodo colonial. La de San Pedro casi extinta; y la del Rosario y la de Jesús de Nazareno signadas por la falta de inventarios, la dificultad para conformar sus juntas y el escaso control de sus recursos. Otro fue el derrotero de la cofradía de San Baltazar que llegó a su fin tras la expulsión de la Compañía de Jesús, y que no pudo restablecerse a pesar de las tratativas que diversos grupos llevaron a cabo.

De las tres cofradías con asiento en el convento de San Francisco, sólo la de San Benito continuó con vida durante el transcurso del siglo XIX. Algo similar sucedió con las registradas en el templo de los mercedarios, de cuyo igual número de tres sólo se conservan evidencias, para finales del siglo XVIII, de la existencia de la consagrada a Nuestra Señora de los Remedios. Una existencia, sin embargo, amenazada por la escasez de las limosnas de sus miembros.

En definitiva, la situación de las cofradías coloniales en Salta era, cuando menos, delicada. Fenómeno que cobra nueva dimensión en tanto se produjo en un periodo de crecimiento económico y poblacional de la ciudad. En este contexto, es probable que la inserción de los exitosos comerciantes en la cofradía sacramental le imprimiera a ésta un impulso circunstancial, logrando revertir, sólo por un tiempo, la popularización y feminización de sus filas, proceso que se manifestó ya, según observó el Juez

³⁷² AAS, Auto del Juez Eclesiástico, Francisco Castellanos, Salta, 1761, Carpeta Obispos.

Eclesiástico Castellanos, promediando el siglo XVIII y que se expresará con total nitidez a partir de la década de 1830.

Si ello fue así, podemos pensar, consecuentemente, que el ejercicio de su mayordomía como variable de prestigio experimentó también sus primeros síntomas de decadencia, sobre todo si consideramos que tras la gestión de Beeche y Gorostiaga al frente de la corporación y tras un breve intervalo de tiempo que se extendió desde 1813 a 1817, será Luis Refojos quien asumirá la labor de dirigirla, un pulpero que no compartía el lustre ni el lugar social de sus antecesores.

CAPÍTULO III: DEL LUSTRE A LA PENURIA. COFRADÍAS Y NUEVAS RELIGIOSIDADES

3.1 La cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento en la primera mitad del siglo XIX

Introducción

Tras la disolución del orden colonial en las primeras décadas del siglo XIX, las elites dirigentes del proceso revolucionario debieron definir la naturaleza de sus relaciones con la Iglesia, sus agentes y corporaciones. Por entonces, también, algunas tradicionales prácticas religiosas cayeron en desuso dando cuenta de una progresiva “secularización individual” decimonónica, es decir de la pérdida de la capacidad normativa de la Iglesia y sus principios evangélicos en los comportamientos de algunos grupos de la sociedad local.

En este contexto que, al menos durante los primeros años de vida independiente, no implicó una radical ruptura con la tradición de unanimidad cristiana,³⁷³ las cofradías y hermandades religiosas locales experimentaron una serie de transformaciones que redefinieron su fisonomía. Dichos cambios, creemos, se vincularon más con las modificaciones que se produjeron en el ámbito de las prácticas religiosas que, como se ha observado para otras latitudes, con el alcance de los programas liberales/anticlericales emprendidos por las elites republicanas con el propósito de disminuir el poder de estas corporaciones eclesiásticas.³⁷⁴

Fue este, entonces, el periodo en el que algunas de las cofradías y hermandades de origen colonial dejaron de existir como consecuencia de su relativa decadencia expresada ya hacia finales del siglo XVIII. Otras, por el contrario, sobrevivieron adaptándose a las condiciones impuestas por el nuevo orden en construcción y por las necesidades de una feligresía que fue desarrollando nuevas prácticas y nuevos vínculos con sus referentes sagrados.

Un caso paradigmático es el de la ya estudiada cofradía del Santísimo Sacramento. Desde sus orígenes se constituyó en una de las principales instancias de sociabilidad promovida por las autoridades civiles y eclesiásticas competentes. En las postrimerías del periodo colonial gozaba todavía, según hemos podido observar en el

³⁷³ Caretta y Marchionni, 2000, p. 115.

³⁷⁴ Palomo Infante, 2004, pp. 153-172; González García, 1984, pp. 279-303.

capítulo anterior, de notoria prosperidad. Sus filas se componían de numerosos miembros de la elite local. En ella convergían también, de forma minoritaria, algunos mestizos y naturales. Los aportes de esta nutrida y heterogénea feligresía permitieron que el culto dedicado a la Sagrada Forma se celebrase con cierto decoro y realce. Los recursos de la hermandad alcanzaban también para costear regularmente el pago de las misas que debían celebrarse por el bien de las almas de los cofrades difuntos.

Conforme transcurrieron las primeras décadas del siglo XIX esta favorable situación fue desmejorando de manera paulatina. Ya hacia fines de la década de 1850 la asociación sacramental, exhausta de recursos, se encontraba al borde de su extinción. Para entonces su composición también había cambiado presentando un perfil cada vez más marcadamente femenino y popular.

En el presente capítulo nos proponemos abordar el estudio de algunas de las características del proceso de secularización en la ciudad de Salta mediante el estudio de caso de la cofradía del Santísimo Sacramento. Nos interesa reconstruir la trayectoria de esta asociación religiosa y dar cuenta del conjunto de cambios que experimentó durante el transcurso de la primera mitad del siglo XIX. Para ello nos centraremos en el análisis de sus autoridades y cargos de gobierno; composición; bienes y recursos económicos; y algunas características de sus actividades religiosas.

Las cofradías y hermandades católicas han sido ampliamente estudiadas para el espacio rioplatense. Numerosas son las investigaciones que se encargaron de dar cuenta, desde diversas perspectivas de análisis, de su compleja imbricación en las sociedades de Antiguo Régimen, remarcando, entre otros aspectos, su gravitación en la consolidación del cristianismo y sus cultos, en el forjamiento de identidades culturales, en el mantenimiento del orden colonial y en la reproducción de sus jerarquías y relaciones de poder. Diversos son también los estudios que centraron su atención en los imaginarios y representaciones que se fraguaban, en parte, en el seno estas corporaciones y que dotaban de sentido las prácticas y acciones de la feligresía devota, su propia intimidad y su relación con lo colectivo y con lo sobrenatural. Estas corporaciones se revelaron funcionales incluso, según se ha demostrado, para los sectores subalternos de la sociedad colonial que hicieron de ellas espacios desde donde defendieron sus propios intereses (materiales y espirituales) y resguardaron parte de su quebrantada herencia cultural.

La decadencia de las cofradías pareció principiar, según las clásicas consideraciones historiográficas, hacia fines del siglo XVIII, producto del amplio plan

de reformas implementado por la Corona española.³⁷⁵ Las revisiones críticas de estos postulados, sin embargo, han brindado nuevas claves interpretativas para comprender la pervivencia de tales experiencias asociativas a través del tiempo y su dinamismo aún en contextos culturalmente distintos al de su gestación. Estas investigaciones esbozadas principalmente para el caso de México, Centroamérica y España³⁷⁶ y la evidencia documental con la que contamos para el espacio salteño dan cuenta, también, de que lejos de constituir resabios de una configuración socio-cultural ya caduca (destinados de una u otra forma a desaparecer) las cofradías y hermandades experimentaron una suerte de modernización de su fisonomía que les permitió fortalecer el cuadro de las decimonónicas asociaciones religiosas.

Como ya hicimos referencia, nos centraremos en el estudio de la cofradía sacramental salteña en el periodo de la primera mitad del siglo XIX. Tal delimitación responde a los siguientes motivos. Fue en los albores del nuevo siglo cuando se hicieron sentir los primeros síntomas de decadencia en el funcionamiento cotidiano de la referida hermandad. Decadencia vinculada no sólo a un específico conjunto de factores internos sino también a un contexto de suma fragilidad institucional, política y eclesiástica,³⁷⁷ y a un escenario estremecido por las movilizaciones sociales, las guerras de la independencia y los constantes enfrentamientos internos.

La década de 1850 presenta, por su parte, sus propias particularidades; podemos considerarla una etapa bisagra entre un periodo signado por la movilización postindependentista³⁷⁸ e inestabilidad política (1810-1850)³⁷⁹ y otro que se concibió propicio para la consolidación de un nuevo proyecto político republicano y liberal.³⁸⁰ En el ámbito diocesano, el referido decenio, todavía caracterizado por la precariedad institucional, constituye la antesala de un tiempo de relativa prosperidad inaugurado por el gobierno de un nuevo obispo, Buenaventura Rizo Patrón.³⁸¹ Como mencionamos ya, fue el transcurso de la década de 1850 cuando la cofradía del Santísimo Sacramento rozó su extinción. Los años siguientes, sin embargo, le depararán un nuevo auge, un renacimiento de la mano del laicado decimonónico.

³⁷⁵ Lempérière, 2008, pp. 9-21.

³⁷⁶ Gudmunson, 1978, pp. 37-92. González García, 1984, pp. 279-303. Arias Saavedra y López Muñoz, 1997, pp. 423-435; Palomo Infante, 2004, pp. 153-172. Carbajal López, 2012, pp. 3-33.

³⁷⁷ Di Stefano y Zanatta, 2009.

³⁷⁸ Mata, 2014, pp. 33-54.

³⁷⁹ Figueroa Solá, 2003, pp. 99-118.

³⁸⁰ Quintian, 2012.

³⁸¹ Martínez, 2017, pp. 1-19.

El Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento (1774-1856) constituye la principal fuente documental a partir de la cual hemos llevado a cabo nuestra investigación. Este contiene los balances confeccionados por los mayordomos y administradores de la hermandad desde fines del periodo colonial hasta mediados del siglo XIX; un listado de asientos de cofrades; diversos inventarios de bienes; y algunas disposiciones de las autoridades eclesiásticas sobre los recursos cofradieros. Es éste también, cabe destacar, el registro más completo (y el único) que se ha conservado del conjunto de las cofradías religiosas que existieron en la ciudad Salta en el periodo ya señalado.

Nos resta por último, antes de adentrarnos en nuestro análisis, explicitar qué entendemos por secularización. Siguiendo las consideraciones expuestas por Dobbelaere se trata de un fenómeno multidimensional que se desarrolla y verifica en diversos planos. La secularización es, por un lado, producto de la laicización de las instituciones sociales, es decir, de la emergencia de instituciones/esferas funcional y estructuralmente diferentes. En un segundo plano, alude a los procesos de modernización de la religión, a los cambios y transformaciones que ésta experimenta en calidad de ajustes al mundo moderno. Finalmente, la secularización se vincula con la pérdida de referencias religiosas en las conductas individuales y en las prácticas cotidianas de los miembros de una comunidad.³⁸² Son precisamente estas dos últimas nociones las que mejor parecen adaptarse para el análisis de los cambios que observaremos en el seno de la cofradía del Santísimo Sacramento en el tránsito del siglo XVIII al XIX.

Salta, primera mitad del siglo XIX. Estado e Iglesia

Durante buena parte de la primera mitad del siglo XIX, el gobierno de la provincia puso especial énfasis en ejercer un mayor control sobre los pastores de la Iglesia. Numerosas fueron las disposiciones emitidas orientadas a definir el perfil del buen clérigo, caracterizado por su “mansedumbre y obediencia”, por el despojo de la “arrogancia” y “la vanidad irreverente” y, sobre todo, por su rechazo a la pretensión de sobreponerse a las autoridades civiles.³⁸³ Sin embargo, no se trataba simplemente de un proyecto orientado a corregir la conducta de quienes osaban desobedecer tales principios, sino también de velar por el exacto cumplimiento de los mandatos

³⁸² Dobbelaere, 1994.

³⁸³ ABHS, Cuadernos de Gobierno de Correspondencia Interior, Documentos varios, Década de 1840.

evangélicos a los que debían sujetarse todos los religiosos encargados del cuidado moral y espiritual de sus respectivas feligresías.

A este conjunto de deberes y obligaciones, la elite dirigente le añadió otros de naturaleza política. Al tiempo que el clero instruía a sus devotos en los preceptos de la religión, debía también, desde el púlpito, inculcarles el amor a la naciente patria y el respeto a las autoridades, predicando con la palabra pero, sobre todo, con el ejemplo, constituyéndose así en enseña y divisa de la paz y moralidad de las emergentes sociedades políticas;³⁸⁴

En este sentido es que el gobierno se dirige al Señor Vicario haciéndole presente estas consideraciones para que se dirija a los párrocos de esta provincia previniéndoles que cada uno de ellos está en el deber de instruir a sus feligreses al mismo tiempo que lo hace en la moral y de nuestra santa religión, que como tales tienen que defender la Patria ³⁸⁵

La naturaleza de las relaciones entre Estado e Iglesia, de sus recíprocas obligaciones, se expresó también desde una incipiente esfera pública que por entonces empezaba a conformarse como tal, es decir en tanto mecanismo de control e instancia de crítica pública que podía ceñirse -y de hecho así lo hizo- sobre el clero mismo, pues en ellos recaía la responsabilidad de conducir al pueblo y bregar por su formación ciudadana. En un principio, fue el mismo Estado provincial el encargado de garantizar el funcionamiento de dicha esfera, de hacer de ella uno de los canales de expresión de las más diversas producciones discursivas esbozadas al objeto de sancionar una moral pública, de transmitir las verdades evangélicas y resguardar la pureza del catolicismo, de la denominada “Religión de Estado”, aún incluso de los mismos pastores de Iglesia que podían agraviarla y desvirtuarla mediante su inapropiado comportamiento.³⁸⁶

En el marco de una temprana modernidad en la que Estado e Iglesia se hallaban todavía estrechamente entrelazados, los agentes eclesiásticos devinieron así, por su notoria ascendencia sobre la comunidad misma -una comunidad en la que aún no se diferenciaba claramente la feligresía de la ciudadanía-³⁸⁷ en un importante instrumento

³⁸⁴ Caretta y Marchionni, 2000.

³⁸⁵ ABHS, Correspondencia interna, Libro Copiador, 26/02/1845-06/12/1845, 03/04/1845.

³⁸⁶ AAS, Nota remitida por el gobernador de la provincia al vicario de la diócesis, Salta, 02-06-1847, Carpeta Obispos.

³⁸⁷ Siguiendo las consideraciones esbozadas por Roberto Di Stefano, la ciudadanía moderna puede concebirse como uno de los productos de la diferenciación institucional que operó entre Estado e Iglesia en el periodo de transición del siglo XVIII al XIX. En este sentido, y en estrecha relación al proceso decimonónico de secularización, la figura del ciudadano moderno se opone a la del súbito por cuanto su

de legitimación de los proyectos políticos puestos en marcha a partir de 1810.³⁸⁸ Se definía, de esta manera, una precisa utilidad social y política que se convirtió en un requisito para quienes pretendían ser designados al frente de un curato o recibir algún tipo de beneficio eclesiástico.

La primera mitad del siglo XIX fue testigo también del avance del Estado sobre los bienes de una ya diezmada Iglesia.³⁸⁹ En efecto, fue a principios de la década de 1830 cuando el poder civil, agobiado por la escasez del erario público y por la continua exigencia de recursos que demandaban los crónicos enfrentamientos políticos y militares, dispuso la enajenación de los bienes de obras pías y capellanías. La medida, de corte ilustrado e instrumentada ya hacia finales del siglo XVIII en el marco de la reforma administrativa puesta en marcha por los borbones, autorizaba al Poder Ejecutivo a proceder a la venta de los mismos y a ingresar el producto de estas negociaciones en la Caja General de la Provincia, reconociendo el interés del 5% anual en beneficio de la voluntad de sus propietarios.³⁹⁰

Si bien, en líneas generales, no se trató de una exitosa medida económica, pues pocas fueron las capellanías alcanzadas por una ley que bien pronto perdió su inicial impulso, sus efectos repercutieron sobre los recursos destinados a la celebración del culto religioso. Y es que la Tesorería de la provincia, signada durante este periodo por el déficit de sus finanzas, no pudo satisfacer algunos de los intereses de los principales que tomó a su cargo, imposibilitando de esta manera la realización de las misas por las almas de los difuntos fundadores de capellanías.³⁹¹

Cabe agregar además que algunos de los capitales que ingresaron al erario público se encontraban vinculados a funciones cofradieras, entre ellos por ejemplo el que en su poder tenía Ambrosio Fernández por valor de \$1000 con cuyos réditos se celebraba la fiesta del apóstol San Pedro³⁹² y que fueron redimidos apenas se sancionó la referida ley.³⁹³ Desconocemos si tal festividad continuó celebrándose, sin embargo, es

pertenencia a una comunidad política no se define por una identidad religiosa (Di Stefano, 2002, pp. 25-29). La ciudadanía, como fenómeno histórico, nos remite también a la conformación de una sociedad civil que de forma paulatina va adquiriendo mayor autonomía y vigor respecto a los poderes públicos en el transcurso del siglo XIX (Sábato, 2002, pp. 101-103).

³⁸⁸ Caretta y Marchionni, 2000.

³⁸⁹ Bruno, 1974.

³⁹⁰ ABHS, Disposiciones sobre bienes raíces de la Iglesia, Leyes y decretos de la Sala de Representantes, Carpeta 369.

³⁹¹ Levaggi, 1985.

³⁹² AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta. 1791, Carpeta Obispos.

³⁹³ Levaggi, 1985.

probable que ya extinta la hermandad que la auspiciaba y sin garantías de que la Tesorería cumpliera con el pago de sus correspondientes intereses, la misma decayera aún más en el transcurso de los años siguientes.

Hacia 1831 la derrota de la Liga Unitaria del Interior, de la que la provincia formó parte, complicó aún más la situación de los bienes eclesiásticos. Ante la imposibilidad de hacer frente a los costos de reparación e indemnización que les impusiera el victorioso caudillo federal Facundo Quiroga, las autoridades civiles locales se vieron en la necesidad nuevamente de echar manos sobre tales recursos, afectando en esta oportunidad, entre otros, el escaso patrimonio del que disponían algunas cofradías religiosas.³⁹⁴

Tales medidas no generaron grandes ni demasiados conflictos entre la Iglesia y el emergente Estado provincial; y ello en parte, quizás, porque el clero continuó conservando considerables prerrogativas en los proyectos políticos que por entonces instrumentaron las elites dirigentes. Podemos observarlos incluso como miembros de las diversas comisiones que se conformaron a fin reglamentar la enajenación de obras pías y de aquellas que se pronunciaron sobre la moralidad de las expresiones que se proferían desde una incipiente esfera pública como daremos cuenta en el próximo capítulo.

Es probable, también, que la delicada situación estructural que padeció la Iglesia local durante buena parte de la primera mitad del siglo XIX influyera en la relativa armonía mantenida entre ambos poderes. En efecto, fue éste para la diócesis de Salta un periodo caracterizado por la escases de sus rentas eclesiásticas,³⁹⁵ la reducción del número de ordenaciones,³⁹⁶ la desvinculación de sus jerarquías con la autoridad papal³⁹⁷ y, sobre todo, a partir de la década de 1840, por los problemas que se suscitaron (ante la ausencia de un Obispo) entre el Vicario Capitulario y sus delegados eclesiásticos, principalmente los de Jujuy y Santiago del Estero que pretendieron gobernar sus respectivas jurisdicciones desconociendo la autoridad de aquel.³⁹⁸

Por aquellos años el Estado provincial se había propuesto también avanzar en la reforma de ciertas prácticas religiosas que por entonces se concebían nocivas para el progreso de la sociedad, entre ellas, el exceso de las fiestas que durante los días de

³⁹⁴ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

³⁹⁵ AAS, Documentos varios, Salta, 1830-1850, Carpeta Cabildo eclesiástico.

³⁹⁶ Caretta, 2005; Ayrolo, 2012.

³⁹⁷ Caretta, 2000.

³⁹⁸ Bruno, 1974.

semana se destinaban a ejercicios de piedad.³⁹⁹ Los argumentos esgrimidos por las autoridades civiles para llevar adelante dicho proyecto fueron de igual naturaleza que algunos de los esbozados por los ministros ilustrados en las postrimerías del siglo XVIII. Se trataba, como explicaba Vicente Tamayo, gobernador de la provincia, de restituirle a tales celebraciones, ya desnaturalizadas de sus primigenios fines, su sentido más espiritual, depurándolas de los vicios y desordenes que fomentaban el ocio y que constituían verdaderos enemigos de la industria, la sana moral, el progreso y “de la misma Religión Santa que profesamos”.⁴⁰⁰

Por ello, el ejecutivo proponía, apelando al celo pastoral y al patriotismo del prelado de la diócesis, reducir las para que la provincia, al igual que “la ilustrada Buenos Aires” se encaminara por la senda de la civilización. El proyecto trascendía, de esta manera, el ámbito estrictamente religioso para disponer la instrumentación de un mecanismo de control social a tono con un conjunto de políticas que, desde fines del periodo colonial, propugnaron la reforma de las costumbres de los denominados “vagos y malentretenidos” que poblaban la ciudad y su campaña.⁴⁰¹ Nuevamente en esta oportunidad, el Estado operaba como el garante de la pureza de una religión cuyas prácticas –según su percepción- se habían viciado conforme transcurrió el tiempo de su institución; nuevamente, también, es el criterio de “utilidad” el que redefine la legitimidad o no de antiguos hábitos; otra vez, se apela al patriotismo del clero para llevar adelante las medidas que las autoridades civiles consideraban indispensable para el mantenimiento del orden social.

Como mencionamos ya en líneas anteriores, las cofradías y hermandades religiosas, principales instancias asociativas de la sociedad local hasta bien entrado el siglo XIX, no permanecieron inmunes a tales reajustes; por el contrario, experimentaron sustanciales modificaciones en su fisonomía. Las más importantes; sus filas se feminizaron y popularizaron conforme transcurrió la primera mitad del siglo XIX. Hacia 1850 las cofradías que habían logrado sobrevivir a la desarticulación del orden colonial se componían principalmente por mujeres; artesanas, lavanderas, panaderas, empleadas domésticas, etc., pobres muchas de ellas. La presencia de las denominadas damas decentes de la elite en el seno de dichas asociaciones se redujo drásticamente en algunos

³⁹⁹ AAS, Nota del gobernador Vicente Tamayo al Vicario Capitular de la diócesis, 10-09-1850, Carpeta Obispos.

⁴⁰⁰ AAS, Nota del gobernador Vicente Tamayo al Vicario Capitular de la diócesis, 10-09-1850, Carpeta Obispos.

⁴⁰¹ Michel y Pérez de Arevalo, 1996.

casos. Sin embargo, a pesar de su menor número, algunas de ellas continuaron desempeñando papeles claves en el sostenimiento cotidiano del culto público y su solemne expresión.

Fue en este contexto en el que se produjo, también, la emergencia de algunas nuevas asociaciones que, aun cuando pocas en relación a las que surgieron en otras latitudes de la naciente república,⁴⁰² contenían en sus gérmenes ideales y fundamentos distintos de aquellos que habían inspirado a las tradicionales formas asociativas religiosas de raigambre colonial.

Panorama asociativo posrevolucionario

El fenómeno cofradiero de la primera mitad del siglo XIX se caracterizó por su marcado estancamiento. Del conjunto de catorce cofradías registradas en la ciudad de Salta a fines del periodo colonial, sólo seis (la del Santísimo Sacramento, Benditas Ánimas, Nuestra Señora del Rosario -en su rama de negros, naturales y mestizos-, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de los Remedios y San Benito) lograron sobrevivir, con distinta suerte, hasta la década de 1850.

En dicho periodo además, solo se fundó una cofradía: la de Nuestra Señora del Carmen con asiento en el convento de Monte Carmelo. De las restantes, algunas se extinguieron ya hacia finales del siglo XVIII (San Pedro, San Baltasar, Nuestra Señora de la Candelaria, Nuestra Señora de la Soledad y Nuestra Señora de la Merced) y otras en las primeras décadas del XIX (Jesús de Nazareno y San Antonio de Padua).

Cuadro N° 7
Cofradías del curato rectoral 1810-1850

Iglesia Matriz	Santísimo Sacramento
	Nuestra Sra. del Carmen
	Nuestra Sra. del Rosario (Rama de negros, naturales y mestizos)
	Benditas Ánimas
Convento San Francisco	San Benito de Palermo
Iglesia de la Merced	Nuestra Señora de los Remedios
Convento del Monte Carmelo	Nuestra Señora del Carmen

Fuente: AAS, Carpeta Asociaciones Religiosas

⁴⁰² Di Stefano, 2002.

De igual forma que en el periodo precedente, durante la primera mitad del siglo XIX se observa todavía una leve preeminencia de las cofradías marianas en el escenario local, con la particularidad que dos de ellas se consagraron a una misma advocación, la de Nuestra Señora del Carmen.

El panorama se presenta más desolador para la sociabilidad asociativa religiosa si consideramos que fue también éste un periodo signado por el declive de las órdenes regulares (de la franciscana principalmente),⁴⁰³ es decir de aquellas instituciones donde tenían asiento las terceras órdenes, corporaciones que supieron aunar, durante el periodo colonial, a buena parte de la sociedad local.⁴⁰⁴

Cabe destacar que en este contexto de relativo declive de las cofradías y hermandades religiosas emergieron nuevas formas asociativas, entre ellas la Sociedad de Beneficencia, la Sociedad Protectora de la Educación y la Sociedad Dramática. Tres asociaciones promovidas por los gobiernos federales de la década de 1830 y 1840. Las dos primeras consagradas al estímulo de la educación de los habitantes de la ciudad, de las élites y de los sectores subalternos. La tercera orientada a la conformación de una instancia de crítica pública respecto de aquellos agentes que, como el clero, debían encargarse de la conducción de la sociedad.

En este sentido, es posible observar una clara preferencia de las autoridades civiles por nuevas experiencias asociativas diferentes a las cofradías coloniales; es decir, por asociaciones modernas que, entre otros objetivos, bregaban por la “ilustración del pueblo salteño”, instituidas al margen de la jurisdicción eclesiástica. A diferencia de las sociedades benéficas que cobraron vida en la vecina ciudad de Jujuy por aquellos mismos años,⁴⁰⁵ en Salta éstas, sin desprenderse planamente de los principios cristianos, tomaron otro rumbo, propiciando una mayor secularización de sus propósitos.

La cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento. Jurisdicción y autoridades

Hacia fines del siglo XVIII los borbones acentuaron su control sobre el funcionamiento de cofradías y hermandades religiosas, emprendiendo un plan general de reformas mediante el cual se propusieron, entre otros objetivos, sujetarlas a su

⁴⁰³ Toscano, 1907, pp. 117-118.

⁴⁰⁴ Mata de López, 2000, p. 209.

⁴⁰⁵ Medina, 2015, pp. 173-199.

autoridad en detrimento de la eclesiástica.⁴⁰⁶ Estas medidas -sintomáticas de lo que algunos autores han denominado una primera y mayor instancia de secularización o “secularización borbónica”-⁴⁰⁷ se materializaron de forma diferencial en la península y en las más diversas latitudes de la América española. Como expusimos ya, en Sevilla, por ejemplo, los funcionarios representantes de la Corona incrementaron su poder en los cabildos cofradieros desplazando así clero; en Nueva España estos últimos solo perdieron su título de presidentes de dichas juntas en beneficio de los jueces reales.⁴⁰⁸ En la ciudad de Córdoba del Tucumán también se efectivizó la presencia de tales ministros en las reuniones de cofrades.⁴⁰⁹

Para el espacio salteño no disponemos de las fuentes documentales suficientes para sopesar los alcances efectivos de tales medidas. Las órdenes dispuestas por el obispo Ángel Mariano Moscoso en su visita pastoral del año de 1791, sin embargo, dan cuenta del creciente poder del clero en la regulación de estas corporaciones aun en el marco de las reformas mencionadas, tal vez incluso, como parte de ellas y/o de su particular materialización en el escenario local. Y aún más, según detallaba el prelado, los capítulos anuales de las cofradías con asiento en la iglesia matriz, en los que debían intervenir los representantes de la Corona a fin de ejercer control sobre las mismas, apenas se celebraban.⁴¹⁰ Lo que también operó en beneficio de la jurisdicción eclesiástica y las prerrogativas del clero sobre el conjunto de las cofradías y hermandades salteñas.

El cabildo, por su parte, concentraba, como reseñamos ya, diversas prerrogativas. Debía refrendar las elecciones de mayordomos de cofradías tradicionalmente efectuadas por las autoridades eclesiásticas; contribuir con limosnas y aportes pecuniarios al realce y decoro de las funciones religiosas;⁴¹¹ y participar de tales celebraciones que, amén de sus propósitos espirituales, contribuían a la edificación del vecindario⁴¹² y al sostenimiento y reproducción del orden social.⁴¹³

⁴⁰⁶ Carbajal López, 2012.

⁴⁰⁷ Lempérière, p. 20; Di Stefano, 2012, pp. 4-5.

⁴⁰⁸ Carbajal López.

⁴⁰⁹ Martínez de Sánchez, p. 87.

⁴¹⁰ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta. 1791, Carpeta Obispos.

⁴¹¹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴¹² AAS, Nota del mayordomo de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario al Cabildo de la ciudad, Salta, 1795, Carpeta Asociaciones.

⁴¹³ Chaile, 2011, p. 152.

En líneas generales esta particular distribución de responsabilidades se mantuvo hasta mediados de la década de 1820. En el específico caso de la cofradía del Santísimo Sacramento, todavía por aquellos años sus directivos eran personajes vinculados al gobierno civil por el ejercicio de diversos cargos en el ayuntamiento de la ciudad. Todavía, también, los aportes de recursos por parte de las autoridades civiles para la fiesta del Corpus eran regulares.

Ya desde fines del decenio de 1820, sin embargo, la injerencia del poder temporal en el gobierno y en el funcionamiento cotidiano de la corporación sacramental se redujo notoriamente, pasando ésta a depender, casi de forma exclusiva, del control del clero salteño. Esta nueva situación, cabe destacar, no le impidió a las élites dirigentes avanzar sobre los bienes cofradieros en determinadas coyunturas, tal como las que referenciamos líneas atrás, sobre todo para hacer frente a ciertas exigencias económicas.

Durante la primera mitad del siglo XIX, como en el periodo precedente, la dirección de la hermandad sacramental continuará siendo una labor correspondiente a agentes laicos. Desde 1813 a 1817 la mayordomía recayó en Luis Refojos, pulpero perteneciente a los sectores sociales medios. Su nombramiento como tal reviste algunas particularidades respecto a la de sus predecesores coloniales.

En primer lugar, porque Refojos no formaba parte de los sectores más conspicuos de la ciudad. Su carrera ascendente en el escenario local careció del lustre que caracterizó a las trayectorias de los comerciantes que supieron ejercer dicho oficio en las postrimerías del periodo colonial. Sin tierras, ni fortuna, su principal bien lo constituyó una pulpería, valuada en \$800 dedicada principalmente a la venta de efectos de Castilla.⁴¹⁴ Amén de estos limitados recursos de los que disponía, supo ejercer algunos cargos de relativa importancia actuando hacia 1790 como síndico ecónomo del Convento San Francisco⁴¹⁵ (de cuya Tercera Orden también formó parte)⁴¹⁶ y como Mayordomo de Propios y Alcalde de Barrio en diversas oportunidades⁴¹⁷ en simultáneo con la mayordomía sacramental. Contaba también con algunas relaciones ventajosas pues era cuñado de Roque de la Zerda, vecino de la ciudad, propietario y cabildante del ayuntamiento local.⁴¹⁸ Cabe destacar que el periodo en el cual se desempeñó como

⁴¹⁴ ABHS, Testamento Luis Refojos, Salta, 1818, Testamentarias.

⁴¹⁵ ABHS, Cesión de créditos, Salta, 6 de febrero de 1790, Fondos de Protocolos Notariales, Carpeta 17.

⁴¹⁶ ABHS, Testamento Luis Refojos, Salta, 1818, Testamentarias.

⁴¹⁷ Marchionni, 1999, p. 202.

⁴¹⁸ Marchionni, 2000, p. 288.

hermano mayor de la cofradía del Santísimo Sacramento (1813-1817) fue el mismo en el cual pudo consolidarse socialmente en el escenario local.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, porque Refojos desempeñó primeramente el cargo de diputado de la hermandad para luego recién asumir su mayordomía. Sus predecesores coloniales, por el contrario, fueron designados oficialmente en el cargo sin más méritos que el “celo y devoción” que las autoridades civiles y eclesiásticas parecían reconocer en ellos. Refojos, quizás por no pertenecer al selecto círculo de la elite local, carecía, de buenas a primeras, de tales credenciales por lo que debió atravesar un camino distinto, es decir cumplir con otras exigencias para finalmente acceder al principal cargo de gobierno cofradiero reservado para los laicos.

Así la designación de Refojos podría constituir el primer síntoma de un lento pero progresivo proceso de depreciación de la importancia relativa de los cargos directivos de la cofradía, es decir de su consideración como una variable de prestigio para quienes tradicionalmente habían hecho uso de él. El lugar social del referido pulpero, como un efecto de lugar,⁴¹⁹ se inscribió en el cargo de mayordomo que supo ejercer por un lustro, disminuyendo el valor del mismo pues al volverse asequible a aquellos que se encontraban al margen del selecto círculo nobiliar perdió la exclusividad que antaño lo había caracterizado.

Es posible vincular este fenómeno a un contexto signado por las convulsiones de la guerra de la independencia que afectaron el normal funcionamiento de la institución. Convulsiones que en parte también explican, por un lado, el cese de las actividades de la cofradía y su acefalia directiva durante el periodo comprendido entre febrero de 1812 y mayo de 1813. Por otro, la notable disminución del número de ingreso de nuevos miembros durante la gestión de Refojos -uno por año- en relación a los ingresos registrados a fines del periodo colonial.⁴²⁰ En efecto, promediando el decenio de 1810 empezarán expresarse tímidamente las primeras modificaciones en la fisonomía de la hermandad; en la disponibilidad de sus recursos; en la composición y número de sus miembros; y en sus formas administrativas. La mayordomía de Refojos, con la excepcionalidad de su trayectoria y posición social, pareció inaugurar así una nueva etapa cuyos caracteres sólo se revertirán promediando la década de 1860, ya en un contexto distinto.

⁴¹⁹ Bourdieu, 2007, pp. 119-124.

⁴²⁰ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Entre 1818 y 1848 la cofradía quedó en manos de la familia González de Hoyos, propietaria de algunas tierras.⁴²¹ Durante este periodo, la dirección de la hermandad funcionó como una suerte de empresa familiar dirigida primeramente por Hermenegildo González de Hoyos (1818-1827), por su hijo Camilo (1828-1843) y su esposa Isabel Ruiz de los Llanos (1844-1848). Con Hermenegildo la corporación quedó en manos de un personaje bien posicionado en la esfera política salteña durante la década de 1810 y parte del decenio siguiente. Contaba éste además con algunos importantes vínculos sociales.⁴²² Tras su muerte, sin embargo, su familia no logró sostener parte de su modesto prestigio, perdiendo incluso protagonismo político en el transcurso del decenio de 1830.

Cuadro N° 8

Mayordomos del Santísimo Sacramento, primera mitad del siglo XIX

Nombre y apellido	Periodo de gestión
Luis Refojos	1813-1818
Hermenegildo González de Hoyos	1818-1823
Camilo González de Hoyos	1824-1844
Isabel Ruiz de los Llanos	1845-1848

Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Cuadro N° 9

Cargos políticos de Hermenegildo González de Hoyos

Cargos	Años
Regidor	1808
Alcalde de 1° voto	1813
Procurador de la ciudad	1817 1819
Elector para cabildantes	1817 a 1820

Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴²¹ Marchionni, 1999, p. 202.

⁴²² Entre las relaciones más ventajosas Hermenegildo Hoyos cabe destacar a Juan Antonio Álvarez de Arenales, militar de destacada participación en las guerras de la independencia y gobernador de la provincia entre 1824 y 1827, casado con María Josefa González de Hoyos, hermana de Hermenegildo; y Evaristo Uriburu, acaudalado comerciante con una importante trayectoria política como presidente de la legislatura local y como gobernador delegado en diversas oportunidades.

Con la gestión de la familia González de Hoyos al frente de la hermandad operó un proceso de “patrimonialización” de los cargos cofradieros de gobierno, es decir, su conversión en una exclusiva responsabilidad familiar, propiciando consecuentemente la eliminación de la competencia por el mismo. Dicho de otra manera; el escaso interés que parecía despertar en los miembros de la elite el ejercicio de un oficio de cofradía, otrora variable de prestigio, permitió que el mismo deviniera en prerrogativa de una sola familia.

A este fenómeno contribuyeron dos procesos estrechamente relacionados: la popularización de su composición social y el marcado incremento del número de mujeres entre sus filas. En efecto, las figuras más prominentes del ámbito político y económico, el componente masculino de la elite no formaban ya parte de ella. Se produjo así una notable disminución de los cofrades con las credenciales sociales necesarias de entre quienes las autoridades de la ciudad y de la diócesis pudieran elegir a su mayordomo; actores sociales para quienes tradicionalmente este oficio se había reservado. Dicha patrimonialización operó también en detrimento de la designación del mayordomo de la cofradía como instancia de reconocimiento social; en detrimento de la oportunidad de expresar simbólicamente el lugar social del ungido ante los miembros de la comunidad. De hecho, ni Camilo González de Hoyos ni su madre Isabel Ruiz de los Llanos gozaron de tal beneficio. Ambos asumieron la dirección de la hermandad sin la mediación de alguna jornada festiva. Y más aún. Lo hicieron sin recibir el título de mayordomo, sólo en calidad de “administradores”.⁴²³ Así, la muerte de Hermenegildo en el año de 1827 marcará el inicio del periodo de una extensa vacante del que fuera el cargo más importante de la cofradía, el del mayordomo, reemplazado interinamente por el de “administrador”, desprovisto este último de algún tipo de atractivo que ameritara la competencia entre los miembros la nueva elite posrevolucionaria.

Pero quizás la máxima expresión de los cambios que por entonces se producían en la esfera de gobierno de la cofradía fue la asunción de una mujer como principal responsable de su dirección. Al igual que con Luis Refojos algunos años atrás, la gestión de Isabel Ruiz de los Llanos puede concebirse como el síntoma de una efectiva depreciación de los oficios cofradieros en la medida en que dichos agentes ocupaban un lugar subordinado en las estructuras de relaciones de poder. La asunción de Isabel puede percibirse como una variable de la desvalorización general de la asociación en tanto

⁴²³ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

espacio de sociabilidad religiosa y como espacio de lucha y de competencia por el poder⁴²⁴ para el componente masculino de la elite local.

El monopolio de la mayordomía de la hermandad en manos de agentes laicos durante la primera mitad del siglo XIX, al igual que en el periodo precedente, más que vincularse a un proyecto secularizador decimonónico emprendido por los propios cofrades y/o las autoridades civiles fue probablemente el resultado de un tácito acuerdo entre todas las partes involucradas en el funcionamiento de la asociación sacramental. De hecho, el clero conservó su cuota de poder durante todo el periodo analizado, sujetando al mayordomo a su jurisdicción, controlando todos y cada uno de sus actos. Y ello, amén del interés por el sostenimiento del culto eucarístico, porque los fondos de la misma, aunque escasos -compuestos por los aportes de su feligresía y, sobre todo, por los de la familia Hoyos-, se constituyeron en una suerte de reserva para los canónigos, diáconos y sacristanes que celebraban y solemnizaban los oficios sagrados en un periodo de tiempo en el que las rentas eclesiásticas se revelaron exiguas.⁴²⁵

Hacia el año de 1848, luego de más de medio siglo de dirección seglar, el presbítero Gabriel Díaz asumirá el cargo de mayordomo de la asociación, iniciando de esta forma una modalidad de gestión que se caracterizó por la concentración de dicho oficio y el de capellán en un representante del clero. A partir de entonces fueron los agentes eclesiásticos los encargados de atender los asuntos mundanos y espirituales de la cofradía y sus miembros, experimentando así la asociación un efectivo proceso de clericalización. Lejos de suscitar algún tipo de conflicto, esta modificación fue el resultado natural, por un lado, de la progresiva deserción del componente masculino de la elite local de las filas de la hermandad y, sobre todo, de su desinterés por dirigirla; por otro, de un proceso de reorganización institucional en clave romana que operó, ya promediando la centuria, en el seno de la propia de la Iglesia.

Composición social y de género

Durante la primera mitad del siglo XIX la composición de la cofradía experimentó una serie de profundas transformaciones que propiciaron la mutación de su carácter. Se hizo evidente, en primer lugar, una sensible disminución del número de sus socios. Entre 1774 y 1810 se registró la inscripción de 386 personas; entre 1811 y 1859 la cifra total de inscriptos menguó a 225 miembros. Del primer al segundo periodo el

⁴²⁴ Bourdieu, 2000, pp. 66-67.

⁴²⁵ Bruno, 1971, pp. 517-532.

porcentaje de inscripciones anuales se redujo, de esta manera, de 10 a 6. Se observa además, en el segundo lapso de tiempo, una notoria preeminencia de la modalidad de asiento individual en detrimento de la grupal.

Este último factor nos permite pensar que la reducción de sus miembros fue aún más drástica pues la modalidad grupal, predominante en el periodo colonial, implicó generalmente la inscripción de un titular (el padre de familia) y, de forma automática, la de su cónyuge y sus hijos. Su registro en el libro de la cofradía, sin embargo, sólo da cuenta del nombre del primero y el de su esposa, manteniendo incierto el número de sus vástagos y demás agregados que también habitaban la “casa”, lo que dificulta considerablemente su contabilización

En 4 de junio de 1779 se asentó Joseph Javier de Amenasabar por esclavo y hermano con toda su casa y pago la limosna de 4 pesos y puso esta partida de su puño y letra. En 15 de septiembre de 1779 se asentó de esclavo y cofrade don Felipe de Mendilosa y su esposa doña María Francisca de Aguirre y toda su familia. Dio 4 pesos en plata.⁴²⁶

La modalidad de asiento individual puede vincularse también a nuevas pautas de inscripción asociativa; pautas propias de la modernidad⁴²⁷, más sujetas, por lo tanto, al individuo y su voluntad que a los designios corporativos.

Junio 1 1841. Doña Nieves Sánchez se agrego a esta cofradía y dio de limosna 8 reales
Junio 1841. Se agrego de igual modo la joven María Rafaela Arias Navamuel
Junio 1 1841, Doña María Antonia Sánchez. Dio de limosna 8 reales
Junio 1 1841 Doña Catalina Fernández. Dio 8 reales.⁴²⁸

Una segunda modificación importante operó de forma simultánea a la ya señalada; el relativo equilibrio de género que caracterizó la cofradía sacramental en las postrimerías del periodo colonial fue cediendo a un notable predominio femenino. Entre 1774 y 1813 hemos podido registrar el asiento de 196 mujeres y 201 hombres; entre 1814 y 1858, la balanza se inclinó a favor de las primeras alcanzando el número de 124 asientos, duplicando a los segundos.

⁴²⁶ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴²⁷ Di Stefano, 2002, p. 34.

⁴²⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

La disminución general del número de cofrades y el incremento del número de mujeres respecto a los hombres fueron fenómenos que se complementaron con el notorio aumento de las mujeres de los sectores medios y pobres de la sociedad salteña en las filas de la hermandad; mujeres que se registraron generalmente pagando un estipendio menor al estipulado constitucionalmente y/o con la condición de brindar algún servicio o “servir en cuanto se ofrezca al Santísimo”. El componente femenino de la elite (a diferencia de sus pares masculinos) conservó una significativa representación, aún cuando minoritaria ya de entre el conjunto de cofradas.

Cuadro N° 9
Asientos anuales de la cofradía
Esclavitud del Santísimo Sacramento, 1774-1813

Año	Hombres	Mujeres
1774-1778	43	51
1779-1783	42	41
1784-1788	42	37
1789-1793	20	14
1794-1798	5	4
1799-1803	23	22
1804-1808	16	13
1809-1813	10	11
SUBTOTAL	201	193

Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Cuadro N° 10
Asientos anuales de la cofradía
Esclavitud del Santísimo Sacramento, 1814-1858

Año	Hombres	Mujeres
1814-1818	0	3
1819-1823	10	2
1824-1828	3	7
1829-1833	11	22
1834-1838	0	5
1839-1843	1	6
1844-1848	5	10
1849-1853	17	49
1854-1858	11	20
Total	58	124

Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

En las postrimerías de la primera mitad del siglo XIX, la cofradía sacramental de la iglesia matriz de la ciudad había adquirido ya algunos de los rasgos que la definirán en el siguiente periodo; una asociación con un acentuado perfil femenino que aunó en su seno a las mujeres de los diversos grupos sociales que poblaban la ciudad.

Si analizamos en detalle las referidas variables que propiciaron la mutación del carácter de la cofradía del Santísimo Sacramento, obtendremos algunas consideraciones interesantes respecto de las modificaciones que se produjeron en las prácticas religiosas de la feligresía local y, en relación a ello, a las características que asumió el proceso de secularización en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX.

La reducción del número total de sus miembros podría constituir un claro indicio -como mencionamos en líneas anteriores- de la disminución de la importancia relativa de la asociación en tanto espacio de sociabilidad, máxime si tenemos en cuenta que, durante el periodo en cuestión, no se conformaron otras asociaciones religiosas de este tipo que le disputaran la adscripción de los miembros de la comunidad. Esta reducción de sus filas se correspondió entonces con el declive general que experimentaron las cofradías religiosas salteñas en la transición del siglo XVIII al XIX, y que, en diversos casos, provocó la extinción de algunas de ellas.

Las causas de este fenómeno general no son del todo claras aún y podrían ser diversas. Es probable que, como sucediera en la ciudad de Buenos Aires, su decadencia se vinculara con la paulatina pérdida de sentido de representaciones y prácticas religiosas relacionadas con la buena muerte que estas asociaciones tanto se preocupaban por alcanzar.⁴²⁹ Sin alejarnos demasiado de nuestro escenario, en la vecina ciudad de Jujuy, ya a partir de la década de 1820, es posible observar la progresiva configuración de una nueva sensibilidad religiosa que al expresarse críticamente sobre el lugar de entierro de los cuerpos difuntos lo hacía también sobre las acciones que jalonaban la carrera por la salvación de sus almas.⁴³⁰

Tales principios propios de una nueva “piedad ilustrada”, presentes también ya desde fines del siglo XVIII en la plaza salteña,⁴³¹ pudieron propiciar algunas modificaciones en la religiosidad de la feligresía local, en sus expresiones y en sus niveles de compromiso con las asociaciones culturales como las cofradías y

⁴²⁹ Di Stefano, 2002, p. 41.

⁴³⁰ Geres, 2010, pp. 95-114.

⁴³¹ Chaile, 2011, pp. 197-202.

hermandades religiosas encargadas de brindar servicios de entierro y gracias e indulgencias para la salvación de las almas de los devotos.

En lo que respecta a la composición sexo-genérica de la asociación, se destaca el proceso de feminización que operó en la misma; proceso que se expresó tímidamente hasta la década de 1830 para consolidarse en el decenio siguiente y constituirse en uno de sus rasgos más sobresaliente de la segunda mitad del siglo XIX. La feminización de las filas de la cofradía sacramental preanunciaba un fenómeno que caracterizó al asociativismo católico moderno impulsado con gran vigor por el laicado decimonónico a partir de la década de 1860 ya con el apoyo del obispo Buenaventura Rizo Patrón.

Tal fenómeno puede concebirse también como expresión del proceso de secularización en tanto da cuenta de la autonomía que las prácticas asociativas masculinas fueron adquiriendo respecto a la autoridad religiosa, más precisamente respecto al clero que regulaba y controlaba los ejercicios fraternos espirituales. El alejamiento de los hombres supone también el abandono de esos mismos ejercicios vinculados a la celebración del culto religioso y a la provisión de gracias e indulgencias para la salvación del alma en el “más allá”. Durante la década de 1840 y 1850 surgirán en la ciudad de Salta diversas asociaciones conformadas por los miembros de la elite local, orientadas al teatro, al ocio, a la lectura y al divertimento. Su emergencia no sólo dará cuenta de una cada vez más definida decimonónica división sexual del trabajo social, sino también del interés de los conspicuos por conformar espacios modernos de sociabilidad situados más allá de la jurisdicción eclesiástica, al margen del poder del clero que por entonces se convertía en blanco de numerosas críticas.

Ahora bien, ello no necesariamente debe interpretarse como una manifestación de irreligiosidad de los notables salteños. Más parecería vincularse, por el contrario, a un proceso de reformulación de sus aptitudes sociales y de género y a una redefinición de las formas mediante las cuales expresaban su religiosidad y sus niveles de compromiso para con sus referentes sagrados. Procesos que bien pueden comprenderse como constitutivos de la modernidad religiosa, una de las variables de la reconfiguración del hecho religioso.⁴³² El componente masculino de un incipiente laicado decimonónico sostuvo de diferentes maneras su vínculo con la religión a través, por ejemplo, de aportes pecuniarios que permitían costear las fiestas religiosas, de la defensa del catolicismo desde las esferas de gobierno y de su explícita adhesión a las

⁴³² Mínguez Blasco, 2012, pp. 397-426.

manifestaciones públicas de fe en detrimento del constante apostolado que propugnaban las corporaciones de origen colonial como las cofradías.

En función a los cambios aludidos la cofradía sacramental flexibilizó, durante la primera mitad del siglo XIX, los requerimientos de ingreso de sus devotos. Las mujeres, a diferencia del periodo precedente, adoptaron la práctica de inscribirse en la asociación de forma individual, en calidad de titulares de sus asientos, ya sin la necesidad de contar con el acompañamiento de sus esposos. Su registro se ajustó así a su voluntad individual en detrimento de las formas y modalidades corporativas y grupales propias de la colonia.⁴³³

Las cofradas, además de superar significativamente a sus pares masculinos, adquirieron (por ello mismo) un mayor protagonismo en los preparativos del culto público que se celebraba en honor a la “Sagrada Forma”. Eximidas tradicionalmente de las funciones de gobierno, fueron las principales responsables del lucimiento de la referida festividad encargándose de las tareas de adorno y decoración de la iglesia matriz; de la compostura de las flores y los altares. Algunas incluso ingresaban a la hermandad con el explícito fin de consagrarse como “esclavas del Santísimo” y servir así “en todo lo concerniente al culto divino”⁴³⁴, entre ellas “las betas” responsables de labrar la cera de las velas e hilar su pabilo para alumbrar la función religiosa y de realizar las compras de yerba y azúcar para el convite de los asistentes a la jornada festiva.

Para muchas mujeres estas labores no eran diferentes a las que desempeñaban desde el recinto doméstico. De hecho, es posible observar una efectiva continuidad de tales tareas religiosas desde el hogar a la iglesia impulsada por un ideario que se impuso con renovada fuerza en el transcurso del siglo XIX. Un ideario según el cual existía un estrecho vínculo entre religión y mujer⁴³⁵ que otorgaba a esta última un rol protagónico en el sostenimiento del culto privado y público⁴³⁶ y la difusión de las máximas evangélicas.⁴³⁷ Estas representaciones, como principios históricos de organización de las diferencias sexuales,⁴³⁸ legitimaban, por un lado, las actividades femeninas que se realizaban en el seno del mismo hogar y se orientaban, entre otros fines, al cuidado de

⁴³³ Di Stefano, 2002, p. 34.

⁴³⁴ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴³⁵ Aresti, 2000, pp. 363-394.

⁴³⁶ Beeche, 2008.

⁴³⁷ AAS, Reflexiones religiosas y sociales que en obsequio que en obsequio de la religión y la República hace Escolástico Zegada, Salta, 1856.

⁴³⁸ Blasco, 2005, pp. 123.

los oratorios, la vestimenta de sagradas imágenes y su traslado y visita por los altares vecinos; y las que, trascendiendo el recinto doméstico, se llevaban a cabo en los templos para la celebración de diversas funciones públicas.

La continuidad a la que nos referimos entre una esfera más íntima y otra más pública se observa también en el tratamiento de la salud y la enfermedad, otra práctica de profundo sentido religioso en el que las mujeres desempeñaron un rol protagónico⁴³⁹ ya en el seno de sus mismos hogares, de otros ajenos⁴⁴⁰ y en el hospital de la ciudad. Conforme transcurrió el siglo XIX, el sostenimiento del culto y el cuidado del cuerpo y del alma -labores inscriptas en el terreno de los espiritual- se concibieron y se constituyeron como actividades femeninas por excelencia, vehiculizadas y canalizadas, sobre todo a partir de la década de 1860, por un variado conjunto de asociaciones católicas impulsadas por el componente más activo y dinámico del laicado decimonónico salteño, las mujeres.

En este escenario, se produjo otra importante modificación. La asunción de Isabel Ruiz de los Llanos como “administradora” de la hermandad cuya gestión marcó el fin de un extenso periodo que se remonta a inicios de la época colonial y que se caracterizó por el continuo desempeño de la mayordomía de la asociación por agentes laicos masculinos. Será ella la última directiva seglar que se encargará de la administración de los recursos cofradieros. Tras su breve gestión (1844-1848) dicha tarea se convertirá en una prerrogativa clerical, manteniéndose así hasta principios del siglo XX.

La administración de Isabel Ruiz de los Llanos constituye una experiencia excepcional e inédita en la larga trayectoria de la cofradía sacramental; inconcebible para el pensamiento ilustrado dieciochesco que bregaba por una incorporación y participación más bien limitada de las mujeres en el seno de tales corporaciones⁴⁴¹ y contraria a la configuración institucional de las cofradías salteñas decimonónicas que se caracterizaron por reservar sus principales cargos de gobierno para los hombres, aún cuando la mayoría de estas tuviera un marcado carácter femenino. Cabe destacar que la gestión de Isabel Ruiz de los Llanos, tal como las anteriores, también estuvo sujeta al control del vicario de la diócesis de Salta encargado de revisar los balances que ésta

⁴³⁹ Chaile, 2017, p. 461.

⁴⁴⁰ Frias, 2013, p. 574.

⁴⁴¹ Carbajal López, 2016, pp. 377-389.

confeccionaba anualmente; balances que antes de ser presentados eran refrendados por Camilo, su hijo.

Desconocemos los motivos por los que Isabel asumió como administradora de la asociación. Es probable que tras veinte años de gestión, Camilo (su hijo) decidiera apartarse finalmente del cargo, delegándolo a un familiar directo, su madre. Cualquiera haya sido la causa, contó de igual manera con la autorización y aprobación de las máximas autoridades de la diócesis que debieron flexibilizar los tradicionales principios de funcionamiento de la hermandad en respuesta, quizás, a la profunda crisis que experimentaba por entonces la asociación, sobre todo por la falta de compromiso de los escasos hombres que la conformaban. No fue casual, por ello, que su asunción se produjera, tal como analizaremos en las próximas líneas, en un momento de extrema fragilidad económica para la cofradía, casi al borde de su extinción y reducida su actividad tan sólo a la celebración de la fiesta del Corpus, jornada carente ya de toda solemnidad y lustre;⁴⁴² es decir, en un periodo de tiempo en el que se encontraba completamente desvalorada por una comunidad urbana que supo hacer de ella, otrora, una resplandeciente corporación.

Nos corresponde ahora abordar el análisis de las modificaciones que se produjeron en la composición social de la cofradía del Santísimo Sacramento. Hicimos ya referencia a la configuración de una moderna piedad que tomó distancia de algunas de las representaciones vinculadas al “buen morir” y que pareció tener mayor asidero en las elites rioplatenses (más que en otros grupos sociales) propiciando el abandono de las filas de las asociaciones de este tipo.

Para los sectores de menor poder, quizás más ajenos a tales premisas, las cofradías continuaron conformando, aunque sin el esplendor de antes, espacios a través de los cuales pudieron asegurarse algunos servicios funerarios. Pudieron también tales hermandades constituirse, como lo habían hecho ya a fines del periodo colonial, en una de sus pocas instancias de cohesión e integración social formalmente aceptadas por las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad cada vez más preocupadas, conforme transcurrió la primera mitad del siglo XIX, en ejercer un mayor control sobre las “sospechosas” prácticas de sociabilidad de los grupos subalternos.⁴⁴³

La mayor parte de ellos ingresó a la cofradía sin pagar el estipendio de cuatro pesos establecidos constitucionalmente, con la sola condición de brindar algún servicio.

⁴⁴² ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴⁴³ Raspi, 2003, pp. 32-33.

Las mujeres, como ya hicimos referencia, podían por ejemplo preparar las velas para el alumbrado del Corpus. Los hombres, costear su ingreso en calidad de músicos, de orfebres y/o asumiendo el compromiso de recorrer las calles de la ciudad recolectando las limosnas. Un caso paradigmático es el de José Dionisio Blasco y de Manuel Alemán que pagaron su ingreso a cambio de “tocar el violín en todas las misas y celebraciones de la iglesia matriz”. Y no sólo eso, por su dedicación durante varios lustros, ambos recibieron también una paga, pues a pesar de los escasos recursos con los que contaba la asociación, la familia Hoyos no prescindió de los servicios de los músicos. Otros se asociaron simplemente pagando un importe menor o a cambio de algunos productos como jabón, entre ellos; Braulia Santos, negra liberta, de oficio pulpera; Marcelino Sarapura, carnicero analfabeto que se asentó junto a su esposa, (Marcelina Martearena, panadera); o Dionisio Olarte, sastre de profesión. Todos ellos, abonando tan sólo la suma de dos pesos, esperando beneficiarse de las considerables y numerosas gracias e indulgencias que la cofradía les ofrecía.⁴⁴⁴

Bienes, economía y culto

Los cambios mencionados líneas atrás repercutieron decisivamente en la economía de la hermandad sacramental. La disminución de sus miembros y el incremento de la modalidad de asiento sin el pago del estipendio estipulado redujeron de forma considerable los recursos disponibles para la celebración de la festividad del Corpus y el cumplimiento de las misas por los cofrades vivos y difuntos a partir de la década de 1820. Desde entonces los ingresos (que en periodo colonial permitieron afrontar los gastos cotidianos con relativa holgura) se revelaron insuficientes por lo que el sostenimiento de las actividades cofradieras dependió, casi de forma exclusiva, de los aportes de sus mayordomos.

En el periodo comprendido entre 1813 y 1817 la situación de la cofradía era todavía estable. Las limosnas recolectadas por las calles de la ciudad eran suficientes para costear las misas de renovación y las celebradas por el aniversario de los cofrades difuntos; el trabajo de artesanos (plateros algunos de ellos) para las composiciones de adornos y alhajas; y la compra de suntuosos enseres.⁴⁴⁵ Contaba además la hermandad, hasta entonces, con nutrido repositorio de bienes; cálices y vinajeras de oro; faroles,

⁴⁴⁴ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴⁴⁵ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Administración de Luis Refojos.

esquilones y cazoletas de plata; finas alfombras, cortinas, banderas de tafetán y bandas guarnecidas de oropel. No faltaban los animales; varios caballos con los que se pedía la limosna y treinta mulas criadas y alimentadas en los potrerillos de algunos miembros de la hermandad.

Cuadro N° 11
Saldos de la administración de Luis Refojos, 1813-1817

	<i>Año</i>	<i>Ingresos</i>	<i>Egresos</i>	<i>Saldos</i>
Luis Refojos	1813	\$489	\$389	\$100 (+)
	1814	\$613	\$487	\$126 (+)
	1815	\$723	\$347	\$376 (+)
	1816	\$823	\$278	\$545 (+)
	1817	\$889	\$462	\$427 (+)

Nota: (+) Saldos a favor de la hermandad: (-) Saldos en contra de la hermandad
Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, 1774-1856.

A los sacerdotes que participaban en los santos oficios, la cofradía se encargaba de proveerlos de casullas de glasé, de tisú de oro y de brocato; de albas de coco calado, de cingulos de cinta de raso y de sotanillas.⁴⁴⁶ Durante la fiesta del Corpus, la Sagrada Forma recorría los alrededores del templo todavía con cierto decoro, portada por una custodia grande de plata, resguardada por vistosos palios cuyas varas lucían incrustados adornos de plata.⁴⁴⁷ Sin embargo, esa relativa estabilidad posrevolucionaria bien pronto empezó a dar cuenta de su debilidad.

Los balances efectuados por la familia González de Hoyos en el periodo comprendido entre 1818 y 1848 dan cuenta de un pronunciado declive de los ingresos de la hermandad. Durante dicho lapso los gastos superaron los ingresos anuales, debiendo sus directivos costear los excesos con sus particulares recursos. Estos últimos oscilaron entre los \$3 y los \$400 que destinaron principalmente al pago de los servicios provistos por el clero, los músicos y cantores para la función del Corpus, además de la cera para su alumbrado.

⁴⁴⁶ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Inventarios de bienes.

⁴⁴⁷ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Inventario de bienes.

Cuadro N° 12
Balances – Gestión Hermenegildo González de Hoyos
1818-1827

<i>Autoridad</i>	<i>Periodo</i>	<i>Ingresos</i>	<i>Egresos</i>	<i>Saldos</i>
Hermenegildo Hoyos	1818	\$357	\$362	\$5 (-)
	1819	\$738	\$493	\$245 (+)
	1820	\$545	\$366	\$179 (+)
	1821	\$456	\$503	\$47 (-)
	1822	\$271	\$565	\$294 (-)
	01/1823 - 06/1823	\$144	\$517	\$373 (-)
	07/1823 - 06/1824	\$193	\$606	\$413 (-)
	07/1824 - 06/1825	\$244	\$508	\$264 (-)
	07/1825 - 06/1826	\$380	\$508	\$128 (-)
	07/1826 - 06/ 1827	\$419	\$376	\$43 (+)

Nota: (+) Saldos a favor de la hermandad; (-) saldos en contra de la hermandad
Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, 1774-1856

La situación era ya bastante crítica para el año de 1824 cuando, con el objeto de resguardar los exiguos recursos de la hermandad sacramental, el Vicario Capitular de la diócesis, Gabriel de Figueroa, ordenó que no se pagaran las misas de renovación, las que deberían en adelante, celebrarse voluntariamente por los religiosos de la iglesia matriz; que no se comprasen nuevos utensilios; y que se redujera el acostumbrado uso de la cera para el alumbramiento del octavario del Corpus.⁴⁴⁸

Tales disposiciones, sin embargo, no tendrán efecto en la diezmada economía. Apenas algunos años más tarde, promediando la década de 1830, las actividades de la cofradía, antaño extendidas anualmente de principio a fin, se habían reducido únicamente a la recolección de limosnas y a una cada vez más austera (cuando no pobrísima) celebración, en el mes de junio, de la festividad eucarística. Fue también en el primer lustro del decenio de 1830 cuando las autoridades civiles procedieron a la enajenación de algunos de los bienes de la asociación, entre las medidas adoptadas a fin de afrontar las reparaciones de guerra que les impuso el caudillo federal Facundo Quiroga tras derrotar infligida a las fuerzas unitarias locales. Aún cuando sólo pudo afectarse un raquíto patrimonio (principalmente utensilios de culto cuyo valor apenas alcanzó el importe de \$40), la intervención significó un duro revés en el marco de la crisis general que la afectaba.

⁴⁴⁸ ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856, Inventario de bienes.

Cuadro N° 13*Balances – Gestión Hermenegildo González de Hoyos, 1827-1845*

<i>Autoridad</i>	<i>Periodo</i>	<i>Ingresos</i>	<i>Egresos</i>	<i>Saldos</i>
Camilo González de Hoyos	07/1827 - 06/1828	\$343	\$238	\$105 (+)
	07/1828 - 06/1829	\$335	\$319	\$16 (+)
	07/1829 - 06/1830	\$274	\$293	\$19 (-)
	07/1830 - 06/1831	\$256	\$321	\$65 (-)
	07/1831 - 06/1832	\$288	\$340	\$52 (-)
	07/1832 - 06/1833	-	-	-
	07/1833 - 06/ 1834	\$159	\$358	\$199 (-)
	07/1834 - 06/1835	\$142	\$366	\$244 (-)
	07/1835 - 06/1836	\$140	\$357	\$217 (-)
	07/1836 - 06/1837	\$132	\$330	\$198 (-)
	07/1837 - 06/1838	\$132	\$246	\$114 (-)
	07/1838 - 06/1839	\$113	\$194	\$81 (-)
	07/1839 - 06/ 1840	\$119	\$210	\$91 (-)
	07/1840 - 06/1841	\$121	\$180	\$59 (-)
	07/1841 - 06/ 1842	\$119	\$109	\$10 (+)
	07/1842 - 06/1843	\$170	\$169	\$1 (+)
	07/1843 - 06/ 1844	\$144	\$154	\$10 (-)
07/1844 - 06/1845	\$147	\$164	\$17 (-)	

Nota: (+) Saldos a favor de la hermandad: (-) saldos en contra de la hermandad
Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, 1774-1856.

Durante el transcurso de las décadas siguientes la situación económica de la cofradía no prosperó. Por el contrario, los males que la aquejaban, todavía a principios de 1860, parecían amenazarla de muerte, sin poder siquiera contar con los recursos necesarios celebrar su función principal.⁴⁴⁹ Su estado decadente no era excepcional pues otras también acusaban algunos síntomas de relativa fragilidad, entre ellas la de Nuestra Señora del Carmen con asiento en la Iglesia Matriz que se hallaba al borde de su extinción, y la de San Benito de Palermo del convento seráfico desvalida por el escaso número de sus cofrades.⁴⁵⁰

Para comprender el paulatino proceso de deterioro de estas experiencias asociativas, resulta menester también considerar el impacto que tuvieron (o pudieron tener) diversas medidas que, adoptadas por los sucesivos gobiernos civiles en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, afectaron a los bienes de la iglesia y sus

⁴⁴⁹ AAS. Comunicación del mayordomo y capellán de la cofradía, presbítero Federico Toledo, al Obispo de la Diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, 1864, Carpeta Asociaciones.

⁴⁵⁰ AAS. Carpeta Asociaciones. Informe de cofradías de la ciudad. 1851.

corporaciones, y pretendieron efectuar algunas modificaciones en las prácticas religiosas de su feligresía.

Cuadro N° 14
Balances – Gestión Isabel Ruiz de los Llanos, 1845-1848

<i>Autoridades</i>	<i>Periodo</i>	<i>Ingresos</i>	<i>Egresos</i>	<i>Saldos</i>
Isabel Ruiz de los Llanos	07/1844 – 06/1845	\$147	\$164	\$17 (-)
	07/1845 - 06/ 1846	\$154	\$154	\$0
	07/1846 - 06/ 1847	\$147	\$150	\$3 (-)
	07/1847 - 06/ 1848	\$156	\$144	\$12 (+)

Nota: (+) Saldos a favor de la hermandad: (-) saldos en contra de la hermandad
Fuente: ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, 1774-1856.

Una de ellas fue la instrumentada el 3 de enero de 1815, a través de la cual el Director Supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata dispuso el ingreso en la Tesorería del Estado de “todas las sumas pertenecientes a fábrica de Iglesias y cofradías piadosas que se hallen existentes”.⁴⁵¹ La medida, que respondía a la necesidad de recursos que la guerra revolucionaria demandaba, bien pronto fue ejecutada, en el espacio local, por el Gobernador Martín Miguel de Güemes que ya en el año de 1816 había afectado \$278 pertenecientes a la cofradía de San Benito.⁴⁵²

La enajenación emprendida, no obstante, tuvo efectos limitados pues, por un lado, como ya mencionamos en líneas anteriores, la situación de las mismas era económicamente delicada para aquel entonces; y por otro, porque no fue extensiva a todas ellas. La del Santísimo Sacramento, al menos en el decenio de 1810, no sufrió ningún tipo de intervención civil que afectara su patrimonio, como si sucedió en el de 1830. Cabe aclarar además que no se trató de una empresa llevada a cabo por funcionarios civiles adversarios a este tipo de experiencias asociativas, por el contrario, algunos de los que intervinieron en ella, como el Ministro de Hacienda, Pedro Antonio Ceballos y Pintos, eran cofrades de algunas de estas hermandades.⁴⁵³

Otra medida fue la que en el año de 1831 autorizó al gobierno “provincial a vender y enajenar los bienes raíces y demás pertenecientes a obras pías de toda clase”,⁴⁵⁴ a fin de paliar el crónico déficit de sus arcas fiscales. Por último, debemos

⁴⁵¹ ABHS. Fondo de Gobierno. Carpeta n° 32 A, Febrero de 1815.

⁴⁵² ABHS. Fondo de Gobierno. Carpeta 33, Octubre de 1816.

⁴⁵³ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁴⁵⁴ ABHS. Fondo de Gobierno. Leyes y decretos. Sala de Representantes. 1830-1831. Decreto Enajenación de bienes raíces y obras pías. 1831.

considerar aquellas disposiciones promocionadas desde el fuero civil con el objeto de reformar ciertas prácticas religiosas que, fomentadas por estas asociaciones, ya para aquel entonces se percibían nocivas y peligrosas; como la instrumentada por el Gobernador Vicente Tamayo en el año de 1850 (a la que ya nos referimos), “prácticas enemigas de la industria, de la sana moral, del progreso, de la civilización y de la misma Religión Santa.”⁴⁵⁵

Consideraciones finales

El tránsito del Antiguo Régimen a la Modernidad implicó resolver la cuestión de la redefinición del lugar de las instituciones eclesiásticas en un nuevo orden político de horizontes inciertos aún por aquellos años. La paulatina, pero finalmente certera, transformación de una relación de “simbiosis” a una de “emulsión” que operó entre la esfera civil y la religiosa⁴⁵⁶ contempló además la crisis de algunas de las formas mediante las cuales el catolicismo se imbricaba con la sociedad, es decir, se fundía con las comunidades de antiguo cuño.

No fueron estas, sin embargo, transformaciones radicales, unívocas, ni lineales respecto al orden precedente. Durante largo tiempo convivieron en el escenario salteño, como en otras ciudades, elementos de una piedad barroca con los de una piedad ilustrada.⁴⁵⁷ Incluso el orden político que empezó a gestarse tras la revolución de 1810 encontró algunos de sus fundamentos en antiguos principios y prácticas, resignificados bajo nuevos postulados jurídicos, dotándose así de mayor legitimidad. Y en esta empresa, la religión, sus símbolos y festividades, el mismo clero y su púlpito desempeñaron un papel crucial.⁴⁵⁸

La difusión y propagación de los principios de una “piedad ilustrada”, por su parte, parecieron tener mayor asidero en las élites finicoloniales y posrevolucionarias. Y aún en estos casos, siempre con ciertos matices

Esos hombres no conocen todavía los Pueblos que representan? Su afección a la religión es única, sus costumbres, sus hábitos, sus usos, sus preocupaciones, etc. No temen o advierten que si los nuevos principios e ideas políticas han producido 15 años de guerra, división y

⁴⁵⁵ AAS. Comunicación remitida por el gobernador de la provincia, Vicente Tamayo, al Provisor y Vicario Capitular de la Diócesis. 1850.

⁴⁵⁶ Peire, 2000, pp. 191-199.

⁴⁵⁷ Peire, 2000, pp. 180-184. Chaile, 2011, pp. 197-202.

⁴⁵⁸ Caretta y Marchionni, 2000, pp. 1-25; Barral y Binetti, 2012, pp. 84-85.

desastres porque aún los Pueblos no estaban dispuestos a esta variación, la de los principios Religiosos, no temen repito que pueda renovar las escenas de sangre por que hemos pasado? No advierten que la Religión es la única filosofía de nuestros Pueblos, y que alterada aquella con las nuevas sectas se alteran también las únicas reglas o principios de moral que rigen a nuestras gentes?⁴⁵⁹

Así se pronunciaba Facundo de Zuviría en relación a la ley de tolerancia de culto promulgada en Buenos Aires a fines de 1824. Reconocía la centralidad del catolicismo para el sostenimiento de un nuevo orden, sobre todo, para un escenario sustancialmente diferente al que exhibía la ciudad puerto que, contaba ya para entonces, con un importante contingente de inmigrantes protestantes.⁴⁶⁰ Salta, por el contrario, no fue testigo de un fenómeno similar. La guerra signó la suerte de los primeros años del proyecto político puesto en marcha a partir de 1810; la movilización que ésta propició se reveló posteriormente, ya a partir de 1820, posible caldo de cultivo de nuevos desordenes, de la anarquía reinante durante la hegemonía de Güemes.⁴⁶¹ Pensar la pluralización del campo religioso fue pensar, para algunos miembros de la elite salteña, en un nuevo derramamiento de sangre, un atentado contra la única filosofía válida para “nuestras gentes”.

En este marco, la trayectoria decimonónica de la cofradía del Santísimo Sacramento nos permite comprender algunos aspectos de las relaciones que mediaron entre los diferentes gobiernos independientes y la Iglesia católica en el periodo posrevolucionario. Debemos señalar que la relación entre ambos poderes durante el transcurso de buena parte del siglo XIX estuvo marcada, principalmente, por las urgencias de la coyuntura más que por las directrices de un proyecto acabado. El poder temporal fue, de manera progresiva, desatendiendo sus tradicionales obligaciones para con la que fuera una de las más antiguas e importantes cofradías coloniales. Muy desdibujado quedó, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de 1820, su título de “Patrono” del que hizo gala tiempo atrás.⁴⁶² Sus aportes monetarios para la cofradía sacramental fueron cada vez más escasos; nula su intervención en la dirección de las mismas. Su antiguo protagonismo decayó conforme la asociación perdió su importancia en el seno de la comunidad salteña.

⁴⁵⁹ Carta de Facundo de Zuviría al canónigo Juan Ignacio Gorriti, 20-03-1825 (Caretta y Marchionni, 2000, p. 1).

⁴⁶⁰ Di Stefano, 2009, p. 223.

⁴⁶¹ Caretta y Marchionni, 2000.

⁴⁶² ABHS, Libro de la Cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

El posible reconocer en este proceso general algunos matices. Hacia fines de la década de 1840, los gobiernos federales salteños se preocuparon por ejercer mayores controles sobre algunas de las cofradías, en particular sobre la de Nuestra Señora del Carmen fundada en el convento de Monte Carmelo en el año de 1848. Siguiendo los lineamientos del proyecto de reforma de cofradías implementados por los Borbones a fines del siglo XVIII, las autoridades civiles nombraron delegados suyos encargados de presenciar los capítulos de la referida hermandad. Tal medida formó parte de un conjunto más amplio de políticas orientadas a promover modificaciones en algunas prácticas religiosas, contribuir a la purificación de la “Religión de Estado” y ejercer mayor control sobre el clero local. Amén de esta coyuntura, la documentación disponible sobre las cofradías y hermandades religiosas de la segunda mitad del siglo XIX bien dan cuenta de un cada vez más marcado repliegue del poder temporal en los asuntos de gobierno de tales asociaciones.

La menor intervención de las autoridades civiles en el ámbito cofradiero no significó, debemos señalar también, un desinterés por el culto católico pues éste tuvo un papel clave en el proceso de construcción de un nuevo orden político y su legitimidad, al igual que el clero y su prédica desde el púlpito. Para las autoridades civiles, las fiestas religiosas constituyeron la oportunidad de sancionar y exaltar simbólicamente el nacimiento de una nueva nación

La feliz coincidencia de la fiesta del Corpus con la gran Celebración Argentina, vino a realzar el lucimiento de una y otra ceremonia. Las calles y balcones que giran desde la Catedral hasta la Merced por uno y otro lado, se hallaban suntuosamente vestidos de una variedad de cortinados y banderas formando armonía con las banderolas de los cuerpos de lanceros que se hallaban tendidos en dos alas circunvalando el tránsito de la procesión, retrataban en todas partes aquel contento que renace en los corazones con el recuerdo del amor a la Patria y del goce de los derechos, que el valor de los unos, la generosidad de los otros y los sacrificios de todos nos han consolidado. El Excmo. Gobernador con su cortejo de Coroneles, Oficiales y empleados civiles asistió a la procesión del Santísimo Sacramento, llevando la bandera Nacional. Este culto de veneración a la Religión Santa de Jesucristo no ha sido tampoco, en otras ocasiones, ni mas lucida, ni más respetuosa que al presente. Así ha resplandecido en un solo día el Sol de nuestra Fe Católica y el de nuestra Libertad civil y política. En un día se ha quemado el incienso puro de del honroso culto al Dios de los Cielos y al de el Suelo Sud Americano.⁴⁶³

⁴⁶³ AGN, Comunicaciones de Gobierno, Salta, 25-05-1838, Colección del Dr. Ernesto Celesia, Impresos, 1838-1845.

La crónica transcrita da cuenta de la fiesta del 25 de mayo de 1838 que “felizmente” coincide con la del Corpus, fundiéndose ambas en una misma celebración de “fe” y “libertad civil y política”, dos órdenes distintos pero todavía entrelazados. El balance de ese mismo año de la cofradía del Santísimo Sacramento, llevado a cabo por Camilo González de Hoyos, no registró ningún aporte de parte del Ejecutivo provincial, como si lo hicieron tradicionalmente las autoridades civiles durante el transcurso del periodo colonial. Los \$45 que la hermandad desembolsó para la ocasión se distribuyeron principalmente en el pago de los músicos, costeados por algunas pocas limosnas y los aportes del referido administrador. Así, la cofradía fue perdiendo, para el naciente Estado, las prerrogativas de antaño; aunque no por el fin de su instituto, sino más bien por el declive de su importancia como forma asociativa.

Desde el punto de vista económico, entonces, lejos estuvo la hermandad sacramental de beneficiarse por los aportes de las autoridades civiles. Por el contrario, como pudimos analizar, ésta sufrió la expropiación de algunos de sus pocos bienes ya en la década de 1830. Tal medida no respondió a un específico plan de reformas; las cofradías no parecieron representar ningún obstáculo para la libre circulación de recursos pues casi que no contaban en su haber con los denominados “bienes espiritualizados”. Fueron las urgencias de las arcas provinciales más bien las que, a partir de 1820, marcaron la relación entre el poder temporal y los recursos cofradieros.

Durante la primera mitad del siglo XIX las élites dirigentes se ocuparon por fomentar y promocionar otras experiencias asociativas en detrimento de las cofradías y hermandades religiosas. Entre ellas las asociaciones de beneficencia que parecían adecuarse mejor a los intereses del nuevo proyecto político puesto en marcha. A diferencia de las cofradías coloniales, compuestas por los sectores subalternos de la ciudad, estas nuevas experiencias asociativas se conformaron como espacios particularmente elitistas; instancias asociativas desde las cuales los notables sancionaron diferencias y distancias concretas respecto a los que se encontraban al margen de su selecto círculo.

Para la Iglesia Católica el sostenimiento de la cofradía sacramental le significó un duro desafío. En el periodo comprendido entre 1810 y 1850 una crisis general marcó la existencia de las hermandades religiosas de la ciudad. Creemos que esta situación bien se corresponde con los males propios de una diócesis endeble, sin recursos humanos y materiales para hacer frente a las necesidades de un vasto territorio. En este contexto, las medidas instrumentadas por el clero para hacer frente a una experiencia

asociativa en declive tuvieron nulo efecto. Incluso luego de 1848, tras finalizar el largo periodo de gestión de la familia González de Hoyos, poco pudieron hacer los curas de la iglesia matriz por la recuperación de la hermandad sacramental ya al borde del abismo. No contaban por entonces con los aportes particulares de la referida familia que le había permitido a la corporación cumplir con algunos de sus fines. Tampoco contaba ya, promediando la década de 1860, con las limosnas de sus fieles pues estos, lentamente, habían abandonado sus filas

Hallándose completamente exhausta de recursos la mencionada cofradía de un modo de tal que no puede satisfacer siquiera el valor de la cera que se prepara para la función principal y a tan próximo, además que otros menudos gastos que actualmente se hacen; parece indispensable ocurrir a tocar algunos medios conducentes al caso que desde luego se creen muy oportunos aprovechar el que ahora se presenta en la feria del santuario de Sumalao a donde concurre tanta gente de la campaña en su mayor parte piadosa para los objetos como el que nos proponemos y a donde debo comisionar a una persona de mi confianza que recaude durante los días de la fiesta y la que siguiendo de esa semana se creyese conveniente⁴⁶⁴

1864 fue para la hermandad consagrada al Corpus su año más crítico. Su suerte cambiará radicalmente, no obstante, a partir de la llegada de Buenaventura Rizo Patrón, nuevo obispo de la diócesis de Salta, cuya labor pastoral fue crucial para la recuperación de algunas de las pocas cofradías de origen colonial que todavía sobrevivían en los templos de la ciudad.

En este escenario de mediados del siglo XIX operó una progresiva “clericalización” de la hermandad sacramental que se expresó, entre otros factores, en la concentración del cargo de mayordomo y el de capellán en un miembro del clero; en una mayor sujeción de estos a los designios del obispo de la diócesis; y en la conversión de la asociación en una suerte de junta de fábrica de la iglesia matriz, tal como también se ha observado para otros espacios,⁴⁶⁵ confundiendo incluso sus propios recursos con aquellos destinados al sostenimiento de dicho templo.⁴⁶⁶

Tal proceso, que se verificó de manera general en el conjunto de cofradías religiosas conformadas ya durante la segunda mitad del siglo XIX, puede comprenderse, en el caso específico de la asociación sacramental, como una posible respuesta a las

⁴⁶⁴ AAS, Comunicación del mayordomo y capellán de la cofradía, presbítero Federico Toledo, al Obispo de la Diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, Salta, 1864, Carpeta Asociaciones.

⁴⁶⁵ Serrano, 2003, pp. 350-351.

⁴⁶⁶ AAS, Nota del capellán de la cofradía del Santísimo Sacramento, Gabriel Díaz, al Vicario Capitular de la diócesis, Isidoro Fernández, Salta, 1863, Carpeta Asociaciones.

urgencias coyunturales del momento; la ausencia entre sus filas de los hombres con las credenciales necesarias para asumir su dirección. De hecho, durante el periodo colonial, el clero tomó en sus manos, en diversas oportunidades, dicha prerrogativa, sobre todo cuando las irregularidades de las administraciones seculares lo ameritaron.⁴⁶⁷ Hacia mediados del siglo XIX, en un escenario diferente, fue esta una alternativa definitiva, más que aleatoria, que bien se ajustó a los designios del proyecto de romanización que por entonces tomaba fuerza.⁴⁶⁸

En este sentido es posible reconocer una de las variables del proceso de secularización según la propuesta analítica de Dobbelaere; las transformaciones que experimentó la religión al objeto de adaptarse a las condiciones impuestas por la modernidad. La clericalización a la que nos referimos da cuenta de cambios específicos en las estructuras organizativas de estas asociaciones; cambios que serán recogidos y sancionados por las constituciones de cofradías redactadas en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX y que operaron en procura de la definición de nuevas formas de gobierno y nuevos principios administrativos.

Por otra parte, las transformaciones que se verificaron en la composición social y de género en el seno de la hermandad sacramental pueden leerse como otra de las dimensiones de la secularización propuesta por el referido autor; con la pérdida de referencias religiosas en las conductas individuales y en las prácticas cotidianas de los miembros de una comunidad. La crisis de la hermandad sacramental fue producto de su abandono por parte de algunos miembros de la sociedad local; en líneas generales, del componente masculino de la feligresía; y particularmente, de los hombres de la elite posiblemente impulsados por nuevas formas de religiosidad.

El alejamiento de los hombres da cuenta también de la disminución de la importancia relativa de la hermandad en tanto espacio de poder. La pérdida del decoro de antaño de la fiesta del Corpus implicó la pérdida de una tradicional instancia de construcción ritual del poder social, es decir, la extinción de uno de los objetivos del denominado “consumo de prestigio” o status. Es probable también que el expresado comportamiento masculino de la elite se viera influenciado por la difusión de una moderna crítica religiosa que se ceñía sobre el clero y su indisciplina. Sujetas a las

⁴⁶⁷ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

⁴⁶⁸ Lida, 2007, pp. 43-63.

autoridades eclesiásticas, las cofradías pudieron sufrir los efectos de tales ideas, perdiendo incluso su atracción como espacio de sociabilidad.

Lo expuesto nos permite afirmar que el componente masculino de la elite local, en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, prescindió de los servicios espirituales y simbólicos de la cofradía, o mejor dicho, se los encomendó a las mujeres de sus familias. Por el contrario, este sector social pareció encontrar mayor atractivo en otras experiencias asociativas; sociedades teatrales, educativas y recreativas, desprovistas de la injerencia del clero. Incluso el mismo Tribunal Mercantil fundado en el transcurso de la década 1820⁴⁶⁹ pudo constituir un nuevo espacio de sociabilidad para algunos de los comerciantes más prósperos de la ciudad, entre ellos los descendientes de quienes se desempeñaron como mayordomos de la cofradía sacramental a fines del periodo colonial.

Debemos también ensayar una hipótesis ante la deserción de los hombres de los sectores populares. Para ellos también quizás, las representaciones acerca del “más allá” fueron perdiendo importancia en el transcurso del siglo XIX. Motivo que pudo complementarse con otro; las particularidades de la configuración institucional de la hermandad sacramental que reservó sus cargos directivos sólo para algunos actores sociales. Los sectores populares tuvieron pocas posibilidades de injerir en la dirección de la misma. La gestión de Luis Refojos se presenta así como una excepcionalidad inédita; no como el producto de una política institucional perenne de apertura social, a diferencia de otras cofradías como la de Nuestra Señora del Rosario dirigida desde principios del siglo XIX hasta la década de 1830 por Vicente Barela, negro libre, albañil de oficio; o como la de Nuestra Señora del Carmen que reservó amplios márgenes de participación popular en sus cuadros directivos.⁴⁷⁰

Resulta menester ahora señalar algunas consideraciones respecto al perfil femenino que fue adquiriendo la asociación ya en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX. Fue este un fenómeno paulatino -aunque finalmente definitivo- que debe matizarse a fin de valorarlo en su justa medida pues se produjo en el marco del declive general de la hermandad y de la misma disminución del número de mujeres respecto de los asientos registrados en las postrimerías del siglo XVIII. En este contexto, la preeminencia de las cofradas se comprende, en parte, por la redefinición de las representaciones de género que operó en el transcurso del siglo XIX; proceso por el

⁴⁶⁹ Morillo, 2003, pp. 41-58.

⁴⁷⁰ AAS, Capítulos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1855, Carpeta Asociaciones.

cual, en la división sexual del trabajo social, la figura de la mujer se sujetó al ámbito de lo espiritual, de lo religioso y las actividades inherentes a esta esfera (como los preparativos del culto) a las que se consagraron las cofradías religiosas.

En este mismo terreno espiritual se anclaron las labores femeninas orientadas a la cura del cuerpo y el alma. Hacia fines de la década de 1840 emergió la primera asociación femenina dedicada a la atención del recientemente fundado Hospital del Señor y la Virgen del Milagro, establecimiento dirigido por el clérigo Isidoro Fernández. Sostenemos que el conjunto de estas actividades empezaron a pensarse y concebirse ya en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX como tareas propiamente femeninas legitimando así su traspolación desde el recinto doméstico a los templos y a los establecimientos de moralización y disciplinamiento como los hospitales decimonónicos. Desde estos espacios fue cobrando protagonismo el papel de las mujeres como principales responsables en una economía de salvación,⁴⁷¹ mediante la atención del culto público y el cuidado de los enfermos.

Amén de las motivaciones religiosas que pudieron impulsar estas prácticas, resulta menester considerar que para las mujeres salteñas del temprano siglo XIX, vedadas de participar, de manera general, de otras experiencias asociativas y círculos culturales e intelectuales, la cofradía del Santísimo Sacramento constituyó uno de sus principales espacios de sociabilidad.

Como sostuvimos ya, la preeminencia de las mujeres en las filas de la hermandad sacramental anticipa un fenómeno que se generalizará en la segunda mitad del siglo XIX imprimiéndole al asociacionismo católico salteño un perfil marcadamente femenino. Creemos que este proceso como tal se encuentra estrechamente ligado a la secularización y a la relación entre religión y modernidad por cuanto nos permite observar algunas de las modificaciones que operaron en las prácticas de la feligresía decimonónica y advertir las posibles respuestas ensayadas por la iglesia católica ante dichos cambios.

⁴⁷¹ Fogelman, 2004, pp. 1-26.

CAPÍTULO IV: ENTRE LA CRISTIANDAD COLONIAL Y MODERNIDAD RELIGIOSA

4.1 Nuevos paradigmas asociativos. Salta, primera mitad del siglo XIX

Introducción

La primera mitad del siglo XIX fue testigo de la emergencia de nuevas asociaciones, distintas a las cofradías y hermandades religiosas de origen colonial que por entonces apenas sobrevivían. A diferencia de estas, las experiencias asociativas propiamente decimonónicas que se conformaron en un contexto posrevolucionario funcionaron al margen de la órbita eclesiástica, desprovistas, por lo tanto, en lo que a su dirección y control se refiere, de la injerencia del clero. Dos de ellas consagradas a la defensa de la educación pública, “la Libertad” y la Sociedad de Beneficencia constituyeron las primeras expresiones de un asociacionismo que bien podríamos denominar laico; promovido por un Estado provincial en proceso de conformación dispuesto a asumir funciones otrora desempeñadas, en parte, por el clero, aunque sin desplazarlos de este proyecto.

Junto a ellas las sociedades teatrales dieron también sus primeros pasos en el escenario local de la mano de una elite dirigente que hizo de ellas, y de las obras representadas, un instrumento de crítica pública respecto de lo que consideraban desviaciones y deformaciones de comportamiento de algunos de los principales referentes de la sociedad, entre ellos el clero secular y regular.

En el presente capítulo abordaremos el análisis de tales experiencias asociativas. Nos interesa particularmente dar cuenta de la incipiente configuración de la beneficencia decimonónica; y de la conformación de aquellos espacios desde los cuales se promovió la expresión pública de diversas producciones discursivas que se ciñeron sobre el clero, sus vicios y demás comportamientos considerados impropios de su investidura. Ello a fin de indagar las relaciones que el Estado provincial, en el proceso mismo de su construcción, fraguó y mantuvo con la Iglesia católica y sus pastores.

Partimos de la consideración de que tales experiencias asociativas contribuyeron al avance del poder temporal sobre ciertas prerrogativas antes concentradas en manos de los agentes eclesiásticos y sus instituciones; y que, por ello mismo, el derrotero de estas asociaciones da cuenta del proceso de secularización —e incipiente y temprana

laicización- en el espacio local. En este proyecto político emprendido durante el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, las elites dirigentes no prescindieron de los utilidades del catolicismo, por el contrario, se apropiaron de algunos de sus principios, reformulación mediante, propiciando su secularización, anteponiendo la “felicidad pública” a la “salvación”.⁴⁷²

La escasa documentación disponible en los repositorios locales sólo nos ha permitido reconstruir retazos de las trayectorias de algunas de dichas experiencias asociativas; trayectorias efímeras signadas por la inestabilidad política y civil del contexto en el que se gestaron.⁴⁷³ Por ello nos centraremos específicamente en el análisis de los indicios que nos informan acerca de las relaciones que se fraguaron entre Estado e Iglesia en el seno de dichas instancias asociativas en el periodo de transición de un orden a otro.

En relación a la Sociedad de Beneficencia y la Sociedad la Libertad, el corpus documental trabajado se compone únicamente de sus respectivos reglamentos, de informes parciales sobre la entrega de los denominados “Premios de virtud” y de algunas actas de sesiones celebradas en los últimos años de la década de 1830. Para el análisis de la Sociedad Dramática las fuentes son aún más escuetas, pues solo disponemos de una breve misiva de 1845, dirigida por Gobernador de la provincia, presidente de dicha entidad, al Vicario Capítular de la diócesis, informándole sobre los conflictos suscitados por la ejecución de una pieza teatral. Por ello, en este caso, consideraremos también la referencia de otros episodios que dan cuenta de los usos políticos del teatro y de su contribución a la conformación de una incipiente opinión pública en el espacio local.

El estudio del asociacionismo moderno abordado en el presente capítulo comprende además un apartado dedicado al análisis de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el año de 1848 en el convento de San Bernardo de la ciudad de Salta. Análisis por medio del cual nos proponemos indagar las características que definieron al asociacionismo católico decimonónico. Nos interesa particularmente dar cuenta de las relaciones que la referida hermandad mantuvo con las autoridades civiles y eclesiásticas, de su composición social y de sus nuevos principios de gobierno y administración, aspectos a través de los cuáles se expresó su moderna configuración.

⁴⁷² Lempérière, 2008, p. 15.

⁴⁷³ Mata de López, 2009; Figueroa Solá, 2003.

Creemos, en este caso, que las distancias que separan a esta decimonónica cofradía de las de origen colonial, como la del Santísimo Sacramento, nos permitirá dar cuenta del proceso de secularización en tanto éste también alude al permanente trabajo de recomposición y relocalización de la religión en las sociedades modernas.⁴⁷⁴

Los orígenes de la beneficencia

Promediando la década de 1830 el gobierno provincial de Felipe Heredia emprendió un amplio proyecto educativo mediante el cual se propuso contribuir a la instrucción de los jóvenes, hombres y mujeres “de todas las clases”.⁴⁷⁵ Para ello procedió a la reglamentación del funcionamiento de las escuelas de primeras letras de la provincia y de los talleres o establecimientos dedicados a las artes mecánicas; definió la regularidad y las formas mediante las cuales se llevarían a cabo los exámenes públicos y la entrega de los denominados “Premios de Virtud”;⁴⁷⁶ y auspició la conformación de dos asociaciones, “la Libertad” y la Sociedad de Beneficencia, encargadas de velar por el cumplimiento general de los objetivos de la empresa puesta en marcha.⁴⁷⁷

Por entonces, y según la percepción de las autoridades provinciales, la educación comprendía dos variables; por un lado la instrucción en específicos ramos de conocimiento; por otro, la transmisión de los valores considerados más propicios para el progreso y civilización de la sociedad. En efecto, el proyecto emprendido reposaba en la “ilustración y moralidad” de los futuros ciudadanos de un naciente orden de insignia federal.⁴⁷⁸ Y en tanto tal se concebía como una empresa propia del gobierno civil, que podía delegar en agentes intermediarios, personas e instituciones, pero sobre la que conservaba preeminencia en cuanto principal responsable y garante del orden público.

La formación y modelación de una ciudadanía moderna implicó la redefinición de un programa de instrucción que giró en torno a un nuevo repertorio valorativo centrado principalmente en el patriotismo, en el respeto y obediencia a las autoridades, en el trabajo y la educación como fuentes de felicidad y progreso individual y general, en el desarrollo de un espíritu público y en el rechazo por el ocio y los vicios a él

⁴⁷⁴ Di Stefano, 2011, p. 4.

⁴⁷⁵ Cornejo, 1938, pp. 1-54.

⁴⁷⁶ ABHS, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 25-26, 10-07-1836.

⁴⁷⁷ ABHS, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 18-19, 06-06-1831; fs, 19-20, 18-06-1831.

⁴⁷⁸ ABHS, Alocución Del gobernador de La provincia, Salta, 12-06-1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 20-21.

asociados. En fin, deberes y obligaciones que los miembros de una comunidad debían interiorizar, “más por convicción que por temor al castigo que implicaba su transgresión”.⁴⁷⁹

Como mencionamos ya en líneas anteriores, fueron dos las asociaciones encargadas de llevar a cabo el plan educativo pergeñado por el gobierno de la provincia, establecidas ambas en el año de 1836. Una de ellas, “la Libertad”, conformada por algunos miembros del elenco gobernante y agentes de la administración pública (el Ejecutivo provincial, el Procurador de la ciudad, el Juez de Primera Elección, el Presidente del Tribunal Consular y el Comisario de Educación) y por ciudadanos particulares “distinguidos por su filantropía”.⁴⁸⁰

La composición de la entidad revela también su carácter elitista y la heterogénea profesión de sus miembros. En sus filas predominaban los comerciantes, algunos poseedores de grandes fortunas (como Juan Galo Leguizamón y, Manuel y Victoriano Solá) adscriptos también, la mayoría de ellos, en el Tribunal Consular. Le seguían los abogados y demás juriconsultos, y en menor número, militares, médicos y clérigos.⁴⁸¹

Cabe destacar que solo uno de los miembros de “la Libertad” formó parte, también, de las tradicionales hermandades religiosas de origen colonial. Es el caso de Pedro Antonio Ceballos adscripto a la cofradía del Santísimo Sacramento, una asociación que, como ya analizamos, en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX perdió, como muchas de su clase, parte de su antiguo esplendor. Y en este sentido es posible observar una diferencia notoria respecto a las viejas prácticas asociativas de la elite local que en las postrimerías del periodo colonial había hecho de la referida hermandad uno de sus principales instancias de sociabilidad.

A diferencia, también, de tales espacios y de otros como las terceras órdenes, “la Libertad” constituyó una de las primeras experiencias asociativas laicas en el escenario local, pues no mantuvo ningún tipo de vinculación orgánica respecto a las autoridades eclesiásticas de la diócesis; si, por el contrario, respecto a autoridades civiles, desempeñándose el gobernador de la provincia, por disposición reglamentaria, como su presidente.⁴⁸² Por ello mismo, también, difícilmente pueda ésta considerarse

⁴⁷⁹ Alocución del gobernador de la provincia, Salta, 10-06-1836, ABHS, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 24-25.

⁴⁸⁰ Reglamento de La Sociedad Protectora de La Educación, Salta, 06-07-1836, ABHS, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 18.

⁴⁸¹ Morillo, 2003, pp. 41-58; Gómez Gandarillas, 2003, pp. 75-88.

⁴⁸² ABHS, Reglamento de la Sociedad Protectora de la Educación, Salta, 06-07-1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 18.

como la voluntaria y espontánea expresión asociativa de un sector de la sociedad. Fue más bien parte constitutiva de un proyecto de gobierno y, por lo tanto, sujeto a las directrices superiores, tal como sucediera también en otras ciudades de la naciente república.⁴⁸³

Como entidad consagrada a la promoción de la formación científica y moral de los jóvenes de la provincia, “la Libertad” concentró un amplio abanico de funciones. Así pues, debía proponer al Ejecutivo provincial la creación de nuevos establecimientos educativos; arbitrar los medios para verificarlos; informar sobre las irregularidades y abusos que requerían de reformas en estos espacios; vigilar la enseñanza en artes, ciencias y costumbres; asistir a los exámenes públicos y a la entrega de los Premios de Virtud; ejercer control sobre los maestros y denunciar la poca exactitud de éstos en el desempeño de su cargo, como también el abandono de algunos padres de familia en lo concerniente a la instrucción de sus hijos.⁴⁸⁴

En cumplimiento de alguno de estos puntos, la sociedad adquiría funciones de policía, es decir, de control sobre la población, debiendo, además, consignar algún destino de enseñanza u ocupación a los jóvenes en los que advertía extravío por descuido de sus tutores, curadores o patronos, suspendiendo la autoridad de estos. Podía igualmente privar de la patria potestad a los padres que empleaban a sus hijos en algún objeto que amenazara el orden público, haciéndolos instrumentos de sus vicios y fraudes.⁴⁸⁵

Al tiempo que se encargaba de garantizar las condiciones propicias para la educación de los jóvenes, la sociedad debía contribuir, como ya señalamos, a formarlos en los valores que la construcción de un nuevo orden político exigía de sus ciudadanos. Por ello puso especial énfasis en el fomento del patriotismo de los pupilos a través de diversas medidas. En los establecimientos educativos, debían estos, por ejemplo, trabajar con materiales de lectura que versaban sobre la gesta heroica de la independencia a fin de que tal proceso, fundante del naciente Estado, se perpetuara en su memoria. “La Libertad” dispuso también el necesario aprendizaje de los nuevos

⁴⁸³ Di Stefano, 2002, p. 48. González Bernaldo, 2003, pp. 663-694.

⁴⁸⁴ ABHS, Reglamento de la Sociedad Protectora de la Educación, Salta, 06-07-1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 18.

⁴⁸⁵ ABHS, Reglamento de la Sociedad Protectora de la Educación, Salta, 06-07-1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 8, Documento N° 23, fs, 18.

referentes patrios, el himno nacional, entre ellos, mediante su entonación diaria en las escuelas de primeras letras y en las casas consistoriales de la ciudad.⁴⁸⁶

Estas medidas se correspondían con otros rituales y prácticas afines que los miembros de la asociación, como tales, desplegaban. El mismo nombre “la Libertad” remitía a los procesos que, principiando en 1810, culminaron triunfalmente en 1816 con la declaración de la independencia de las provincias que supieron conformar el Virreinato rioplatense. En clara alusión a este último hito se había llevado a cabo, también, la fundación de la asociación el 9 de julio de 1836.

El patriotismo que tanto propugnaban los miembros de “la Libertad” debía de enseñarse, además, con hechos concretos. Por eso mismo, en diversas celebraciones públicas oficiaban de portadores de los estandartes nacionales cuando estos recorrían las calles de la ciudad;⁴⁸⁷ siendo además los responsables de garantizar la circulación, entre los concurrentes a tales eventos, de piezas de lectura vinculadas a las expediciones libertadoras de principios de la centuria.⁴⁸⁸

La educación de los jóvenes en las máximas evangélicas del catolicismo fue también una de las principales preocupaciones de “la Libertad”. No obstante, la moral cristiana quedó comprendida, en este caso, en un proyecto de mayor envergadura que no desconocía los aportes de ésta, pero que los incorporaba como uno de otros tantos valores que un buen ciudadano debía profesar.

La Sociedad de Beneficencia, por su parte, secundó la labor de “la Libertad”, con similares atribuciones y prerrogativas, aunque abocada específicamente a promover la educación del “bello sexo”. Y sobre este punto versó una de las principales diferencias entre ambas asociaciones. Pues mientras “la Libertad” debía contribuir al desarrollo del “espíritu público” de los ciudadanos de un naciente orden republicano; aquella sólo debía asegurarse que las jóvenes salteñas se convirtieran en garantes del referido espíritu, como futuras madres y esposas (más que como ciudadanas de plenos derechos) pues su guía moral gozaba de la virtud de constituir una enseñanza “indeleble” para su hijos y esposos.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ ABHS, Actas de la Sociedad Protectora de la Educación, La Libertad, Salta, 1836, Fondo de Gobierno, Caja 139, Carpeta 6.

⁴⁸⁷ ABHS, Entrega de los “Premios de Virtud”, Salta, diciembre de 1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta N° 12, Documento N° 9.

⁴⁸⁸ ABHS, Actas de la Sociedad Protectora de la Educación, La Libertad, Salta, 1836, Fondo de Gobierno, Caja 139, Carpeta 6.

⁴⁸⁹ ABHS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia de Salta, Salta, 1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta 8, Documento 23.

La Sociedad de Beneficencia, como su par masculina, fue una experiencia asociativa de carácter elitista compuesta por siete matronas designadas por el Secretario de Gobierno. La presidencia de la entidad recayó en la figura de la esposa del ejecutivo provincial acentuando aun más su dependencia respecto a las autoridades civiles. En este sentido su labor puede considerarse funcional al proceso de definición de la preeminencia del naciente Estado sobre otros poderes, la Iglesia entre ellas, pues esta asociación se conformó como la principal institución reguladora de la educación del “bello sexo”, habilitada por lo tanto para inspeccionar todas las escuelas de niñas de la ciudad y sus alrededores, entre ellas el Colegio de Educandas,⁴⁹⁰ entidad privada con fines “públicos” regentada por mujeres beatas estrechamente ligadas a las autoridades eclesiásticas de la diócesis.⁴⁹¹

Durante sus primeros años de vida, la Sociedad de Beneficencia no mantuvo una ligazón orgánica ni institucional con la Iglesia local, a diferencia de lo que sucederá en la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, mediaron entre ambas partes algunas significativas relaciones. Las damas benefactoras actuaron como verdaderos agentes garantes de la reproducción del catolicismo. Fueron ellas las encargadas de velar por la formación espiritual de las pupilas de los diversos establecimientos educativos que se hallaban bajo su jurisdicción. En cumplimiento de este objetivo debían asegurarse, por ejemplo, que los Preceptores de escuelas (clérigos en su mayoría) enseñaran el catecismo y celebraran los principales rituales cristianos; y que las niñas, aprendieran de ellos, de su ejemplar comportamiento, las máximas de los principios evangélicos.⁴⁹² Las damas de beneficencia debían además oficiar de catequistas explicándoles a las pupilas “los puntos de la doctrina religiosa de manera que lo comprendan”.⁴⁹³

La relación entre ambas partes se reforzó también simbólicamente. La fundación e inauguración de la Sociedad de Beneficencia se llevó a cabo el día de los santos patronos de la ciudad de Salta, un primero de mayo en alusión a San Felipe y Santiago. Día este también en el que anualmente las mujeres de la asociación se daban cita para celebrar sus sesiones ordinarias.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ ABHS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia de Salta, Salta, 1836, Biblioteca Rafael Zambrano, Registro Oficial de Salta, Carpeta 8, Documento 23.

⁴⁹¹ Cohen, 2003.

⁴⁹² AAS, Carpeta Asociaciones, Reglamento para el régimen de las escuelas de esta ciudad, formado por la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1838.

⁴⁹³ AAS, Carpeta Asociaciones, Reglamento para el régimen de las escuelas de esta ciudad, formado por la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1838.

⁴⁹⁴ ABHS, Proyecto de Adición al Reglamento de la Sociedad de Beneficencia de Salta, Salta, 02-05-1838, Biblioteca Rafael Zambrano, Carpeta N° 8, Documento N° 23, Registro Oficial de Salta, Fs. 81-82.

Estos pequeños indicios cobran mayor sentido en el marco de una moderna división sexual del trabajo social que inscribió, de forma progresiva, la labor femenina en un plano más espiritual. Fenómeno que se expresó también en el paulatino proceso de feminización de la religión que, al menos en el plano asociativo, empezó a expresarse con mayor claridad durante la década de 1830. En efecto, ya para entonces algunas de las asociaciones religiosas, como las cofradías y hermandades con asiento en los diversos templos de la ciudad, empezaban a perder el carácter mixto que las había caracterizado en las postrimerías del periodo colonial, deviniendo en espacios asociativos compuestos principalmente por mujeres.

Lo expuesto hasta aquí nos permite aproximarnos al proceso de estructuración de la beneficencia decimonónica de la mano de “la Libertad” y la Sociedad de Beneficencia, dos experiencias constituidas al servicio de un Estado en construcción que de manera progresiva fue asumiendo nuevas funciones de gobierno y definiendo sus áreas de intervención, en algunas sobre las cuales la misma Iglesia católica supo tener preeminencia tiempo atrás. En este proyecto, las élites dirigentes dieron forma a un nuevo repertorio valorativo que contenía al catolicismo pero que también lo excedía.

La beneficencia oficial, promovida, organizada y sostenida por el Estado provincial, se definió, primeramente, como una política de gobierno instrumentada a fin de educar y moralizar a una heterogénea población sobre la que debía impartirse un conjunto de nuevos preceptos civilizatorios, laicos y religiosos. Se fundamentaba, en este sentido, en un principio moderno de utilidad pública (bien común)⁴⁹⁵ que complementaba las tradicionales formas de ayuda social.

En esta empresa, las asociaciones dependientes de la Iglesia (entre ellas las cofradías y hermandades) que supieron brindar ayuda social y caritativa durante el periodo colonial no tuvieron mayor protagonismo, pues la mayoría de ellas experimentó una notable decadencia en el transcurso las primeras décadas del siglo XIX, debiendo reservar la mayor parte de sus escasos recursos para el sostenimiento de un culto público ya desprovisto del lustre de antaño, como analizamos en el capítulo anterior.

Es decir, parte de las antiguas instituciones coloniales que brindaban asistencia a los pobres, menesterosos y demás necesitados de la ciudad, se encontraban, por entonces, en franco declive. Por ello, fue principalmente a través de las dos asociaciones decimonónicas que analizamos, “La Libertad” y La Sociedad de Beneficencia, que las

⁴⁹⁵ Di Stefano 2002, p. 43.

autoridades civiles asumieron las referidas funciones de gobierno, sin la necesaria intervención de los pastores de la Iglesia, propiciando, en simultáneo, la modernización de los tradicionales mecanismos de ayuda social mediante la configuración de un programa de moralización y disciplinamiento cada vez más sistemático.

Rituales de poder

Como empresa de moralización, la beneficencia tuvo su máxima expresión ritual en los denominados Premios de Virtud, evento celebrado anualmente por la Sociedad de Beneficencia el día 26 de mayo y por “la Libertad” el día 10 de julio, con el auspicio y participación de las autoridades civiles. La jornada empezaba, en ambos casos, desde temprano. Los miembros de “la Libertad” buscaban y recogían al Gobernador y Capitán General de la Provincia por Casa de Gobierno para conducirse desde allí, portando la bandera nacional, hacia la Iglesia del convento San Francisco donde finalmente se llevaría a cabo la referida entrega de premios.

Una vez en el lugar, el Ejecutivo se sentaba en el punto “más dominante” de un escenario montado para la ocasión, en el centro de una mesa, presidiendo la celebración en calidad de máxima autoridad local. A su derecha, el vicepresidente de la asociación “la Libertad”; a su izquierda, el secretario. Detrás de ellos, los demás miembros, formando columnas de uno y otro lado, acompañados por las mujeres que conformaban la Sociedad de Beneficencia. Dejando un espacio, les seguían demás autoridades civiles, las fuerzas militares, las máximas jerarquías eclesiásticas y los alumnos de las escuelas públicas y privadas de la ciudad. Un paso más atrás, por último, las sillas para los vecinos concurrentes, principalmente “lo más selectos y decentes”.

Una vez colocados todos en sus respectivos lugares, el himno Nacional marcaba el formal inicio del evento. Luego se realizaba la lectura de las actas de los exámenes realizados días atrás, destacando a los pupilos que mejor calificación habían obtenido. Llamados al escenario, estos recibían, uno a la vez, los premios de la mano de los hombres y mujeres que conformaban “la Libertad” y la Sociedad de Beneficencia, respectivamente.⁴⁹⁶

Las categorías de los premios otorgados eran cuatro; “a la aplicación”; “a la industria”; “a la moral”; y “a la piedad filial”. Todos entregados previa evaluación de las diferentes comisiones integradas por algunos de los miembros de las dos

⁴⁹⁶ ABHS, Reglamento de exámenes y premios, Salta, 12-05-1838, Biblioteca Rafael Zambrano, Carpeta N° 8, Documento N° 23, Registro Oficial de Salta, Fs. 25-26.

asociaciones referidas. El primero (que consistía en libros), generalmente reservado para los hijos de la élite, aquellos que podían acudir a las escuelas de primeras letras y que, por ello mismo, estaban en condiciones de rendir un examen a fin de dar cuenta de su capacidad de lectura, de escritura, de sus conocimientos en gramática latina y/o en ejercicios de cálculo. El segundo (herramientas de trabajo), para los jóvenes artesanos más avezados, formados en talleres y demás establecimientos de trabajo bajo la tutela de un maestro. Era precisamente este último quien lo recibía a nombre de su pupilo, con el compromiso de reintegrárselo cuando contara con la edad suficiente. El premio a la industria se subdividía en cuantas artes u oficios se consideraran dignos de protección, entre ellos, carpintería, talabartería, platería, bordado y costura. El tercero (medallas), a los alumnos de probada religiosidad y buenas costumbres, seleccionados uno por cada escuela y taller que funcionaba en la ciudad, de entre quienes se elegía, al azar, a un único ganador. Y el último (dinero), a los distinguidos por el respeto a sus padres y por sus gestos fraternos; reservado principalmente para los hijos de familias humildes, seleccionados por jueces, párrocos y vecinos de criterios.

Entregados los premios, se entonaba nuevamente el Himno Nacional, pero esta vez para dar por finalizado el evento. A modo de despedida, las autoridades presentes le sugerían a los jóvenes pobres premiados que conservaran sus sentimientos de gratitud para con los decentes ciudadanos y matronas que tanto empeño ponían en la defensa y promoción de su educación. Finalmente la bandera era llevada de regreso hacia Casa de Gobierno en el mismo orden en que había sido conducida al escenario central.

Es posible reconocer en el acto descrito dos grupos claramente diferenciados por las distancias de sus respectivos lugares sociales, cada uno con deberes y prerrogativas diversas. Por una parte, la elite dirigente que mediante la referida puesta en escena imponían un repertorio valorativo ajustado a sus propios intereses. A través de este ritual, también, los notables presentaban públicamente a la virtud que por excelencia se atribuían como propia, “la moralidad” y que, por ello mismo, tenían la obligación de inculcar. Para ellos, sin embargo, no se trataba de transmitir un conjunto de valores superiores a aquellos que no pertenecían a su selecto círculo, sino, por el contrario, sólo el principio de obediencia y respeto a una escala jerárquica de valores que se definía en función de los diferentes grupos que componían la sociedad.⁴⁹⁷ “La festividad civil” constituía también la ocasión propicia para que la elite dirigente (las

⁴⁹⁷ Tenti Fanfani, 1989, pp. 24-25.

damas de la Sociedad de Beneficencia sobre todo) luciera “sus galas, sencillez natural, belleza, hermosura”⁴⁹⁸ y sus disposiciones benéficas, como una forma de ostentar su poder.

La beneficencia moderna se configuró inicialmente, de esta manera, como la insignia de una naciente elite, como una actividad que le correspondía por su superioridad moral, constituyéndose a la postre en una variable de prestigio. La fiesta de la entrega de los Premios de Virtud constituía, además, una instancia ritual en el que el naciente poder civil reafirmaba su poder como máxima autoridad de la provincia y refrendaban su dominio sobre un nuevo ámbito de gobierno; la educación y moralización de la población.

Los sectores populares (es decir todos aquellos habitantes de la ciudad que no pertenecían a la elite) también estaban presentes en la escena. Los pupilos premiados pertenecientes a este grupo representaban las virtudes de la resignación y aceptación de un estado de pobreza y necesidad vivida dignamente, sin protestas ni desmanes.⁴⁹⁹ Un “deber ser” ejemplificador para todos los de su condición. Como tales, por el reconocimiento que recibían, debían mostrarse agradecidos, respetuosos ante los ciudadanos y matronas decentes que, por disposición y mandato moral, se preocupaban por ellos y su formación.

Entre ambas partes mediaba, así, un comercio que garantizaba la reproducción del ordenamiento social. Un intercambio asimétrico entre grupos diferentes, moralmente desiguales, que anclaba su fundamento en una economía de salvación del “más acá” y del “más allá”.

El teatro, escuela de costumbres

El 5 de agosto de 1845 el gobernador de la provincia, Manuel Antonio Saravia, por medio de una breve correspondencia le comunicaba al vicario capitular de la diócesis, Manuel Antonio Marina, que el presbítero Díaz debía abandonar la provincia en un plazo de dos días. El motivo; un agravio directo. Este último se había atrevido a cuestionar públicamente al primer magistrado civil por promover, como presidente de la Sociedad Dramática, la exhibición de una pieza teatral ofensiva para las instituciones monásticas.

⁴⁹⁸ ABHS, Distribución de Premios de Virtud, Salta, diciembre de 1838, Biblioteca Rafael Zambrano, Carpeta N° 12, Documento N° 9, Registro Oficial de Salta, Fs. 7.

⁴⁹⁹ Facciuto, 2003, pp. 188-189.

Según el Ejecutivo se trataba de un delito inaudito pues Díaz obraba con “audacia inconcebible e ignorancia superior”, opinando sobre una obra que desconocía, que no había visto, ni leído; una obra que de ninguna manera atacaba al clero regular al que las autoridades civiles “tanto habían contribuido”. Por tal desacato, el presbítero debía pagar con su exilio, constituyendo éste en un escarmiento ejemplar “para que nadie en la cátedra del espíritu santo vertiera calumnias en vez de verdades y máximas evangélicas”. Saravia sostenía, además, que era ésta una sanción compasiva y que de no ser por la mediación del vicario Marina y por la voluntad del mismo Dios “que ha querido que no sea más que lo determinado”, Díaz tendría que haber recibido una pena mayor.⁵⁰⁰

El documento al que nos referimos es sumamente escueto; no da cuenta del título de la obra que suscitó el conflicto, ni del nombre completo del interpelado presbítero del que sólo conocemos su apellido. Sin embargo, en tanto indicio, nos permite aproximarnos al universo del teatro local, sus usos políticos y a su relación con el asociacionismo moderno. En primer lugar nos interesa remarcar la existencia de una Sociedad Dramática, tal como las que por aquellos años surgieron en la vecina ciudad de Jujuy⁵⁰¹ y en otras ciudades rioplatenses, fenómeno relacionado a la construcción de un orden político-cultural moderno.⁵⁰²

En segundo, al igual que las asociaciones a las que nos referimos en el apartado anterior, esta nueva experiencia asociativa mantuvo una estrecha dependencia con las autoridades civiles, sobre todo con el gobernador de la provincia que desempeñó su dirección, tal como lo hiciera también en “la Libertad”. Al igual que aquellas, además, constituyó una instancia laica de sociabilidad con fines específicamente seculares y sin vinculación orgánica con la Iglesia local. Como tal, la Sociedad Dramática sólo se encargó de fomentar el teatro mediante la selección y representación de diversas obras, entre ellas, de aquellas que incluso podían resultar ofensivas a los ojos del clero.

En tercer lugar, que para entonces en Salta, como sucediera también en otros espacios, el teatro constituyó uno de los principales canales de expresión de la crítica

⁵⁰⁰ AAS, Comunicación del Gobernador de la Provincia, Manuel Antonio Marina, al Vicario Capitular de la Diócesis de Salta, Antonio Marina, Salta, 05-08-1845, Carpeta Obispado de Salta.

⁵⁰¹ Medina, 2016, pp. 335-371.

⁵⁰² Di Stefano, 2002, pp. 52-53.

religiosa durante la primera mitad del siglo XIX;⁵⁰³ crítica que, retomando algunas premisas ilustradas,⁵⁰⁴ se ciñó, con preferencia, sobre el clero regular.⁵⁰⁵

Por último cabe destacar el papel desempeñado por el Ejecutivo provincial en tanto garante del buen comportamiento del clero local, capaz de castigar con el exilio a aquellos que no se ajustaran a sus directrices de gobierno y a las relaciones de poder que reafirmaban la supremacía de la jurisdicción secular sobre la espiritual. En este sentido también se comprende la expresión de Saravia autoproclamándose intérprete directo de la voluntad divina, con la potestad de distinguir las verdaderas enseñanzas de aquellas perniciosas que se pronunciaban desde el pulpito.

A pesar de la sanción de un “castigo ejemplar” de parte del gobernador de la provincia, no sería ésta la última vez que el Vicario Marina haría frente a un conflicto originado por el contenido de una obra teatral.

Apenas dos años después, en 1847, se suscitaban nuevas tensiones entre las máximas autoridades civiles y eclesiásticas por la representación de “La Nona Sangrienta” (La monja sangrienta), melodrama francés de cinco actos compuesto por Anicet Bourgeois y J. Mallian. La misma, como sucediera también en otros espacios,⁵⁰⁶ llamó la atención del clero, entre ellos del referido Marina quien, antes de su estreno en los escenarios locales, le solicitó al gobernador de la provincia suspendiera su ejecución por considerarla altamente ofensiva a la religión y “poner en ridículo a las monjas y a otras personas más del fuero eclesiástico”.⁵⁰⁷ Ante las quejas del vicario, el por entonces gobernador interino Tomás Arias, “cumpliendo con el más sagrado de sus deberes que es proteger y defender la religión del Estado”, ordenó la postergación de la presentación de la obra y la inmediata conformación de una comisión censora para que la examinara y determinara finalmente si su exhibición en el teatro sería perniciosa para la moral pública.

Como puede observarse, es nuevamente la disciplina de los monasterios, de los claustros (como en el episodio anteriormente descripto) el blanco de las críticas religiosas que se expresaban desde el teatro. En este caso, sin embargo, no fue el mismo gobernador el promotor de una obra considerada ofensiva para la Iglesia, sino una compañía teatral que pretendía expresarse respondiendo a sus propios intereses, que

⁵⁰³ Di Stefano, 2010, pp. 99-108.

⁵⁰⁴ Di Stefano, 2007, pp. 183-227

⁵⁰⁵ Di Stefano, 2010, pp. 135-136.

⁵⁰⁶ Valera, 2011; Praderas 2006; Paolini, 2014, pp. 1259-1260.

⁵⁰⁷ AAS, Comunicación del Gobernador de la Provincia, Tomás Arias, al Vicario Capitular de la Diócesis de Salta, Antonio Marina, Salta, 02-06-1847, Carpeta Obispado de Salta.

actuaba, por lo tanto, de forma independiente a los poderes públicos. Fenómeno que podría dar cuenta de los inicios del proceso de conformación de una incipiente esfera pública, como instancia de control y de crítica pública, por la que ya circulaban discursos que cuestionaban al clero regular y la vida monástica.

En efecto, “La nona sangrienta”, una obra de estilo gótico inspirada en la novela inglesa “The monk” (El monje) de Matthew Gregory Lewis,⁵⁰⁸ denunciaba los vicios, la hipocresía y las desviadas conductas sexuales que corrompían a las monjas y religiosos de los conventos y claustros, en un escenario abarrotado de personajes y adminículos grotescos;

Catacumbas, venenos, espectros, fantasmas, el desconocido, la visión, las calaveras, el hilo, la antorcha, la polvareda, las llamas, la víctima, los gitanos, el puñal, la muerte, el lecho nupcial, lo horroroso hasta no más, la desesperación, la fatalidad, todos los elementos, accidentes e incidentes que acompañan al drama de nuestros días⁵⁰⁹

Como lo había señalado Sarmiento, desde Chile, en su crítica teatral publicada en el diario el Mercurio en 1841, lo grotesco y lo irracional de la pieza en cuestión tenían la función de conmover, de perturbar al espectador y de inculcar en él, por contraste, una moral que se deslindaba en abierta oposición al caos presentado, haciendo visible lo condenable.⁵¹⁰

El veredicto de la comisión censora, conformada según las órdenes del gobernador Tomás Arias, se fundamentaba en similares premisas. Según ésta, los vicios del clero, de los que daba cuenta en la obra, se representaban a fin de reprobarnos, de generar en el público un profundo pesar por su explícita exhibición, obligándolos a los que en escena eran interpelados “al cumplimiento exacto de los altos deberes que le imponen la moral y la religión”. Agregaba además que por esa misma función pedagógica, la pieza contribuía a la ilustración y al progreso de la sociedad. Por lo tanto, lejos estaba “de afectar la pureza del dogma y de ofender los principios de la religión del Estado”.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Paolini, 2014, p. 1262.

⁵⁰⁹ Sarmiento, La Nona Sangrienta, Diario el Mercurio, 29 de agosto de 1841, Obras Completas, Tomo I, Artículos Críticos y Literarios, 1841-1842, pp. 107-111.

⁵¹⁰ Paolini, 2014, p. 1258.

⁵¹¹ AAS, Informe elaborado por la comisión censora designada por el gobernador de la provincia, Tomás Arias, Salta, 03-06-1847, Carpeta Obispado de Salta.

El teatro venía así a convertirse, tal como se postulaba por entonces, en una escuela de costumbres⁵¹² en tanto instancia pública consagrada a la crítica de “los licenciosos y criminales abusos de todos los estados y profesiones de la que ninguna clase o jerarquía de la sociedad podía concebirse exenta”.⁵¹³ El clero, por lo tanto, no gozaba de ningún privilegio en este sentido. Por el contrario, cargaba con mayores obligaciones pues suya era principalmente la misión de instruir moral y espiritualmente a su feligresía.⁵¹⁴

Tras evaluar el diagnóstico elaborado por la comisión censora Tomás Arias se comunicó inmediatamente con el vicario capitular Marina, a fin de informarle su decisión de autorizar la representación de la obra, reproduciendo parte de los argumentos arriba esbozados y aduciendo que “La nona sangrienta” había sido ya exhibida en la mayor parte de los países católicos.⁵¹⁵

No sabemos nada más acerca del curso posterior de dicho conflicto. Es probable que, como lo ordenara el gobernador de la provincia, finalmente la obra se representara en los escenarios locales. Sin embargo, en éste como en el anterior caso analizado, lo interesante es reseñar los indicios que se nos revelan y que dan cuenta de, quizás, algunas de las primeras críticas religiosas que se expresaron en el espacio local de la mano de asociaciones específicamente decimonónicas que, impulsadas por las autoridades civiles y/o por una incipiente sociedad civil, coincidían en ceñirse sobre los excesos del clero secular.

4.2 La cofradía Nuestra Señora del Carmen del Convento de San Bernardo. Segunda mitad del siglo XIX

Como analizamos en el apartado anterior, durante la década de 1840 los gobiernos federales salteños instrumentaron diversas políticas orientadas a redefinir la relación entre el naciente Estado provincial y la Iglesia católica. Las autoridades civiles hicieron constante hincapié en la necesidad de convertir “la cátedra del Espíritu Santo” en una instancia de “formación de los argentinos como cristianos y ciudadanos”.⁵¹⁶ Se

⁵¹² Di Stefano, 2010, p. 104.

⁵¹³ AAS, Informe elaborado por la comisión censora designada por el gobernador de la provincia, Tomás Arias, 03-06-1847, Carpeta Obispado de Salta.

⁵¹⁴ ABHS, Correspondencia interna, Libro Copiador, 26 de febrero-6 de diciembre de 1845, 03-04-1845.

⁵¹⁵ AAS, Comunicación remitida por el gobernador de la provincia, Tomás Arias, el Vicario Capitular de la Diócesis de Salta, 04-06-1847, Carpeta Obispado de Salta.

⁵¹⁶ ABHS, Carta del Gobernador de la Provincia de Salta al Vicario Capitular de la diócesis de Salta, Salta, 03-04-1845.

esforzaron también en sacralizar el orden federal mediante símbolos y fiestas religiosas; y por impulsar la formación de una esfera pública que contemplara la crítica religiosa y el enjuiciamiento del clero.⁵¹⁷

Hacia fines del referido decenio intentaron además dar fuerza y poner en vigencia diversas políticas tendientes a gravar los legados y herencias reservados a fines espirituales y piadosos, exentos por lo tanto hasta entonces, de su contribución al fisco.⁵¹⁸ En simultáneo, procedieron a la supresión del Convento de Nuestra Señora de la Merced para poner allí en marcha el denominado Colegio de la Independencia.⁵¹⁹ Este proyecto general, amén de algunos entredichos, no pareció generar demasiados inconvenientes entre ambos poderes. De hecho, algunos religiosos participaron del mismo apoyando la premisa de proteger la “Religión de Estado”⁵²⁰ enarbolada por el federalismo salteño.

No todas fueron, sin embargo, políticas incómodas para el clero de la diócesis. Al tiempo que el Estado avanzaba sobre bienes eclesiásticos y hacía del catolicismo una insignia política contra el bando unitario, le concedía a los pastores de la iglesia amplias atribuciones en la atención de los enfermos de la ciudad y en la administración del recientemente fundado Hospital del Señor y la Virgen del Milagro.

En este escenario, también, el Ejecutivo provincial, atendiendo a las demandas del clero, se ocupó de apoyar y garantizar el establecimiento, en las afueras de la ciudad, del Monasterio “Nuevo Carmelo de San Bernardo” en el año de 1844, cediendo para ello el inmueble que fuera propiedad de la orden de los Betlemitas y autorizando el traslado, de Córdoba a Salta, de las religiosas que se encargarían de la atención del referido convento. Según el acuerdo celebrado por las autoridades civiles y religiosas, el recientemente fundado establecimiento quedaba sujeto al Ordinario o Prelado Eclesiástico de la diócesis, bajo el amparo del Gobernador de la provincia y en manos del presbítero Isidoro Fernández en calidad de “Capellán y Director inmediato”.⁵²¹

⁵¹⁷ AAS, Carta del Gobernador de la Provincia de Salta al Vicario Capitular de la diócesis de Salta, Salta, 0-06-1847, Carpeta Obispos.

⁵¹⁸ ABHS, Nota del Poder Ejecutivo a la Legislatura provincial, Salta, 29-04-1848, Fondo de Gobierno, Correspondencia Oficial, Carpeta N° 350.

⁵¹⁹ ABHS, Expropiación del Convento de Nuestra Señora de la Merced, Salta, 28-06-1847, Fondo de Gobierno, Correspondencia Oficial, octubre de 1847 a octubre de 1848.

⁵²⁰ AAS, Carta del Gobernador de la Provincia de Salta al Vicario Capitular de la diócesis de Salta, Salta, 03-06-1847, Carpeta Obispos.

⁵²¹ AAS, Nota de Vicario Capitular de la diócesis al presbítero Isidoro Fernández, julio de 1846, Carpeta Congregaciones religiosas.

Ya en el año de 1848, Fernández, contando nuevamente con la anuencia del gobernador de la provincia, impulsó la creación de una cofradía consagrada al culto de Nuestra Señora del Carmen. Fue esta, según los registros de los que disponemos, la primera hermandad fundada en el transcurso del siglo XIX. Su puesta en marcha, cabe destacar, generó algunos conflictos pues desde principios del siglo XVIII existía en la iglesia matriz una hermandad religiosa dedicada a la celebración de la misma advocación mariana. A pesar de la competencia que entre ellas se generó,⁵²² ambas funcionaron simultánea y paralelamente hasta fines del decenio de 1890. La primera administrada por las máximas autoridades del convento de Monte Carmelo; la segunda por el clero secular. Ambas sujetas estrictamente a la jurisdicción de los sucesivos obispos de la diócesis de Salta.

La recientemente creada asociación venía a renovar un alicaído y diezmado cuadro cofradiero nutrido hasta entonces, tan sólo, por algunas de las pocas hermandades coloniales que habían logrado sobrevivir a los cambios que acompañaron la transición del siglo XVIII al XIX. De hecho, este último fue, en el espacio salteño, un periodo caracterizado por el declive general de las cofradías y hermandades religiosas afectadas por diversas causas, entre ellas; por un contexto signado por las turbulencias y desordenes de la guerra revolucionaria; por el avance de las autoridades civiles sobre algunos bienes y recursos cofradieros; y, sobre todo, por las modificaciones que se produjeron en las sensibilidades y prácticas religiosas de la feligresía local.

El interés por el análisis de la decimonónica cofradía de Nuestra Señora del Carmen reside entonces en esta misma particularidad, pues se trata de una institución que se constituyó en el marco del paulatino proceso de desestructuración del denominado régimen de cristiandad y de la configuración de una naciente modernidad religiosa⁵²³. Centraremos principalmente nuestra atención en los lineamientos institucionales que rigieron su funcionamiento entre mediados y el último cuarto del siglo XIX, en su imbricación y relación con la sociedad local y sus autoridades civiles y eclesiásticas. Tales variables nos permitirán dar cuenta de las distancias que mediaron entre esta hermandad y las de origen colonial que todavía existían en los diversos templos de la ciudad. Su particular configuración es representativa, también, de las formas y modelos que adquirirán las cofradías religiosas revitalizadas a partir de la década de 1860 de la mano de un nuevo y nutrido laicado católico.

⁵²² AAS, Visita Pastoral a los libros de cofradías, Salta, Febrero de 1851, Carpeta Asociaciones.

⁵²³ Di Stefano, 2011.

Retomaremos en nuestro análisis los supuestos esgrimidos en algunos estudios centrados en el análisis de las cofradías coloniales rioplatenses que bien describen los elementos de una nueva racionalidad moderna e ilustrada que se expresó en las rutinas celebratorias y en los procedimientos administrativos, organizativos y gubernamentales de estas asociaciones hacia el último cuarto del siglo XVIII y principios del XIX; racionalidad manifiesta nítidamente en sus constituciones, en la redacción de las mismas, en la estructuración de sus normas y en la definición de sus contenidos y disposiciones.⁵²⁴ Un aporte fundamental, cabe destacar, lo constituye el trabajo de Ana María Martínez de Sánchez acerca de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen con asiento en el monasterio de San José de Carmelitas Descalzas de Córdoba. Su pormenorizado análisis de la trayectoria colonial de esta hermandad bien da cuenta de su origen, de su composición, disposiciones constitucionales, sistema de cargos y de los servicios materiales y espirituales que la misma brindaba a sus cofrades.⁵²⁵ Variables estas que, de alguna manera, también intentamos abordar para un escenario y periodo distintos.

Antes de adentrarnos en nuestro análisis, resulta menester esbozar algunas precisiones conceptuales. Primero, sostenemos que la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, tal como se conformó en la ciudad de Salta hacia fines de la década de 1840 (retomando buena parte de los principios institucionales que supieron regir formalmente a las hermandades consagradas a esta advocación, ligadas a la orden de los Carmelitas Descalzos durante el periodo colonial) pareció adaptarse mejor a algunos de los lineamientos exigidos por el plan de reformas de cofradías instrumentado por los magistrados ilustrados de los borbones y a las exigencias de los gobiernos independientes que se hicieron eco de tales postulados. Segundo, las características que se desprenden del estudio de caso de la referida hermandad no constituyen una excepcionalidad en el entramado asociativo católico decimonónico. Por el contrario, y en esto radica la potencialidad del análisis propuesto, los estatutos de la cofradía mariana reúnen y condensan buena parte de los principios de gobierno y administración que se generalizarán durante la segunda mitad del siglo XIX, periodo de revitalización del fenómeno cofradiero en la ciudad de Salta.

La documentación de la que disponemos es considerablemente escasa. Contamos tan sólo con los estatutos de la cofradía redactados en 1848 y los registros de

⁵²⁴ González, 2009.

⁵²⁵ Martínez de Sánchez, 2000.

algunas posteriores reformulaciones; con sus capítulos anuales correspondientes al periodo comprendido entre 1848 y 1855; algunos detalles de sus recursos e inventarios de bienes; y con diversos informes de sus autoridades y disposiciones contenidas en visitas pastorales de los obispos de la diócesis. Aunque escueta, las fuentes disponibles son considerablemente ilustrativas de las relaciones que se fraguaron, a través de las asociaciones de este tipo, entre Estado e Iglesia; y de la capacidad de adaptación de las instituciones eclesíásticas a los nuevos tiempos. La cofradía de Nuestra Señora del Carmen, tal y cómo se conformó, vino a confirmar las modificaciones que por entonces se vislumbraban en las filas de las hermandades de origen colonial que todavía funcionaban en los diversos templos de la ciudad. Nacía así para brindar consuelo material y espiritual a los miembros de los sectores populares los que, vedados de formar parte de las modernas asociaciones que se conformaron en la ciudad, hicieron de las cofradías religiosas una de sus principales instancias asociativas durante la mayor parte del siglo XIX.

Orígenes, jurisdicciones y autoridades

En septiembre de 1848, Isidoro Fernández, “Capellán y Director” del recientemente creado convento de monjas carmelas de San Bernardo, impulsó la fundación y arreglo de una cofradía consagrada a la Virgen del Carmen. El proyecto se puso en marcha en respuesta a la negativa de algunos miembros del cabildo eclesiástico de trasladar la ya existente hermandad homónima (con asiento en la Iglesia matriz de la ciudad) hacia el referido monasterio. Fue por ello que Fernández optó por el establecimiento de una nueva asociación, empresa fundamentada en los derechos y privilegios que diversas bulas pontificias habían concedido a la orden de los carmelitas.⁵²⁶ En este sentido la institución de la referida cofradía puede comprenderse como parte del proceso de consolidación del convento y su religioso personal en el espacio local, un instrumento de proyección social⁵²⁷ tras haber transcurrido unos pocos años de su establecimiento.

Para cumplir con su cometido Fernández satisfizo todas las exigencias formales. Elaboró, primeramente, las constituciones reglamentarias de la hermandad, sometiéndolas al examen del Provisor y Gobernador del Obispado. Reconocía, así, la

⁵²⁶ AAS, Informe de traslado de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 15-05-1846, Carpeta Asociaciones.

⁵²⁷ Vilar y Vilar, 2012, p. 381.

suprema autoridad de este último en la materia y cumplía con un requerimiento cuya inobservancia supo generar numerosos inconvenientes de jurisdicción entre religiosos regulares y seculares.⁵²⁸ Cumplido con este paso y habiendo obtenido la conformidad del Ordinario, el capellán remitió estas mismas constituciones al gobernador de la provincia, José Manuel Saravia, pues de él dependía, en última instancia y según las leyes vigentes, su definitiva aprobación.⁵²⁹

Sancionados los estatutos a fines de septiembre de 1848, la cofradía se encontraba ya en condiciones de empezar a funcionar y de celebrar sus capítulos. El primero de ellos se llevó a cabo en diciembre de dicho año, quedando así formalmente inaugurada la hermandad. En estas juntas celebradas anualmente se decidían los destinos de la asociación, se dirimían las cuestiones vinculadas a sus recursos y gastos, y principalmente, se realizaban las elecciones de los oficiales sobre los que recaería la responsabilidad de conducirla. Los miembros de la hermandad que gozaban de la potestad de participar en estas reuniones eran convocados por los cofrades que recorrían las calles de la ciudad pregonando el evento o, en su defecto, por el toque de las campanas de la iglesia del convento, siempre con la autorización del gobernador de la provincia y del provisor del obispado.

Reunidos ya en el monasterio, los asistentes se organizaban siguiendo un estricto orden de preeminencia que bien ilustra la distribución y las relaciones de poder fraguadas en el seno de la institución. Presidiendo el acto, la máxima autoridad eclesiástica, el Provisor del obispado; a su derecha, un Juez civil encargado de refrendar la junta como representante del Ejecutivo provincial; a su izquierda el Hermano Mayor, cabeza principal de la hermandad; enseguida los demás empleados sobre los que recaía la responsabilidad de velar por la solemnidad del culto de la Virgen.

Como puede observarse, en ambas instancias, en la sanción de las constituciones reglamentarias y en los capítulos anuales de la cofradía, intervinieron las autoridades de la provincia. Primero, el mismo gobernador, autorizando la fundación de una asociación religiosa dedicada a la celebración de la Virgen del Carmen. En este sentido, el procedimiento era similar al que se ejecutaba durante el periodo colonial; aquel que hacía de tales actos una cuestión correspondiente a la jurisdicción civil y a la

⁵²⁸ Aguirre Salvador 2012, pp. 91-93; Bazarte Martínez y García Aylluardo, 2001, p. 31.

⁵²⁹ AAS, Comunicación del Isidoro Fernández al gobernador de la provincia, Salta, 20-09-1848, Carpeta Asociaciones.

eclesiástica⁵³⁰. Segundo, un delegado del Ejecutivo actuaba en calidad de Juez con voz y voto para expresar su parecer respecto al funcionamiento de la hermandad, tal como también lo ordenaban, tiempo atrás, las disposiciones de la Corona española. Eran éstos, entonces, viejos instrumentos de control de los que ya había hecho uso el poder civil en diversas oportunidades, sobre todo hacia fines del siglo XVIII cuando los borbones pretendieron ampliar y redefinir los alcances de su jurisdicción y reafirmar su autoridad ante el poder espiritual en el seno de estas corporaciones⁵³¹.

Estas intervenciones bien pudieron fundamentarse, también, en la necesidad que manifestaron los gobiernos federales salteños de expedirse en cuestiones religiosas, en especial en todo aquello relacionado con la pureza de las máximas evangélicas de la denominada “Religión de Estado” y con el buen comportamiento del clero que, al frente de estas asociaciones, gozaba de una instancia propicia para dirigir “la conciencia de su feligresía”.⁵³² Cabe relativizar, sin embargo, la naturaleza de tales injerencias, pues los jueces civiles que en representación del Ejecutivo provincial actuaron en los capítulos anuales de la cofradía, fueron también cofrades devotos de la Virgen. Es decir, miembros de una comunidad a la que debían contribuir y al mismo tiempo controlar en representación de un poder externo.

El clero, por su parte, también se aseguró su cuota de control. En efecto, como institución orientada a la celebración del culto público, la actividad de la cofradía se sujetó al capellán del convento y, a través de él, a las máximas autoridades de la diócesis, como bien lo demuestra el orden de preeminencia que debía observarse en los capítulos anuales.

El capellán concentró en sus manos un amplio abanico de funciones en calidad de director espiritual de los hermanos cofrades. Designado por el vicario capitular, debía instruirlos en las obligaciones que estos tenían como miembros de la asociación; exhortarlos frecuentemente para el mejor comportamiento cristiano; e inspirarle un espíritu de cuerpo y unión para garantizar el progreso de la institución. Fue además el encargado de presidir los actos de la comunidad, de ejecutar los ejercicios espirituales, dar la absolución plenaria a los enfermos en la hora de su muerte y confesar a los hermanos los días de comunión de regla.⁵³³

⁵³⁰ Martínez de Sánchez, 2006, p. 88.

⁵³¹ Carbajal López 2012.

⁵³² ABHS, Nota del Gobernador de la provincia al provisor del obispado, Salta, 07-02-1855, Fondo de Gobierno, Libro copiado N° 123, Correspondencia general.

⁵³³ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

Por encima del capellán se encontraba un Hermano Mayor, cargo también reservado, de forma exclusiva, para los miembros del clero. Era éste la cabeza principal de la hermandad, responsable de coordinar la labor de los demás empleados y de custodiar los recursos cofradieros. Como tal, en las juntas anuales secundaba al Vicario Provisor de la diócesis, compartiendo la misma jerarquía que el Juez Civil.

Poder terrenal y espiritual convergían, así, en el seno de la cofradía. El primero representado por el gobernador -y sus delegados- en tanto máxima autoridad de la provincia sobre la que recaía el deber de velar por el orden público y «la Religión Santa»; el segundo, en procura del culto público, la salvación de las almas de los devotos de la Virgen y la provisión de los servicios que garantizaban una buena muerte. Las injerencias de uno y otro poder eran, sin embargo, diferentes. La cofradía mantuvo una dependencia formal respecto a las autoridades civiles; y una dependencia orgánica para con la Iglesia. Es por ello mismo que el clero conservó los más importantes espacios y cargos de poder en el seno de la hermandad.

Esta particular configuración institucional, cabe destacar, sólo se sostuvo hasta fines del decenio de 1860. Durante los años siguientes, la del Carmen, como el resto de las cofradías salteñas, experimentó un progresivo proceso de clericalización, es decir de sujeción a la jurisdicción del obispo de la diócesis y sus delegados en detrimento de su relación con las autoridades civiles.

Disposiciones de ingreso y membrecía

La del Carmen fue una cofradía abierta. No exigió a sus fieles ningún requisito de clase ni particular distinción. Podían integrarla hombres y mujeres de las más diversas edades y sectores sociales. Y así lo hicieron, aún cuando debemos señalar que sus filas se conformaron de forma casi exclusiva por los miembros de los grupos subalternos de la ciudad.

Quienes deseaban ingresar a la hermandad debían pagar el estipendio de cuatro reales, y a partir de entonces, ya como socios y de forma anual, otros cuatro reales más en concepto de luminaria. El pago de dicho estipendio les permitía a sus devotos gozar de bienes materiales y espirituales. Entre los primeros, velas, féretros, cera y “demás anexos”; entre los segundos, numerosas gracias e indulgencias, misas y rezos.⁵³⁴

⁵³⁴ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

La referida cuota de ingreso era, por entonces, notoriamente modesta si consideramos tales entregas; mucho más de lo que brindaba, por ejemplo, la cofradía del Santísimo Sacramento con asiento en la Iglesia Matriz de la ciudad que se limitaba a costear, por un importe considerablemente mayor (cuatro pesos), tan sólo el servicio de unas misas por las almas de sus cofrades.⁵³⁵

Por ello podemos considerar que la del Carmen, en tanto “cofradía de retribución” cumplió, en cierta forma, con el principio de “utilidad pública” esgrimido tiempo atrás por el pensamiento ilustrado⁵³⁶. Utilidad, sobre todo, en beneficio de aquellos sectores que, de otra forma, difícilmente podían contar con los recursos materiales necesarios para asegurarse una “buena muerte”.⁵³⁷ Es probable que justamente esta condición le haya valido el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas locales en el marco de la redefinición de las relaciones que por entonces operaba entre Estado e Iglesia y del declive general de este particular tipo de experiencia asociativa.

No todos los socios gozaban de idénticas prerrogativas. Los devotos de la Virgen podían optar por registrarse en la asociación de dos maneras distintas. Como “hermanos”, es decir, en tanto miembros con plenos derechos y obligaciones; involucrados, por ello mismo, en cada una de las actividades que estipulaba la hermandad y con la posibilidad de formar parte de sus cuadros directivos. Y como “cofrades”, asentados tan sólo a fin de beneficiarse de las gracias e indulgencias que la institución ofrecía.⁵³⁸

Tales disposiciones parecieron bregar por una suerte economización de las prácticas de la feligresía local. En efecto, la distinción de tipos de miembros y socios contemplaba la ampliación de las posibilidades de adscripción de los habitantes de la ciudad según sus voluntades, recursos y devoción. La cofradía, por su parte, podía asegurarse no sólo los aportes de los fieles más comprometidos con el culto y las

⁵³⁵ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁵³⁶ Lempérière, 2008, p. 13; Carbajal López 2012, p. 32.

⁵³⁷ La noción de «buena muerte» refiere a uno de los objetivos de la denominada «economía de salvación» entendida ésta como un proyecto que contemplaba la relación y articulación de un cumulo de prácticas devotas y piadosas con el imaginario católico; un proyecto impulsado por una específica sensibilidad religiosa en la que se destacaba los sentimientos de miedo, culpa y angustia, combinados con el cálculo, la estrategia, la ambigüedad y la incertidumbre (Fogelman, 2004, p. 17). El buen morir cristiano alude a la condiciones materiales y espirituales que aspiraban a satisfacer los devotos en la antesala de su muerte a fin de poner a su alma “en la carrera de salvación” (Casey, 2001).

⁵³⁸ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

prácticas que propiciaba, sino también los de aquellos que optaban por menores niveles de participación, retribuyéndoles a cada cual según sus contribuciones.

Tales medidas constitucionales podían contribuir también a la múltiple adscripción asociativa de los fieles sin gravar, de manera indistinta, sus economías. Preocupación ésta que constituyó uno de los tantos puntos de la reforma dieciochesca de las cofradías religiosas en complemento con la crítica que los magistrados borbones esbozaron respecto al despilfarro y excesos de las fiestas cofradieras que, más que contribuir a la celebración de sus santos referentes, operaban en detrimento de la pureza del cristianismo y “la utilidad pública”.⁵³⁹

Las autoridades salteñas decimonónicas se hicieron eco de tales consideraciones manifestando a principios de 1850 su interés por la regulación del “elevado número de fiestas religiosas entresemana” que atentaban contra “la industria y el progreso”.⁵⁴⁰ Política, ésta última, a la vez vinculadas con una creciente preocupación del gobierno por la regulación de la sociabilidad, formal e informal, de los sectores populares⁵⁴¹ que serán precisamente quiénes conformarán las filas de esta hermandad mariana.

Por aquellos años, promediando el siglo XIX, la cofradía del Carmen no era la única que empezaba a distinguir diversas calidades de miembros. También lo hacía la del Santísimo Sacramento, redefiniendo las formas de asiento de sus socios y discriminando sus filas en idénticas categorías.⁵⁴²

La distinción entre calidades de socios se complementó con la discriminación de los costos de ingreso en relación al estado de salud de quienes quisieran engrosar las filas de la hermandad mariana. Así, por ejemplo, los que se asentaran en la antesala de su muerte debían abonar seis pesos, es decir, un importe considerablemente superior al que estaban obligados a pagar los que gozaban de buena salud y lejos estaban de fallecer. Si el moribundo finalmente sobrevivía, su aporte de seis pesos cubría el ingreso común de cuatro reales y la cantidad restante saldaba las luminarias anuales que correspondiesen. Las personas que no se hallaban graves de salud, pero sí contaban con una edad avanzada, podían ingresar una vez que la junta directiva de la hermandad evaluara su situación y, en función de ella, estipulara el importe de su ingreso.⁵⁴³

⁵³⁹ Samper 1998, pp. 363-375.

⁵⁴⁰ AAS, Comunicación remitida por el gobernador de la provincia al Provisor y Vicario Capitular de la Diócesis de Salta, Salta, 1850, Carpeta Asociaciones.

⁵⁴¹ ABHS, Ley de Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

⁵⁴² ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

⁵⁴³ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

Se manifestaba así nuevamente un específico cálculo de prestaciones y contraprestaciones propio de las cofradías de retribución,⁵⁴⁴ tan valoradas por el pensamiento ilustrado.⁵⁴⁵ Tales normativas habían sido ya contempladas por la hermandad homónima con asiento en el Monasterio de San José de Carmelitas Descalzas de la ciudad Córdoba⁵⁴⁶ hacia fines del siglo XVIII, es decir, en el marco de la puesta en marcha del reformismo borbónico; normativas que la cofradía salteña tomará como principal referencia.⁵⁴⁷

A pesar de estas distinciones de membrecía, existía un denominador común. Y es que todos los miembros de la cofradía debían tener su cuota al día, sea cual fuere su condición, si querían gozar de los servicios que esta ofrecía. Por ello mismo la asociación se asemejó (quizás como ninguna otra lo había hecho, hasta el momento, en el espacio analizado) a una suerte de seguro social en un sentido estrictamente moderno, discriminando distintos tipos de socios dependiendo de sus aportes y, en relación a estos últimos, los servicios que a cada uno les correspondía.

Como apuntamos ya, una de las características más sobresaliente de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen fue su condición mixta y abierta. Entre sus filas encontramos, principalmente, a trabajadores y trabajadoras de diversos oficios pertenecientes a los estratos medios y bajos de la sociedad local.

También formaron parte de la cofradía algunos hombres pertenecientes a la elite local, aunque estos constituyeron un grupo considerablemente reducido. De hecho, su participación fue casi excepcional. Entre ellos se destaca, por ejemplo, la figura de Manuel Antonio Saravia (gobernador de la provincia de Salta en el periodo comprendido de 1842-1846) que actuó como miembro y autoridad de la hermandad, y como oficial delegado por el poder civil con el encargo de supervisar las anuales juntas cofradieras.

El componente femenino de la asociación fue también preeminentemente de carácter subalterno. Este se reveló, sin embargo, un poco más heterogéneo. Junto a las cofradas cocineras, costureras, empleadas domésticas y mujeres dedicadas al cuidado del hogar se hallaba un contingente significativo (aún cuando minoritario) de las denominadas “damas decentes”, mujeres de la elite. Algunas de estas últimas desempeñaron un papel protagónico en la difusión del culto mariano. Nicolaza

⁵⁴⁴ Carbajal, 2016, pp. 66-67.

⁵⁴⁵ Lempérière, 2008, p. 19.

⁵⁴⁶ Martínez de Sánchez, 2000, p. 40.

⁵⁴⁷ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848, Carpeta Asociaciones.

Archondo, por ejemplo, responsable de la compra y traslado de la imagen de la Virgen del Carmen, de Perú a Salta, en torno a la cual se constituyó la hermandad. Fue ella también quien tomó en su poder el principal de \$600 de los bienes de la cofradía, contribuyendo al sostenimiento de la asociación con el pago de los intereses correspondientes a dicho préstamo.⁵⁴⁸ Otro caso paradigmático fue el de Jacoba Saravia, reconocida educacionista, miembro también de la cofradía del Santísimo Sacramento, de la Tercera Orden de San Francisco y del Apostolado de la Oración.

Cuadro N° 14
Cofrades de Nuestra Señora del Carmen

<i>Nombre y apellido</i>	<i>Oficio</i>	<i>Otros caracteres</i>
Saturnino Soraire	Criador	Argentino, alfabeto.
Justo Mojaime	Zapatero	Negro
Antonio Surlin	Sastre	Argentino, alfabeto
Pedro Pablo Cardozo	Talabartero	-
Eladio Otero	Zapatero	-
Nolasco Olmos	-	Pardo
Solano Cabrera	Comerciante	-
Demetrio Valle	Carpintero	Argentino, alfabeto
Joaquín Mendieta	Zapatero	Boliviano, analfabeto
Justino Quiñones	Albañil	Argentino

Fuente: Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, AAS, Carpeta Asociaciones; Censo Nacional de 1869, ABHS.

Cuadro N° 15
Cofradas de Nuestra Señora del Carmen

<i>Nombre y apellido</i>	<i>Oficio</i>	<i>Otros caracteres</i>
Cornelia Benitez	Pulpera	Argentina, analfabeta.
Justina Libertad Valle	-	Mestiza
Mariana Torena	Panadera	Argentina, alfabeto
Benita Ruiz	Sirvienta	Argentina
Bonifacia Torres	Lavandera	Argentina, analfabeta
Jacoba Puchi	-	De color, liberta
Cecilia Campo	-	India
Sixta Peñalba	Panadera	De color, liberta
Fermina Soraire	Costurera	De color

Fuente: Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, AAS, Carpeta Asociaciones; Censo Nacional de 1869, ABHS.

⁵⁴⁸ AAS, Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1868, Carpeta Asociaciones.

La disminuida presencia de la élite local entre las filas de la asociación no significó el desinterés de este grupo respecto al culto de la Virgen del Carmen. De hecho, este contaba con numerosas devotas. Gregoria Beeche era una de ellas. Sin pertenecer a la cofradía mariana, organizaba en su casa una fiesta en honor a esta advocación. Contaba con una imagen de bulto de la Virgen a la que procuraba bendecir para la ocasión. Se encargaba también de nombrar padrinos responsables de su cuidado, todos ellos pertenecientes a su selecto círculo. La fiesta que auspiciaba esta matrona empezaba por la tarde y se extendía hasta la noche. Era entonces cuando convergían en la morada de Gregoria sus notables allegados en una celebración amenizada con músicos y cantores. Los días siguientes a la jornada festiva, el bulto iba “de mano en mano”, de casa en casa de otros fieles, hombres y mujeres. Hasta el obispo de la diócesis lo solicitaba para concederle nuevas gracias e indulgencias.⁵⁴⁹

Los detalles expuestos, tomados de la misma pluma de Gregoria, revelan el arraigo de la devoción en el escenario local. En efecto, el culto gozaba larga data. No así su cofradía con asiento el convento de San Bernardo. Había nacido además, como ya expusimos, para contener y encauzar la religiosidad de los sectores subalternos, alojada en las afueras de la ciudad, en sus “arrabales”.⁵⁵⁰ Cabe destacar que esa misma élite a la que nos referimos tampoco se nucleó en el seno de la hermandad del Carmen con asiento en la iglesia matriz de la ciudad. De hecho esta asociación atravesaba por aquel entonces una crítica situación que produjo finalmente su extinción hacia principios de la década de 1850.⁵⁵¹

La cofradía del Carmen del “Nuevo Carmelo de San Bernardo” se constituyó además en un espacio institucional desde el que se complementaron, consolidaron y pudieron extenderse los vínculos y las redes sociales de los sectores subalternos. Varios son los casos que dan cuenta de ello. Justo Mojaimé, zapatero, de color,⁵⁵² por ejemplo, se convirtió, a principios del decenio de 1850, en padrino de Zacarías Felipe⁵⁵³ y de Eustaquia Matea,⁵⁵⁴ ambos hijos de otros devotos cofrades de la Virgen como él. El primero, de Rufino Paz; la segunda, de Eustaquio Montenegro. Otro fue el caso de Justino Quiñones, de oficio albañil, quien por esos mismo años estrechó sus vínculos

⁵⁴⁹ Beeche, 2008, pp. 49-50.

⁵⁵⁰ AAS, Informe de traslado de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 15-05-1846. Carpeta Asociaciones.

⁵⁵¹ AAS, Visita Pastoral, 21 de septiembre de 1851, Carpeta Visitas Pastorales.

⁵⁵² ABHS, Registros parroquiales, 1851.

⁵⁵³ ABHS, Registros parroquiales, 1854.

⁵⁵⁴ ABHS, Registros parroquiales, 1854.

con el matrimonio de Cornelia Benito y Ubaldo Velarde, también cofrades, apadrinando a su hijo, Manuel Primitivo, bautizado en la Iglesia de la Viña de la Candelaria.⁵⁵⁵ Dionisia Torena, por su parte, era comadre de Apolinaria Fernández (negra) desde principios de 1820,⁵⁵⁶ ambas consagradas de forma simultánea, como celadora y síndica respectivamente, al cuidado de los bienes y recursos de la hermandad.

La pertenencia a una o varias cofradías -o demás asociaciones religiosas y/o laicas- les permitió a los sectores populares gozar, no sólo, de mayores gracias e indulgencias en beneficios de sus almas, sino también de ciertos servicios materiales propios de las denominadas cofradías de retribución; el féretro y las velas como mencionamos ya en líneas precedentes. Durante la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo a partir de la década de 1880 cuando empezaron a surgir las asociaciones católicas de trabajadores -entre ellas los Círculos y Centros de Obreros-, la múltiple adscripción asociativa fue una práctica común entre tales grupos. Bonifacio Contreras, por ejemplo, sastre de oficio y Procurador de la cofradía del Carmen en el año de 1872 fue también socio del Centro Argentino de Socorros Mutuos, asociación consagrada a la provisión de atención médica y a la asistencia material de sus miembros en caso de enfermedad o desempleo.⁵⁵⁷ Inocencio Maldonado, por su parte, mestizo, fue miembro de la hermandad del Carmen al tiempo que integraba la cofradía del Santísimo Sacramento.⁵⁵⁸

La composición popular de la cofradía del Carmen no fue una excepción. Por el contrario, fue este un fenómeno que se manifestó en el conjunto de las cofradías salteñas durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, motivo por el cual estas experiencias asociativas perdieron su atractivo para el componente masculino de las elites locales. No eran ya entonces, como lo habían sido durante el periodo colonial, un espacio donde estos últimos pudieran encontrarse, reconocerse como grupo y representarse ante el resto de la comunidad, es decir, un espacio propicio para la construcción y reproducción del poder nobiliario. Fue precisamente a partir de la década de 1850 cuando empezaron a surgir en la ciudad nuevas asociaciones consagradas al ocio, a la lectura y escritura, conformadas por fuera de la jurisdicción eclesiástica, libres por lo tanto de la tutela del clero; allí convergieron los miembros masculinos de la elite salteña.

⁵⁵⁵ ABHS, Registros parroquiales, 1853.

⁵⁵⁶ ABHS, Registros parroquiales, 1853.

⁵⁵⁷ Biblioteca J. Armando Caro (BJAC), Centro Argentino de Socorros Mutuos, 50 años de mutualismo en Salta, 1941.

⁵⁵⁸ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

Para las mujeres de la élite la situación fue distinta. La mayor parte de las cofradías conformadas en la segunda mitad del siglo XIX presentó una configuración similar a la del Carmen; asociaciones compuestas principalmente por un laicado femenino preeminente de carácter popular. Las damas decentes continuaron formando parte de ellas, constituyendo generalmente un grupo minúsculo respecto a aquellas.

Esta diferencia puede explicarse principalmente por la división sexual del trabajo social que se produjo, de manera paulatina, en el transcurso del siglo XIX, según la cual el culto público y la caridad, actividades que se desplegaron, por excelencia, en el seno de las cofradías y hermandades religiosas, se fueron definiendo como labores eminentemente femeninas. Su participación en este tipo de asociaciones les permitió entonces cumplir con sus decimonónicos mandatos de género, a las damas decentes y a las de los sectores populares. A éstas últimas, sobre todo, para quienes las modernas sociedades de beneficencia conformaron, por su carácter elitista, espacios vedados.

Cuadros directivos y jerarquías de gobierno

Las regulaciones de los oficios de gobierno de la cofradía del Carmen, como también aquellas que se pronunciaron sobre sus formas de ingreso y asiento a las que nos referimos en el apartado anterior, quedaron establecidas en sus constituciones sancionadas en el año de 1848. Creemos conveniente señalar que tales disposiciones no fueron necesariamente novedosas. Estuvieron, muchas de ellas, presentes ya en las constituciones de 1728 que se formularon para regir el funcionamiento de la rama de naturales de la cofradía del Carmen de la ciudad de Córdoba y, sobre todo, en sus posteriores reformulaciones de principios del siglo XIX.⁵⁵⁹ La continuidad de las mismas, sin embargo, en el periodo de transición del Antiguo Régimen a la Modernidad, bien da cuenta de su funcionalidad respecto a los intereses de una Iglesia católica que, promediando el siglo XIX y ya en el marco de un nuevo contexto político, social y cultural, principiaba su reorganización.

Una de las particularidades de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, en relación a las de origen colonial, administradas generalmente por un mayordomo y diputado, fue la gran diversidad de oficiales que conformaron sus cuadros directivos. Hermanos Mayores, Mayordomos Mayores y Menores, Celadores, Procuradores,

⁵⁵⁹ Martínez de Sánchez, 2000.

Consultores, Limosneros, Sacristanes y Secretarios; cargos a través de los cuales se optó por la descentralización del gobierno y una más equitativa redistribución de las actividades culturales de la hermandad en procura de una mayor eficacia y optimización administrativa.

Tal configuración, que bien pudo adaptarse a una nueva concepción burocrática de gobierno,⁵⁶⁰ se contrapuso a un antiguo orden que había priorizado la concentración de responsabilidades en una figura central, la del mayordomo generalmente, y que hizo depender de él, de su disposición de tiempo y recursos, y de sus cualidades personales, el funcionamiento y prosperidad de las cofradías religiosas. De esta manera también, las disposiciones mencionadas operaban en detrimento del carácter patrimonial que habían adquirido los cargos de gobierno de varias de estas asociaciones salteñas.

Cuadro N° 16

Cargos y oficios de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen

<i>Cargos y oficios</i>	<i>Número de titulares</i>	
	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Hermano Mayor	1	-
Mayordomos Mayores de la Virgen	2	2
Mayordomos Menores de la Virgen	2	2
Mayordomos Mayores de Alma	2	2
Mayordomos Menores de Alma	2	2
Secretarios	2	-
Consultores	4	-
Procuradores	1	-
Celadores	2	-
Sacristanes	4	-
Sacristanes Mayores	-	1
Sacristanes del altar del Corpus	-	6

Fuentes: AAS, Capítulos anuales de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1856.

Acompañando tales cambios y, también, como parte de lo que podría concebirse como una nueva racionalidad directiva, se verificó una regular rotación de los efectivos que desempeñaron los referidos oficios. Durante buena parte de la década de 1850 y 1860 todos los cargos se renovaron anualmente, permitiéndoles a un mayor número de cofrades acceder a ellos. Dicha práctica se contrapuso, nuevamente, a aquella propia del periodo colonial que supo concentrar en las manos de una sola persona, y en forma

⁵⁶⁰ González, 2009.

perpetua, los oficios de gobierno, produciéndose generalmente su reemplazo sólo por defunción o faltas graves en la administración de los recursos cofradieros.⁵⁶¹

La designación a perpetuidad del cargo de mayordomo y la monopolización del poder fue la regla, desde tiempo atrás, para las cofradías religiosas salteñas tal como se desprende, por ejemplo, del informe elaborado por el Obispo de la diócesis del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, en el año de 1791, en ocasión de la visita a las hermandades con asiento en la iglesia matriz de la ciudad. En aquella oportunidad, como analizamos en el Capítulo I, el prelado ordenaba no remover de las mayordomías a quienes bien hubiesen desempeñado el oficio, otorgándole además, en función de ello, plenos poderes de gobierno y administración en detrimento incluso de las juntas de hermanos y de cualquier otra autoridad interna. Tal disposición se recomendó específicamente para la hermandad del Carmen del templo matriz, dirigida por entonces por el cura y vicario de la ciudad, Gabriel Gómez Recio. A éste, Moscoso no sólo lo nombró administrador perpetuo sino que además le concedió amplia y absoluta facultad para manejar los recursos de la cofradía según su juicio y discreción.⁵⁶²

Los cargos de mayor responsabilidad de la cofradía del Carmen del convento de las carmelitas, como ya mencionamos en líneas atrás, fueron prerrogativas de los agentes eclesiásticos. Por debajo de ellos, los de menor jerarquía se reservaron para el laicado devoto de la Virgen, hombres y mujeres de la asociación. A diferencia de la cofradía del Santísimo Sacramento, generalmente dirigida por miembros de la élite o personajes vinculados a ésta, la dirección de la hermandad del Carmen estuvo en manos de personajes de condición más modesta y humilde. Un caso paradigmático fue el de Saturnino Soraire, de oficio criador, quien en el periodo comprendido entre 1848 y 1853 ocupó, de forma sucesiva, los oficios de Mayordomo Menor de Alma, Mayordomo Mayor de Alma, Secretario y Procurador.⁵⁶³ Su esposa, Higinia Caro, costurera, se desempeñó como Mayordoma Menor de la Virgen en el año de 1851. Solano Cabrera, por su parte, padrino de bautismo del hijo de este matrimonio, ofició como Mayordomo Mayor de Alma y Consultor de la hermandad por aquellos años.

⁵⁶¹ AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, 1791, Carpeta Obispos.

⁵⁶² AAS, Informe pastoral del Obispo de la diócesis de Córdoba del Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, sobre los libros de cofradías de la Iglesia Matriz de la ciudad de Salta, Salta, 1791, Carpeta Obispos.

⁵⁶³ AAS, Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, Carpeta Asociaciones.

Otro caso llamativo fue el Abraham Valdivieso, “de color” y de oficio zapatero,⁵⁶⁴ quien desempeñó el cargo de Procurador de la cofradía en diversas ocasiones, en 1872 y 1888 entre otros años.⁵⁶⁵ Era este, además, hijo de Manuel Valdivieso y Sixta Peñalba, pareja que también asumió tareas administrativas y de culto durante los primeros años de existencia de la hermandad.⁵⁶⁶ Y aún más. El hijo de Abraham, José (albañil de oficio), contrajo matrimonio a principios del siglo XX con Asunción Mendieta, hija de Joaquín Mendieta, Mayordomo Mayor de la Virgen, vinculado familiarmente también con otros cofrades marianos, Justo Mojaime por ejemplo, al que ya nos referimos anteriormente. Los datos expuestos bien reflejan nuevamente la conformación de la cofradía del Carmen como una instancia desde donde sus miembros (entre ellos aquellos encargados de su dirección) pudieron reforzar sus vínculos.

La presencia de los sectores subalternos de la ciudad en los oficios de culto y gobierno de la asociación mariana fue una constante durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Tal particularidad se vinculó con factores a los que ya hicimos referencia. Primeramente, con el carácter popular de la asociación. Los personajes de mayor poder político, económico y social de la ciudad no formaron parte de la cofradía. Lo que da cuenta del desinterés del componente masculino de la elite por esta experiencia asociativa, y por otras como la del Santísimo Sacramento que, amén de contar con conspicuos dirigentes, se compuso durante la mayor parte del siglo XIX por los estratos sociales más bajos.⁵⁶⁷ En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, con la pérdida de importancia relativa de los cargos directivos cofradieros, es decir, por la que fuera tiempo atrás, una variable de prestigio, una instancia crucial en la construcción del poder nobiliar. En este sentido es posible referirnos a un proceso de secularización de las prácticas asociativas de los notables locales y, consecuentemente, de algunos de los fundamentos de sus carreras de méritos.

Por el contrario, para los labradores, peones, sastres, panaderos, albañiles, zapateros o criadores, los cargos de la cofradía les representaron, por un lado, la posibilidad de obtener extraordinarios beneficios materiales y espirituales. Su buen

⁵⁶⁴ ABHS, Censo Nacional de 1869.

⁵⁶⁵ AAS, Informe de la situación de la cofradía del Carmen, Salta, 1888, Carpeta Asociaciones.

⁵⁶⁶ AAS, Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, Carpeta Asociaciones.

⁵⁶⁷ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

desempeño contemplaba, por ejemplo, mayores misas al momento de su muerte.⁵⁶⁸ Por otro, la oportunidad de ser reconocidos y distinguidos entre sus pares, “sirviendo de ejemplo a los demás hermanos”.⁵⁶⁹

A diferencia también de otras cofradías, la del Carmen les permitió a las mujeres asumir, formalmente, algunas responsabilidades vinculadas a su gobierno y a la organización del culto. Y resaltamos el carácter formal de tales concesiones porque de hecho (y sobre todo, producto del proceso de las distinciones de género a la que nos referimos en líneas anteriores) las mujeres, ya desde tiempo atrás, venían acumulando mayores prerrogativas en el seno de estas asociaciones. Promediando el siglo XIX, por ejemplo, la cofradía del Santísimo Sacramento era dirigida por una mujer, Camila Ruiz de los Llanos, una dama de a la elite local. Sin embargo, lo hacía sin ser reconocida oficialmente como mayordoma. Más por delegación de funciones; por ausencia y enfermedad de los titulares del oficio.

Las mujeres de la hermandad del Carmen, por el contrario, podían desempeñarse como Mayordomas Mayores y Menores de la Virgen; Mayordomas Mayores y Menores de Alma; Sacristanas Mayores; Sacristanas del Altar del Corpus; y Celadoras. Cargos responsables de garantizar la solemnidad del culto, de velar por la compostura de los altares del templo y de proveer las velas y hachas en las celebraciones religiosas. Como tales eran nombradas por la junta de hermanos, por el periodo de un año, con la posibilidad de ser reelegidas.

Las devotas de la Virgen podían también formar parte de los capítulos anuales de la hermandad. No obstante, las limitaciones eran estrictas en este sentido pues de las reuniones en las que se decidía el futuro de la hermandad sólo podían participar “las más inteligentes y experimentadas”.⁵⁷⁰ Y lo hacían desprovistas del derecho a voto, dotadas simplemente de funciones consultivas, pudiendo tan sólo expresar su parecer sobre el manejo de los recursos y la dirección que tomaba la asociación, sin gravitar en las decisiones finales.

Entre las autoridades femeninas predominaron las mujeres de condiciones humildes. Una de ellas, Irene Alberro, miembro también de la cofradía del Santísimo Sacramento,⁵⁷¹ encargada de custodiar a las presas alojadas en el hospital de la ciudad;

⁵⁶⁸ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

⁵⁶⁹ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

⁵⁷⁰ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

⁵⁷¹ ABHS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1856.

otra, Inocencia Baez, cocinera,⁵⁷² Jacoba Puchi, negra liberta; Bonifacia Torres, hija de la negra Antonina Torres quien fuera esclava, a principios del siglo XIX, de una familia de la elite local.⁵⁷³

Prácticas fraternas, culto y bienes espirituales y materiales

Para cualquier devoto de la Virgen el ingreso a la cofradía estaba marcado por un hecho de singular relevancia, un acto de carácter público que se realizaba ante la comunidad local; la recepción del santo escapulario de manos del capellán de la asociación.⁵⁷⁴ Esta prenda sagrada representaba el distintivo propio de una familia espiritual, ligada a la orden de los carmelitas, y a través de ellos, a la madre de Dios. Un distintivo que, por un lado, inauguraba y propiciaba la adquisición de un cúmulo perpetuo de derechos y obligaciones materiales y espirituales; por otro, constituía, en sí mismo un talismán que gozaba del poder de disipar, por obra y gracia de la Virgen, las amenazas del purgatorio y los peligros del infierno.⁵⁷⁵

Ya como miembros de la asociación, los cofrades debían esforzarse por rendirle culto solemne a la Virgen. Para ello era menester la asistencia de todos y cada uno de los hermanos a las funciones religiosas que se celebraban anualmente, entre otras, la que se llevaba a cabo el día 16 de julio con misa, bendición pontificia, comunión de regla y novena; o la procesión nocturna, con letanías cantadas, que tenía lugar el tercer domingo de cada mes.⁵⁷⁶

En tales jornadas, sin embargo, no todos los cofrades cargaban con las mismas obligaciones. El sostén y lucimiento de las fiestas religiosas dependían principalmente de los diversos oficiales -y de sus recursos, sobre todo- que participaban en los capítulos de la asociación. Los Mayordomos de la Virgen, por ejemplo, encargados de pagar los sermones, el coro, los fuegos artificiales y las luminarias los días de fiesta; sus pares femeninos, de contribuir con su trabajo, componiendo las santas imágenes, los altares, las barandas y todo el cuerpo de la iglesia. Los Mayordomos de Alma, de costear las misas; sus pares femeninos, de aportar las velas y las hachas.⁵⁷⁷

⁵⁷² ABHS, Censo Nacional de 1869.

⁵⁷³ AAS, Registros parroquiales, 1821.

⁵⁷⁴ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

⁵⁷⁵ Fogelman, 2004, pp. 61-62.

⁵⁷⁶ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

⁵⁷⁷ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

En este aspecto se evidencia también un cambio sustancial respecto al ejercicio de los oficios de gobierno cofradieros tal como se habían desempeñado tradicionalmente. La precisa y específica definición de funciones y, sobre todo, de los aportes pecuniarios con los que cada mayordomo debía contribuir para la solemnidad de la fiesta de la Virgen suponía una forma de organización diferente de aquella que hacía depender el lustre de las funciones religiosas de un solo oficial, de sus dádivas y/o de sus contribuciones voluntarias.

Los estatutos de la cofradía del Carmen abogaban, por el contrario, por una más controlada inversión de recursos de parte de sus autoridades y oficiales, pretendiendo así evitar (retomando algunos de los principios ilustrados esbozados a fines del siglo XVIII y principios del XIX) los despilfarros innecesarios y las ruinas de las economías de los devotos.

La figura central de los festejos era una imagen de bulto de la Virgen. Buena parte de los recursos de la cofradía se invertían en su adorno y vestido. La imagen contaba con diversos mantos y túnicas de raso blanco, ricamente dorados, con coronas de plata y arcos de estrella que la engalanaban durante las vísperas, misas y procesión final. La cofradía disponía, además, de sus propias andas, palio y pendones con guarniciones de plata. Todos estos bienes podían costearse con las limosnas que regularmente entregaban los cofrades o con los intereses de unos pocos créditos que la asociación había concedido.

Los cofrades de la Virgen estaban obligados a comportarse cristianamente, lo que implicaba, principalmente, desplegar ciertas prácticas fraternas que contribuyeran al bienestar espiritual de los hermanos difuntos y, a través de ellas, a la salvación de sus propias almas. Debían entonces asistir al aniversario (vigilia, misa y procesión) que se celebraba por las almas de los miembros fallecidos; visitar y socorrer a los cofrades enfermos y a los que se encontraran en la antesala de su muerte; y en caso de que algunos de ellos fallecieran, acompañar su cuerpo hasta el templo, rezando cuarenta Padre Nuestros en el camino. Tales prácticas eran concebidas como actos de caridad y en ellas ponían especial énfasis los estatutos de la cofradía del Carmen. Por ello disponía también la designación anual, a pluralidad de voto, de doce hermanos y hermanas que, sin perjuicio del deber de todos y de cada uno, cumplieran estrictamente

con dichos ejercicios, sobre todo con aquellos que consistían en el socorro y asistencia de los necesitados enfermos.⁵⁷⁸

El cumplimiento de estas obligaciones les permitía a los cofrades obtener mayores beneficios. A aquellos que se dedicaban a las referidas obras caritativas por el periodo de un año se les computaba dos años más de tiempo como hermano cofrade, gozando, por lo tanto, de mayores servicios funerarios, misas y rezos. Y no era esta una excepción. El desempeño de cualquier otra responsabilidad institucional se acreditaba de igual forma. Los servicios de los Mayordomos y Mayordomas de la Virgen, por ejemplo, eran compensados con cuatro misas más de las que recibía un cofrade común en el lecho de su muerte. Una de ellas, cantada, con cuerpo presente, privilegio que se reservaba particularmente a aquellos hermanos que habían contribuido con el pago de la luminaria anual durante un largo periodo de doce años.

El cumplimiento de las prácticas fraternas tenía, así, su correlato en bienes materiales y espirituales que se orientaban, sobre todo, a la salvación del alma. Las misas, los rezos, los féretros, las velas y demás enseres mortuorios contribuían a este fin último. La salvación del alma dependía así a un conjunto de reglas, precisas pautas de comportamiento que se traducían en gracias y privilegios bien definidos. Cada obra repercutía en el haber de los cofrades.

El buen comportamiento cristiano, como regla y norma de la cofradía del Carmen, contempló también la precisa definición de ciertas prácticas públicas. Y en este sentido es posible observar nuevamente una evidente preocupación por el orden y la economía de las manifestaciones religiosas. Así, por ejemplo, se trató principalmente de evitar la superposición de los servicios y asistencias que brindaban las asociaciones de este tipo. Los cofrades del Carmen sólo tenían la obligación de conducir el cuerpo de un hermano difunto, desde su casa al templo, si así no lo hiciera ninguna otra hermandad. En este último caso, sólo debían aplicarle los correspondientes sufragios desde la misma iglesia donde tradicionalmente se reunían. Si el entierro se llevaba a cabo en convento de San Bernardo, los cofrades estaban obligados a presenciar todos los oficios que por el difunto se celebraran. Por el contrario, si el ritual mortuorio se realizaba en otro templo, sólo debían acompañar al difunto hasta la puerta de éste, pudiendo luego retirarse.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1855, Carpeta Asociaciones.

⁵⁷⁹ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1855, Carpeta Asociaciones.

Tales consideraciones velaban por el orden público pues éste podía verse afectado por diversos conflictos de preeminencia tan comunes otrora en las fiestas celebradas por las corporaciones religiosas.⁵⁸⁰ En este sentido también, la hermandad del Carmen se acogía a los lineamientos contemplados por las ordenanzas elaboradas en 1816, en la ciudad de Córdoba, para regir el funcionamiento de la asociación consagrada a su misma advocación.

Nos queda, por último, esbozar algunas líneas respecto a los recursos pecuniarios de la cofradía mariana. Por disposición institucional, los gastos sólo podían realizarse con la conformidad de la junta de hermanos. Para mayor control de estos bienes se previó su resguardo en una caja con dos llaves, una a cargo del Procurador Tesorero y la otra en manos del Hermano Mayor. Las limosnas, por su parte, contaban con su propia alcancía, también con dos llaves en poder de los mismos oficiales mencionados.⁵⁸¹

Al menos hasta principios de la década de 1870 la situación económica de la asociación fue próspera. Los inventarios realizados por aquellos años revelan el incremento de sus bienes, entre los que se destacan dos imágenes de la Virgen con sus respectivas coronas de plata; andas nuevas para la función principal; varios estantes y mesas; candeleros de plata; una cruz pintada con guarniciones doradas; una caja grande para la ropa de la Virgen; y una silla forrada en seda reservada para el obispo.⁵⁸² La estabilidad y progreso de la hermandad se sostuvo, por lo menos, hasta fines del decenio de 1880. Según señalaba el informe de Visita pastoral celebrado en el año de 1887, los directores de la cofradía faltaban, desde hacia tiempo ya, a su compromiso de presentar anualmente los libros de cuentas ante las autoridades de la diócesis. Amén de ello, la asociación gozaba de buena salud; sus partidas de cargo y data se encontraban en orden y “bien llevadas”.⁵⁸³

El grueso de los recursos de la hermandad provenía de los aportes que sus miembros realizaban en calidad de cuota de ingreso y luminaria. Estas contribuciones regulares le permitieron a la asociación hacerse de algunos capitales que bien pronto puso en circulación. El primer registro de ellos data del año de 1860. Su beneficiaria fue la ya mencionada Nicolaza Archondo, una mujer de la élite salteña, que recibió de la

⁵⁸⁰ Martínez de Sánchez 2000, pp. 42-43.

⁵⁸¹ AAS, Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

⁵⁸² AAS, Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1868, Carpeta Asociaciones.

⁵⁸³ AAS, Visita Pastoral, Salta, 02-12-1887, Carpeta Visitas Pastorales.

mano de Isidoro Fernández un crédito de seiscientos pesos, con un interés de 3,4% mensual, hipotecando para ello una casa de su propiedad situada en calle Caseros, frente a la Iglesia Catedral de la ciudad.⁵⁸⁴ Debemos destacar que esta matrona no sólo fue socia de la hermandad sino que también supo desempeñar algunos cargos de gobierno, entre ellos el de Mayordoma Menor de la Virgen en el año de 1848.⁵⁸⁵ Es probable que este tipo de vínculo le haya válido de mayores credenciales al momento de beneficiarse con el principal mencionado. Creemos que fue este también el caso, por ejemplo, de Inocencio Maldonado y de Bonifacio Contreras, a los que ya nos referimos líneas atrás. Ambos se desempeñaron como Procuradores Tesoreros de la asociación en diversas oportunidades en el transcurso de la década de 1850 y 1860. El primero de ellos recibió un pequeño préstamo de setenta y ocho pesos a principios de 1870; el segundo, por aquellos mismos años, uno de ciento cincuenta.⁵⁸⁶ Un caso bastante particular fue el de Alejo Marquiegui, presbítero, quien tenía en sus manos, también por entonces, un principal de ochocientos pesos.⁵⁸⁷

El importe total de los créditos consignados ascendía a la suma de mil seiscientos veintiocho pesos distribuidos, de forma muy desigual, entre cuatro deudores, todos ellos titulares de oficios de la Virgen del Carmen. Fue esta una práctica común de las cofradías religiosas salteñas durante el periodo colonial que pervivió en el largo siglo XIX. Resulta menester, sin embargo, relativizar la importancia de los decimonónicos recursos pecuniarios cofradieros. Muy pocas eran las hermandades que, en el periodo analizado, disponían de excedentes de capitales disponibles en calidad de créditos para sus socios. Se trató, por lo tanto, de un beneficio más bien excepcional más propio, en el espacio salteño, de las nuevas asociaciones mutuales y obreras de fin de siglo.

Consideraciones finales

Del conjunto de catorce cofradías religiosas registradas en los diversos templos de la ciudad de Salta hacia fines del periodo colonial, sólo seis lograron sobrevivir hasta

⁵⁸⁴ ABHS, Escritura de Crédito, Salta, 27-11-1860, Fondo de Protocolos Notariales, Escribano José Francisco Niño.

⁵⁸⁵ AAS, Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, Carpeta Asociaciones.

⁵⁸⁶ AAS, Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones.

⁵⁸⁷ AAS, Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones.

la segunda mitad del siglo XIX, algunas de ellas a pesar de su raquítica situación económica. Es decir que durante los años comprendidos entre el inicio del proceso revolucionario y la batalla de Caseros -hito, este último, a partir del cual se generaron las condiciones propicias para la conformación definitiva de una esfera pública local-⁵⁸⁸ el asociacionismo religioso perdió dinamismo y vitalidad. Es más, en dicho espacio de tiempo, el clero local apenas logró constituir una sólo una cofradía propiamente decimonónica, la de Nuestra Señora del Carmen.

Para entonces, también, pocos rastros quedaban de las terceras órdenes religiosas ya casi extintas tras la reducción del número de los franciscanos y mercedarios que, a fines del periodo colonial, supieron aunar en el seno de dichas instituciones a los miembros de la elite local.

No obstante, a pesar de la decadencia del asociacionismo religioso salteño todavía hasta la década de 1850 las experiencias asociativas católicas constituyeron, por un lado, una de las principales instancia de sociabilidad en tanto espacios sociales desde donde se generaron relaciones fraternas y se definieron objetivos y actividades comunes desplegadas cotidiana y colectivamente; por otro, espacios de integración social, aunando en su seno a diversos grupos sociales, tanto a los miembros de la elite como a los de los sectores populares, y de entre este conjunto heterogéneo, a sus mujeres principalmente.

Fue en este contexto en el que se produjo la emergencia de la Sociedad de Beneficencia y “la Libertad”, dos experiencias asociativas modernas consagradas al ejercicio de la beneficencia pública, oficial. Como tales fueron el producto de una política de gobierno orientada principalmente a la educación de la sociedad local y a su formación moral, tareas que, a diferencia de lo que sucederá en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, recayeron sobre los hombres y mujeres de la elite local.

A través de estas dos asociaciones se puso en marcha el decimonónico proceso de sistematización y organización de la ayuda social, otrora desplegada principalmente por agentes e instituciones eclesiásticas. Este supone ya, entonces, un primer cambio sustancial respecto a la configuración de la caridad tradicional característica del periodo colonial.

Otro es el cambio que operó a nivel de las relaciones institucionales, pues estas experiencias asociativas se conformaron en instrumentos de control del Estado

⁵⁸⁸ Quintian, 2012, pp. 200-201.

provincial sobre el conjunto de los establecimientos educativos de la ciudad y sus alrededores, entre ellos los que mantenían una estrecha vinculación con las autoridades eclesiásticas de la diócesis. En este sentido “la Libertad” y la Sociedad de Beneficencia fueron dos entidades que, respondiendo a los intereses del poder civil, devinieron en garantes de la educación, un ámbito en el que la Iglesia -a través de instituciones como el Colegio de Educandas- había gozado de considerable injerencia a fines del periodo colonial.

Otra modificación importante se produjo a partir de la apropiación política de los principios cristianos que daban sentido a la vida; una apropiación del fundamento de la teodicea del sufrimiento y la dicha. La beneficencia en tanto empresa de moralización, tal como fue desplegada por las dos asociaciones referidas, puede concebirse entonces como una forma de ejercicio del poder que por entonces se gubernamentaliza y en este mismo proceso se preocupa por la salvación del alma y de cuerpo, es decir por la formación de los ciudadanos en las máximas evangélicas y en los otros lineamientos que regían a un nuevo orden político.

Auspiciada por el Ejecutivo provincial en calidad de presidente de la Sociedad Dramática, la representación de una obra teatral que parecía atacar a las instituciones monásticas da cuenta de la conformación de un nuevo mecanismo de control sobre el clero, particularmente del de carácter regular. El teatro devino así, por un lado, en el canal por medio del cual las autoridades civiles expresaron públicamente su crítica respecto a los que consideraban excesos y conductas inadecuadas de los religiosos. Por otro, en una instancia de formación de un público crítico, es decir un espacio garante de moralidad con funciones pedagógicas desde donde se sancionaba lo bueno y lo reprochable a fin de que los asistentes incorporaran un nuevo repertorio de valores.

La representación de “La nona sangrienta” por una compañía teatral ajena a la jurisdicción de los poderes civiles pone en evidencia, por su parte, que los discursos críticos respecto a las instituciones monacales habían excedido los círculos oficiales y empezaban a circular entre ciertos grupos, organizados de forma más o menos espontánea, contribuyendo en este mismo proceso a la conformación de una incipiente esfera pública a finales de la década de 1840.

Con sus respuestas a los conflictos suscitados por la representación de las referidas obras teatrales, las autoridades civiles dejaban en claro la pretensión que tenían de subordinar a los miembros del clero y de castigarlos cuando estos últimos desobedecían y desafiaban su autoridad, sobre todo si, como el presbítero Díaz, lo

hacían en público, brindando un mal ejemplo al conjunto de la sociedad. Mediante los argumentos esgrimidos, el gobernador de la provincia reafirmaba además la supremacía de la jurisdicción secular sobre la espiritual, incluso en la defensa del evangelio y la preservación de su pureza. En simultáneo, operaba otro proceso pues se fijaban los límites de una incipiente opinión pública, censurando toda aquella expresión que pudiera ofender y contradecir a las máximas de la denominada “Religión de Estado”. De esta manera, la esfera pública que por entonces empezaba a tomar forma no fue, desde sus inicios, una esfera laicizada, tal como se ha observado también para otras latitudes.⁵⁸⁹

La crítica religiosa que se ceñía sobre el clero no invalidaba, sin embargo, sus atribuciones sociales. Por el contrario, la constitución del Estado comprendió el disciplinamiento de aquellos en tanto conductores de conciencia y agentes funcionales en la formación de una nueva ciudadanía.

El análisis de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX nos permitió, por su parte, adentrarnos ya en otro contexto que, de forma progresiva, fue diferenciando del de las décadas precedentes. En efecto, la segunda mitad del siglo XIX fue un periodo caracterizado por la emergencia de numerosas experiencias asociativas modernas. Clubes de lectura y recreo, sociedades literarias e intelectuales y asociaciones mutuales concentraron en su seno a los más diversos grupos sociales que habitaban la ciudad y sus alrededores. El asociacionismo católico también se revitalizó. Luego de un largo letargo aparecieron en escena nuevas asociaciones consagradas al culto y al ejercicio de la caridad cristiana. Las primeras en recuperarse fueron las cofradías y hermandades religiosas, fenómeno que también puede observarse en otras ciudades vecinas.⁵⁹⁰ Muchas de ellas, de origen colonial, empezaron ya a inicios de la década de 1860 a robustecer sus filas. Varias fueron también las propiamente decimonónicas que se pusieron en marcha con distinta suerte; algunas pocas lograron consolidarse en el espacio local; otras, por el contrario, sólo se esbozaron en proyectos que finalmente no lograron concretarse.

Amén de estas trayectorias disímiles, fue evidente la preocupación del clero por recuperar a este tipo de asociaciones religiosas mediante las que tradicionalmente la Iglesia católica supo vincularse con la sociedad. El mismo Isidoro Fernández fue el impulsor de un amplio proyecto de fundación de nuevas cofradías por el interior de la

⁵⁸⁹ González Bernaldo, Pilar, 1999, p. 238.

⁵⁹⁰ Amenta, 2012: Folquer 2013, pp. 82-84.

provincia de Salta en un esfuerzo por reproducir y garantizar la celebración del culto público.⁵⁹¹

Las nuevas hermandades religiosas, sin embargo, distaron en muchos aspectos respecto de aquellas que funcionaron en los diversos templos de la ciudad durante el periodo colonial. En líneas generales éstas se feminizaron y se popularizaron lo que les imprimió un carácter sustancialmente novedoso. En relación al primer fenómeno debemos destacar que la cofradía de Nuestra Señora del Carmen mantuvo un relativo equilibrio de género al menos hasta la década de 1870. Las escasas fuentes documentales posteriores a este periodo no nos permiten observar cambios significativos en su composición. Sin embargo, tal como sucediera con la cofradía del Santísimo Sacramento, la de Nuestra Señora del Rosario y la de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, como así también con el conjunto de las nuevas asociaciones consagradas al culto público como el Apostolado de la Oración, la Tercera Orden de San Francisco, las Discípulas de María y el Jubileo Pio IX, entre otras, es probable que la hermandad mariana también se feminizara.

En relación a la popularización de este tipo de experiencia asociativa debemos señalar que la cofradía del Carmen nació en el preciso momento en que tal fenómeno se manifestaba, casi sin matices, en el conjunto de las hermandades existentes en la ciudad. Estas se habían convertido ya a mediados del siglo XIX en uno de los principales puntos de reunión y encuentro de los sectores populares. La presencia de las elites entre sus filas, a partir de entonces, fue siempre minoritaria respecto a tales grupos. Los hombres de mayor poder político, social y económico las abandonaron deliberadamente para constituir nuevos espacios de sociabilidad generalmente consagrados al ocio, la lectura, la escritura y el debate público. Sus esposas e hijas optaron por continuar presentes en estas tradicionales asociaciones culturales. Para las “damas decentes”, sin embargo, las cofradías fueron una de las tantas experiencias asociativas que conformaron en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX. Desde allí se relacionaron con mujeres que se hallaban por fuera de su selecto círculo social. Por el contrario, desde las sociedades benéficas que también supieron integrar se distanciaron de éstas últimas, volviéndolas objeto de sus nuevas políticas asistenciales.

Amén de estos fenómenos que no fueron sino producto de algunas transformaciones específicas que operaron en el ámbito de las prácticas de la feligresía

⁵⁹¹ AAS, Informe del Vicario Capitular Isidoro Fernández, Salta, 25-09-1862, Carpeta Obispos.

local y que por ello mismo pueden concebirse como expresión del moderno proceso de secularización,⁵⁹² es posible observar en el seno las cofradías religiosas otros cambios igualmente importantes. Cambios que se expresaron sobre todo en sus lineamientos institucionales y que propiciaron su modernización. El caso analizado bien da cuenta de ello.

El ordenamiento y configuración de la hermandad del Carmen se replicó en varias de las cofradías salteñas recuperadas y fundadas durante la segunda mitad del siglo XIX. La distribución de oficios en función de responsabilidades estrictamente parceladas fue, por ejemplo, un fenómeno común. La cofradía del Señor y Virgen del Milagro, con asiento en la iglesia matriz de la ciudad, y la de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, alojada en el templo de San Alfonso María de Ligorio, preveían en sus estatutos el nombramiento de más treinta oficiales vinculados a las tareas dirección, administración y sostén del culto.⁵⁹³ Como ya expusimos, creemos que la multiplicidad de cargos avanzaba sobre una lógica personalista propia del periodo precedente que tendió a sujetar el lustre de las funciones cofradieras y el sostenimiento de estas asociaciones a los aportes y cuidados exclusivos de sus mayordomos y familias. A ello también contribuyó la rotación continua de los titulares de oficio, disposición a la que nos referimos líneas atrás, presente también en las constituciones de las nuevas cofradías salteñas.

Entre los directivos de la cofradía del Carmen, el capellán fue una de las figuras más relevantes. Sus atribuciones, como pudimos exponer, fueron considerablemente amplias. Pero no fue este, nuevamente, un fenómeno exclusivo de la asociación analizada. Los capellanes se convirtieron, en líneas generales, en los principales directores de las hermandades religiosas. En algunas oportunidades el cargo fue desempeñado por el mismo cabildo eclesiástico, propiciando aún más la sujeción de estas experiencias asociativas a la jurisdicción diocesana.⁵⁹⁴ En la cofradía del Santísimo Sacramento esta figura concentró casi todas las funciones de gobierno, desplazando de esta manera a los mayordomos.⁵⁹⁵ En todos los casos, sin embargo, el capellán se sujetó al obispo de la diócesis. Fue éste, en última instancia, quien ejerció

⁵⁹² Dobbeleare, 1994.

⁵⁹³ AAS, Constitución de la cofradía del Milagro, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones; Constitución de la cofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Salta, 1894, Carpeta Asociaciones.

⁵⁹⁴ AAS, Constitución de la cofradía del Milagro, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones.

⁵⁹⁵ AAS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1864-1910. Carpeta Asociaciones.

control sobre el conjunto de las asociaciones católicas, sancionando la dirección efectiva del clero local.

El estudio de las normativas que rigieron el funcionamiento de la hermandad del Carmen nos ha permitido visualizar algunos de los lineamientos institucionales de los que hizo uso la Iglesia católica para mejor sobrellevar el tránsito de sus estructuras eclesiásticas del Antiguo Régimen a la Modernidad. Las disposiciones expresadas en los estatutos cofradieros, que se generalizaron en la segunda mitad del siglo XIX, bien se corresponden con algunos de los objetivos esbozados por el proyecto de romanización emprendido, durante este periodo, por la Santa Sede⁵⁹⁶ y con la materialización de éste en el escenario local, empresa dirigida por el obispo Buenaventura Rizo Patrón ya a partir de la década de 1860.⁵⁹⁷

Las formas de gobierno que adoptaron las cofradías religiosas, la definición de oficios y jerarquías, la pretendida renovación regular de sus cargos, el mentado control sobre sus recursos y la estricta especificación de sus servicios, retribuciones y actividades, no fueron necesariamente elementos nuevos. Muchos de ellos fueron contemplados en las constituciones de antiguas cofradías. La minucia y el detalle tampoco fueron factores totalmente novedosos. Habían sido exigidos ya por los borbones hacia el último cuarto del siglo XVIII y principios del XX⁵⁹⁸. Novedosa fue su generalización y su revalorización en el proceso de reorganización institucional que experimentó la Iglesia durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX.

En las constituciones de la cofradía del Carmen redactadas en el año de 1848 (como en aquellas correspondientes a otras hermandades, redactadas en los decenios siguientes) nada parece suelto al azar. Atrás habían quedado los sencillos y escuetos estatutos, reemplazados ahora por “verdaderos manuales de procedimientos destinados a dirigir cada una de las actividades de un modo preciso y protocolar”.⁵⁹⁹

Como expusimos, la fundación de la cofradía del Carmen contó con el apoyo de ejecutivo provincial. Para este también, la nueva asociación podía reportar algunos beneficios. Y ello por diversos motivos. Primero, porque constituía un espacio asociativo estrictamente regulado. En ella intervenían las autoridades religiosas y civiles de la ciudad. La reunión de los miembros de los sectores subalternos se producía así bajo la supervisión de tales poderes. No era esta una cuestión menor. Durante la primera

⁵⁹⁶ Lida 2006, pp. 51-53.

⁵⁹⁷ Martínez 2017, pp. 3-5.

⁵⁹⁸ Martínez, 2000, p. 42; Lempérière, 2008, p. 19.

⁵⁹⁹ González, 2009, pp. 50-51.

mitad del siglo XIX el naciente Estado provincial se preocupó por ejercer un mayor control sobre las prácticas de sociabilidad de estos grupos sociales. En el año de 1845, el gobernador Manuel Antonio Saravia dispuso, a través de un Bando de Gobierno, la absoluta prohibición de las reuniones que tradicionalmente se llevaba a cabo en las pulperías, sancionando a sus propietarios con una multa de seis y doce pesos por incumplimiento; y la pena de uno o dos meses de cárcel por reiteración de falta.⁶⁰⁰

Tales medidas se fundamentaban en la necesidad de asegurar y garantizar el orden público, amenazado éste, según la precepción de las autoridades, por las indecencias de los vagos y malentretenidos, por su disposición a los juegos y a la embriaguez. Y por esta razón resultaba menester conchabarlos, sujetarlos a un «patrón» y prohibir sus encuentros durante los días de trabajo con toda la fuerza de la ley.⁶⁰¹

Para este naciente Estado también, preocupado por esclarecer y redefinir sus relaciones con la Iglesia católica, muchas de las disposiciones esbozadas por los estatutos de la hermandad del Carmen podían, quizás, contribuir a regular las prácticas de la feligresía local. La pretensión de evitar los conflictos que tradicionalmente se suscitaban por las exigencias de preeminencias en las festividades públicas y la diferenciación de diferentes modalidades de asiento de cofrades que contempló la cofradía mariana, fueron elementos que, al menos teóricamente, pudieron colaborar al sostenimiento del orden público y a alivianar las economías de los devotos. En este sentido es posible observar la vigencia de algunos postulados ilustrados y cierta convergencia de intereses entre Estado e Iglesia, dos poderes que por entonces empezaban a institucionalizarse.

Por estos diversos motivos, también, las autoridades civiles intervinieron de forma activa durante los primeros años de vida de la asociación; auspiciando su fundación y asistiendo a sus capítulos anuales. Injerencias que se fundamentaban en antiguas prerrogativas regalistas, retomadas ya con énfasis por los borbones como parte de su programa de reforma⁶⁰². La participación de las autoridades civiles en la regulación del funcionamiento de la hermandad, sin embargo, no se sostuvo durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Luego de 1860 no hallamos registro que den cuenta de la continuidad de estas prácticas. Y no fue este un fenómeno exclusivo de la asociación analizada. El repliegue del poder temporal se verificó, en líneas

⁶⁰⁰ ABHS, Bando de Gobierno, Salta, 1845, Biblioteca Zambrano, Carpeta 14.

⁶⁰¹ ABHS, Bando de Gobierno, Salta, 1845, Biblioteca Zambrano, Carpeta 14. ABHS, Bando de Gobierno, 10-11-1848, Biblioteca Zambrano, Carpeta 14.

⁶⁰² Carbajal, 2012.

generales, en el conjunto de las asociaciones católicas decimonónicas. Su injerencia se limitó simplemente, conforme nos aproximamos a fines de siglo, a la aprobación de algunas de las actividades públicas que estas experiencias asociativas llevaban adelante.

Hasta la década de 1880 las cofradías religiosas constituyeron los principales espacios de sociabilidad para los sectores subalternos; complemento de sus tradicionales instancias de sociabilidad informal donde habitualmente convergían⁶⁰³. La del Carmen vino a reforzar este rol. No fue sino hasta el último cuarto del siglo XIX cuando, en la ciudad de Salta, se produjo la emergencia de las primeras asociaciones de obreros, sujetas también a la jurisdicción eclesiástica.⁶⁰⁴

De la hermandad del Carmen formaron parte los más diversos trabajadores urbanos y rurales, hombres y mujeres, de color algunos de ellos, que por estos mismos caracteres no pudieron integrar aquellas nuevas asociaciones decimonónicas laicas (orientadas al fomento del ocio y divertimento, la lectura y la discusión pública) y religiosas (consagradas a la beneficencia) que se conformaron en el transcurso del periodo comprendido entre 1850 y 1880 y se reservaron para los miembros de la elite local. Las hermanas y hermanos del Carmen pudieron, además, asumir diversas responsabilidades de gobierno y conducción, elegidos por sus pares, privilegios que no eran comunes por entonces y que les permitieron participar de modernas prácticas democráticas.

Como instancia asociativa, la cofradía pudo contribuir a estrechar los lazos de sus miembros, aunándolos en un proyecto común que tenía como principales objetivos la salvación de sus almas y la solemne celebración del culto a la Virgen del Carmen. Objetivos que requerían de la convergencia de la comunidad devota, de su reunión para las comuniones de regla, las procesiones y las misas que se llevaban a cabo en el “Nuevo Carmelo de San Bernardo” y sus alrededores.

Los beneficios que ofrecía la asociación, como expusimos, eran varios. Entre ellos los de carácter espiritual: numerosas gracias e indulgencias de las que gozaban sus socios por formar parte de la misma y cumplir con sus preceptos. Bienes que podían atemperar el temor y la angustia por los suplicios del “más allá”. La hermandad proveía además de féretro, velas y cera. Bienes materiales que solían brindar las denominadas cofradías de retribución, indispensables para una “buena muerte” y, por ello mismo, tan bien reputadas ya desde fines del siglo XVIII por el pensamiento ilustrado.

⁶⁰³ Raspi, 2001.

⁶⁰⁴ Michel, 2008.

Los recursos pecuniarios de la asociación no eran cuantiosos por lo que difícilmente pudieron desempeñar un papel clave como fuente de crédito para sus asociados. Los principales más importantes se concedieron a miembros de la élite y del clero con el objeto, quizás, de asegurarse el retorno efectivo de sus réditos. Sus cofrades más humildes (sus directivos principalmente), por el contrario, solo se beneficiaron de unos pocos y magros pesos.

ESTADO DEL ARTE SEGUNDA PARTE

Estado e Iglesia, segunda mitad del siglo XIX

El siglo XIX trajo consigo profundas modificaciones respecto del periodo precedente. El proyecto de conformación de los Estados Nacionales implicó la redefinición del lugar de la Iglesia, sus instituciones y agentes en una nueva configuración política, económica, social y cultural que progresivamente se construyó tras la desestructuración del orden colonial y su régimen de cristiandad. Se trató, en efecto, de circunscribir la religión a una esfera específica (diferente de otras que fueron conformándose en simultáneo) y de sujetar al clero a los designios de los emergentes gobiernos republicanos.

La iglesia se enfrentó así a una realidad que distaba sustancialmente de aquella en la que otrora se confundía con la sociedad misma, permeando sus más vitales aspectos y manifestaciones. Y fue precisamente en este escenario, y producto del proceso de diferenciación de los órdenes de la vida social, en el que cobrarán vida nuevas experiencias asociativas religiosas, conformadas por un moderno laicado, mediando entre un Estado e Iglesia en construcción y la redefinición de sus relaciones más íntimas e institucionales, tan signadas por conflictos y tensiones como por acuerdos y alianzas.

Los estudios de las más diversas formas asociativas religiosas decimonónicas en ambos lados del Atlántico ponen de manifiesto la vitalidad del catolicismo y su capacidad de adaptación, reconfiguración y resistencia ante los desafíos que le plantearon, por un lado, los embates del liberalismo, el socialismo y el comunismo, la pluralización del campo religioso y una cada vez más acuciante cuestión social; por otro, su mismo proceso de centralización e institucionalización, y las demandas materiales y espirituales de su feligresía.

El vigor del asociacionismo religioso no fue, sin embargo, un fenómeno aislado en el mundo decimonónico. Por el contrario, se inscribió en una nueva y más amplia tradición asociativa que irrumpió con fuerza sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, constituyendo uno de los principales canales de expresión de la ciudadanía moderna y un pilar fundamental de una incipiente esfera pública que, como tal, empezaba a conformarse. Así, junto a las cofradías, apostolados, terceras órdenes y las más diversas asociaciones benéficas emergieron sociedades literarias, culturales,

científicas, recreativas con fines y objetivos que bien podríamos definir ya como seculares, al margen de la jurisdicción eclesiástica y de la tutela de sus pastores, dando vida al espacio público sobre el cual proyectaron sus actividades.

Este asociacionismo, en su sentido más amplio, se presentó, en parte, como la panacea a los males que afectaban a la sociedad, y la clave del progreso y la civilización de las nacientes repúblicas surgidas tras la ruptura del orden colonial. Para la Iglesia representó la posibilidad de mantener su injerencia en materia de educación y asistencia social en un contexto secularizante, de recristianizar a los ciudadanos que creía alejados de sus compromisos religiosos y de exaltar el culto también desde aquella esfera pública a cuya dinamización contribuyó.

Asociaciones benéficas

Son precisamente las investigaciones centradas en el análisis de la configuración de la beneficencia moderna, de sus agentes y prácticas y sus diferencias respecto al ejercicio de la caridad tradicional las que nos permiten comprender, en parte, el impulso del asociacionismo religioso decimonónico y las relaciones que, a través suyo, se gestaron entre las autoridades civiles y eclesiásticas. En este sentido, gozan de gran predicamento los estudios sobre las asociaciones benéficas que en el transcurso del siglo XIX, impulsadas por los Estados republicanos en proceso de construcción y/o por un vigoroso laicado, asumieron un conjunto de funciones asistenciales tradicionalmente desempeñadas por las instituciones religiosas.

Para el caso español, por ejemplo, fue en la primera mitad del siglo XIX cuando, de la mano de los gobiernos liberales, la Iglesia fue relevada, en parte, de sus tradicionales funciones sociales mediante un progresivo proceso secularizador y racionalizador que propició el pasaje de una caridad cristiana a una beneficencia estatal. Retomando los principios consagrados por la Ilustración, las elites dirigentes decimonónicas sentaron las bases de una nueva política social que se valió de la desvinculación de mayorazgos y patronatos y de la desamortización de los bienes eclesiásticos para garantizar la preeminencia del Estado en materia asistencial.

Acompañando este proyecto, operaron algunas importantes modificaciones en la noción tradicional de la pobreza; modificaciones por la que ésta perdió, de manera paulatina, su halo sacro para ser visualizada como un problema, un peligro que amenazaba la producción y reproducción del orden social. El fundamento de la caridad

que se definía a partir del vínculo sagrado entre el rico y el pobre (ambos dispuestos a aceptar su realidad material en función de su salvación eterna; el primero distribuyendo dádivas y limosnas; el segundo, aceptándolas con humildad y resignación) sufría ya por entonces serios cuestionamientos que amenazaban su estatuto.

Amén del ímpetu inicial del programa puesto en marcha, sus alcances no desarticulaban de forma completa y definitiva el previo sistema que se pretendía superar. Y es que aun en un contexto signado por grandes tensiones y enfrentamientos entre liberales y católicos como lo fue para España la primera mitad del siglo XIX, el Estado no pudo prescindir de la Iglesia y sus instituciones, viéndose en la necesidad de propiciar una particular combinación, como lo sostiene José Domínguez San Martín, entre caridad eclesial-cristiana, beneficencia privada y beneficencia pública-Estatal para brindar una posible solución al problema de la pobreza, mendicidad y demás males que afectaban a amplios estratos de la población. En este complejo esquema, según también señala el mencionado autor, cobró relevancia un nuevo actor social, el laicado, y en su seno, las mujeres principalmente que impulsaron la acción benéfico-caritativa mediante las organizaciones gremiales, cofradías, hermandades y demás entidades que supieron conformar en el periodo.⁶⁰⁵

Son éstas algunas de las asociaciones de las que da cuenta Carmen Simón Palmer en sus estudios sobre la decimonónica sociabilidad femenina madrileña, las mismas que contando con el apoyo, primero de Carlos IV y luego de los sucesivos gobiernos liberales, y generalmente con el beneplácito de las jerarquías eclesiásticas, secundaron la labor de las diversas reparticiones públicas creadas a fin de dar una respuesta a las necesidades materiales de los grupos más desfavorecidos del nuevo siglo.⁶⁰⁶

Ya promediando la primera mitad del siglo XIX las experiencias asociativas dedicadas a las labores benéficas-religiosas incrementaron su número en diversos puntos del territorio español, compartiendo la escena pública con una multitud de nuevas sociabilidades literarias, científicas, recreativas, mutuales y masónicas que, a diferencia de aquellas, desplegaron sus actividades desprovistas del control de las autoridades eclesiásticas, consagrándose a satisfacer los intereses seculares de sus miembros. Sin embargo, fue principalmente en el último cuarto del siglo XIX cuando el

⁶⁰⁵ Domínguez San Martín, 2004, pp. 425-454.

⁶⁰⁶ Simón Palmer, 2001, pp. 183-202.

asociacionismo católico español se expresó con mayor fuerza y se dedicó, con ímpetu, a responder a los desafíos que le planteó una cada vez más urgente cuestión social.

Para Pedro Carasa Soto, la Restauración Canovista propició el más íntimo reencuentro entre la decimonónica política social y los principios y valores del denominado Antiguo Régimen en el que la Iglesia había desempeñado un papel central. En estrecha colaboración, el clero y la nueva elite dirigente conservadora ante la amenaza de los conflictos sociales que suscitaba el pauperismo de los sectores populares, abogaron por un proyecto armonizador y paternalista que se fundamentó en la tradicional idea de un orden divino, permanente y trascendente, que legitimaba las jerarquías y las diferencias sociales existentes. Esta suerte de retorno a la tradición implicó la reutilización de antiguas soluciones culturales frente a situaciones sociales nuevas, la restitución de su sentido más religioso al ejercicio de la beneficencia y la reubicación de la Iglesia como la principal encargada de la misión asistencial.⁶⁰⁷

En el plano asociativo y a tono con este esquema, el organicismo y el gremialismo (mixto y confesional) fueron los principales correctores admisibles para apaciguar las evidentes desigualdades sociales de la modernidad y debilitar el discurso básico del conflicto de clases que postulaban otras teorías sociales. Fue en este contexto de recomposición eclesial en el que emergieron también los Círculos Católicos y diversas entidades mutuales de carácter religioso, impulsados desde Roma por León XIII y su encíclica *Rerum Novarum*,⁶⁰⁸ concebidos como espacios de encuentro y comunión de los patrones y obreros a los que el curso de la economía liberal había distanciado.⁶⁰⁹

Para México, son las conferencias de San Vicente de Paul algunas de las que más han llamado la atención de los historiadores, destacándose los trabajos de Silvia Marina Arrom⁶¹⁰ y los de Laura Catalina Díaz Robles.⁶¹¹ Ambas reconstruyen buena parte de la historia de dichas asociaciones, desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX. Ambas dan cuenta de su labor asistencial siempre sujeta a la tutela del clero y de los servicios corporales y espirituales que brindaban a sus asistidos al objeto de combatir la creciente irreligiosidad de los pobres, restaurar los valores católicos entre el pueblo y conformar un nuevo modelo de trabajador en

⁶⁰⁷ Carasa Soto, 2005, pp. 625-670.

⁶⁰⁸ Moliner Prada, 2016.

⁶⁰⁹ Sánchez Jiménez, 1980, pp. 123-140; Vilar Rodríguez, 2008; López Castellano, 2003, pp. 199-230.

⁶¹⁰ Arrom, 2007, pp. 445-490; Arrom, 2016, pp. 69-97.

⁶¹¹ Díaz Robles, 2012, pp. 69-76.

correspondencia con las máximas evangélicas. Las dos visualizan la vinculación de dichas actividades benéficas con un proyecto de mayor envergadura, como parte de una estrategia misionaria desplegada por la Iglesia católica para hacer frente a las más diversas medidas que, instrumentadas por el Gobierno Nacional, se orientaron a recortar sus prerrogativas sociales de antaño.

A los fines de nuestra investigación, sin embargo, resultan más útiles las consideraciones esbozadas por Arrom respecto a la naturaleza de las prácticas vicentinas y el rol de las mujeres en el campo de la beneficencia. En efecto, según sostiene la autora, la Asociación de Señoras de la Caridad de San Vicente de Paul propició, con sus labores filantrópicas altamente organizadas, la modernización y racionalización de los dispositivos y mecanismos de ayuda social, combinando nuevas y tradicionales formas de aliviar la pobreza. Junto a tal proceso de reconfiguración, otro fenómeno tuvo lugar en el seno de la sociedad mexicana; la feminización de la beneficencia y la consecuente proyección de las damas benefactoras en el espacio público que se fundamentó en la decimonónica atribución y distribución de roles y actividades sociales. Por ello las mujeres fueron habilitadas, por sus “virtudes de género” y grupo, para aliviar los males que aquejaban a la denominada “humanidad doliente”, traspasando, de esta forma, los límites del recinto doméstico.

Lo expuesto pone en evidencia dos cuestiones centrales; primero, la injerencia de las asociaciones de carácter religioso en el campo de la beneficencia y la capacidad de adaptación de una Iglesia a un nuevo contexto signado por un amplio plan de reformas de corte secular que, entre otras cosas, amenazaba sus tradicionales funciones en el ámbito de la ayuda social;⁶¹² segundo, la convergencia de intereses entre autoridades civiles y eclesiásticas por la moralización y disciplinamiento de los sectores populares, y la adecuación de los dispositivos de ayuda social en relación a una nueva concepción de la pobreza y la “utilidad” en una moderna sociedad.

Para algunos historiadores como Manuel Ceballos Ramírez, sin embargo, fue a partir de la publicación de la Encíclica *Rerum Novarum*, hacia fines del siglo XIX, cuando la Iglesia y sus asociaciones experimentaron un verdadero resurgimiento, guiadas ahora por la doctrina propia del Catolicismo Social. Fue también entonces cuando, según el referido autor, los católicos mexicanos tomaron mayor conciencia por los problemas que aquejaban a la población y decidieron intervenir de forma más activa

⁶¹² Padilla Arroyo, 2004, pp. 121-155.

y directa sobre la comunidad promoviendo la fundación de escuelas, periódicos y organizaciones de trabajadores de carácter confesional. En este escenario se produjo la emergencia de los primeros Círculos Católicos de Obreros y otras asociaciones mutuales que rápidamente proliferaron por el territorio nacional, inaugurando una nueva etapa del asociacionismo religioso que, conforme a los designios de León XIII, contribuyeron al apuntalamiento del proyecto de una organización social definida en oposición y al margen al liberalismo y socialismo.⁶¹³

Las asociaciones católicas colombianas, también durante las últimas décadas, se han convertido en objeto de estudio de un número creciente de investigaciones históricas. Gloria Mercedes Arango, por ejemplo, ha logrado reconstruir el panorama asociativo católico de Antioquia, siguiendo el derrotero de algunas de las experiencias asociativas más dinámicas de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, consagradas al culto y/o al ejercicio de la caridad. Sus investigaciones dan cuenta además de la vitalidad de las sociabilidades católicas decimonónicas, relacionada específicamente con tres factores; la modernización y adaptación de la Iglesia católica a los nuevos contextos políticos, sociales y culturales; el férreo apoyo de las facciones políticas conservadoras que nutrieron sus filas; y el notorio incremento de los problemas sociales y la dificultad del Estado para brindarles una adecuada respuesta institucional.⁶¹⁴

Ante escenarios muchas veces adversos, tales asociaciones no simplemente se preocuparon por cumplir con los objetivos formalmente planteados en sus estatutos, sino que se configuraron como espacios de militancia política, de defensa de la religión y adoctrinamiento católico, valiéndose de la prensa para difundir sus intereses e ideales, y hacer frente a los embates liberales.

Sindy Paola Veloza Morales, también desde una perspectiva integradora, analiza diversas asociaciones católicas bogotanas, en el periodo comprendido entre 1863 y 1885, interesada particularmente por explorar la participación política de las mismas en un escenario signado por un amplio proyecto de secularización de corte liberal mediante el cual los gobiernos republicanos pretendieron limitar el amplio poder del que tradicionalmente gozó la Iglesia. El plan de reformas emprendido, sin embargo, no alcanzó todos sus objetivos, y ello en parte, debido a la misma reorganización de la

⁶¹³ Ceballos Ramírez, 1983, pp. 3-38.

⁶¹⁴ Arango, 1995, pp. 94-104; Arango, 2004.

institución eclesiástica y la instrumentación de nuevas formas de acción política. En esta empresa las experiencias asociativas religiosas desempeñaron un papel clave en tanto ejes centrales de coordinación y dirección de una “reacción católica” que esperaba poder recristianizar a la sociedad con las mismas armas y el mismo tesón de los liberales.⁶¹⁵

En este sentido Morales Mendoza, al igual que la ya mencionada Gloria Mercedes Arango, presta especial atención a la prensa impulsada por estas asociaciones en tanto moderna herramienta de confrontación política. Igualmente importante nos parece su propuesta de periodización de la trayectoria del movimiento asociativo católico mediante la cual reconoce los cambios operados en las estrategias de lucha política de las asociaciones religiosas en función de los múltiples y variantes desafíos que el proyecto de secularización les planteó, de las desavenencias y entendimientos respecto al poder civil y el lugar que éste le confirió a la Iglesia y sus agentes en el nuevo orden que por aquel entonces empezaba a configurarse. Las consideraciones esbozadas por la autora, finalmente, demuestran la gravitación de los laicos en el fortalecimiento y reorganización de la institución eclesiástica en la decimonónica Bogotá y la relación de dichos proceso con las órdenes emanadas desde la Santa Sede.

Las investigaciones de Beatriz Castro, por su parte, centradas en la ciudad de Cali, revelan, de igual forma, las limitaciones del programa secularizador emprendido por las autoridades nacionales. Así, aunque la facción liberal en ejercicio del poder durante el periodo comprendido entre 1848 y 1885 pretendiera despojar a la Iglesia de buena parte de sus antiguas atribuciones sociales, concediéndoselas a los gobiernos locales y municipales, bien pronto fue evidente para estos últimos que sus nuevas atribuciones en materia de beneficencia resultaban una carga demasiado onerosa, por su propia debilidad institucional y las dificultades provocadas por las guerras civiles que afectaron a la región durante largos años. El bienestar social, entonces, devino en una preocupación y labor de quienes conformaron las más diversas sociedades religiosas, cada vez más numerosas en la provincia de Cauca a partir de la década de 1870. Una vez constituidas, se consagraron al culto y al cuidado de los menesterosos y enfermos de la ciudad, al tiempo que, al calor de las tensiones suscitadas por el reformismo liberal, intervinieron activamente en la defensa de las prerrogativas eclesiásticas, contribuyendo al fortalecimiento de la Iglesia.

⁶¹⁵ Veloza Morales, 2014, pp. 335-364.

Avanzando más allá del periodo de mayor confrontación entre el poder terrenal y el espiritual, Castro da cuenta, también, de la conciliación fraguada entre ambas partes promediando la década de 1880 mediante el reconocimiento constitucional del catolicismo como religión nacional y la redefinición de las funciones del clero en materia de educación y asistencialismo. Ya en este nuevo escenario, las Conferencias de San Vicente de Paul, entre otras de marcado carácter confesional, emergerán con un inusitado vigor, concentrando en sus manos la administración de diversos establecimientos sociales, costeados, en parte, por un gobierno local que, reconociendo sus debilidades institucionales, impulsó tal delegación.⁶¹⁶

En lo que respecta a los estudios de casos, como en México, las Conferencias colombianas de San Vicente de Paul son algunas de las más estudiadas para el periodo en cuestión. Entre ellos se destacan los trabajos de Fernando Botero Herrera para la ciudad de Medellín, en los que se ocupa de analizar los servicios asistenciales de dicha congregación, los principios que fundamentaron su labor y las relaciones que mantuvieron con las jerarquías civiles y eclesiásticas. En relación al primer punto centra su atención en los talleres para niños y jóvenes huérfanos donde se los instruía para diversos menesteres y, donde también, se les impartía una estricta disciplina moral y laboral, tratando siempre de atenuar los conflictos y tensiones sociales entre ricos y pobres. En lo atinente al segundo, da cuenta de la racionalización que, dicha asociación entre otras, propició en el tratamiento de la pobreza y la mendicidad en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX a fin de canalizar “la dispersión y los efectos perversos” de la caridad. En este sentido, las visitas domiciliarias no sólo configuraron un moderno mecanismo de ayuda y control social, sino que también inauguraron nuevas relaciones, armónicas y asimétricas, entre quienes conformaban el cuerpo social, entre los benefactores y los beneficiados. Finalmente, da cuenta de la notable injerencia del clero en el funcionamiento de estas asociaciones que, a pesar de sostener su carácter laico, se ligaron de forma estrecha con la Iglesia. Expone también la importancia que tales sociedades adquirieron para el poder civil, convirtiéndose, en lo que respecta a la regulación de la pobreza, en órganos consultores, ejecutores y contratistas-administradores de las autoridades municipales y departamentales. Durante el periodo de tiempo analizado las conferencias se revelaron considerablemente dinámicas, asumiendo, conforme se aproximaba el fin de siglo, mayores

⁶¹⁶ Castro, 1990, pp. 66-80.

responsabilidades; reformulando algunos de sus principios fundantes, para hacer frente a un contexto signado por las consecuencias indeseables del proceso de modernización económica, la difusión de las ideas socialistas y comunistas, y las crecientes demandas sociales.⁶¹⁷

En Chile, las investigaciones sobre el asociacionismo católico decimonónico son menos numerosas. Entre los aportes a la comprensión de las nuevas formas que adquirió la beneficencia moderna y el rol que en tal proceso asumieron las asociaciones religiosas, se destacan los trabajos de Macarena Ponce de León centrados en la capital de aquel país. Según sostiene la autora fue precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando se produjo una reforma en el ejercicio de la caridad tradicional auspiciada por una renovación de los mecanismos de socorro intramuros dentro de los viejos y nuevos establecimientos sociales y por la instrumentación de complementarios dispositivos de ayuda social que se desplegaron más allá del seno de dichas instituciones, entre ellos, la visita a domicilio de los pobres urbanos.

Fue esta última práctica, impulsada de forma sistemática por las Conferencias Vicentinas, la que más contribuyó a la revolución de los fundamentos y el ejercicio de la caridad tradicional. En efecto, si bien al igual que en los asilos, la finalidad fue siempre la de moralizar las costumbres de los menesterosos y civilizar sus comportamientos, la entrada a sus hogares propició el conocimiento empírico y sociológico de la familia popular. Para ello operó primeramente, en el esquema vicentino, una exaltación de la dignidad de la pobreza y de su relación con la divinidad aun cuando, para algunas representaciones modernas, ésta había perdido ya su significación espiritual y se asociaba, cada vez más, con un inminente peligro del cual era necesario proteger a la sociedad. Una vez diferenciados los verdaderos pobres de los falsos (es decir de aquellos que pudiendo trabajar y contar con un sostén propio, igualmente mendigaban públicamente la limosna del vecindario) se activaba un conjunto de mecanismos de control y certificación de las causas de la indigencia a partir del cual se ensayaban posibles soluciones y remedios desde el seno de los mismos hogares de los asistidos. De esta manera la caridad adquirió un nuevo sentido y se valió de nuevas prácticas, transfigurándose para adaptarse a un escenario moderno. Y en dicho proceso las Conferencias Vicentinas fueron entidades claves, contribuyendo además, con sus labores, a la renovación del catolicismo.⁶¹⁸

⁶¹⁷ Botero Herrera, 1996, pp. 3-21; Botero Herrera, 1995, pp. 39-74.

⁶¹⁸ Ponce de León, 2011.

En Argentina, la producción historiográfica referida al asociacionismo religioso/benéfico decimonónico ha ganado terreno en las últimas décadas. Estas experiencias asociativas han constituido objetos de estudios claves para comprender; la evolución histórica de las políticas asistenciales en el marco de la construcción del Estado Nacional argentino y la participación en dicho proceso de las instituciones públicas y privadas; la dinámica del asociacionismo moderno y la configuración del espacio público; y el proceso de configuración de una la Iglesia nacional. Fenómenos que se hayan estrechamente vinculados pero que aquí, solo en función de una mayor claridad expositiva, consideraremos de manera separada.

En lo que respecta al primer tópico cabe aclarar que el abordaje del surgimiento y desarrollo histórico de las políticas sociales comprende, generalmente, el análisis de la conformación del Estado moderno como regulador de conflictos e intereses, y como generador y garante de sistemas de protección social, función que asume de forma particular ya en las primeras décadas del siglo XIX, cuando, tras la ruptura del orden colonial, empieza a constituirse como tal, definiendo sus atribuciones y delegando, en manos de nuevos agentes e instituciones, aquellas de las que no podía hacerse cargo. En esta línea se destacan, entre otros, los trabajos de José Luis Moreno,⁶¹⁹ Alejandra Bettina Facciuto,⁶²⁰ Emilio Tenti Fanfani⁶²¹ y Andrés Thompson⁶²² quienes coinciden en rescatar buena parte de la historia de la que fuera, por más de un siglo, una de las asociaciones más emblemáticas del campo asistencial argentino, la Sociedad de Beneficencia.

Centrados en la ciudad de Buenos Aires, dichos autores se encargan de analizar cuestiones tan amplias como los orígenes de la asociación en el marco de las reformas emprendidas por las autoridades civiles porteñas en la década de 1820; las líneas de pensamiento que convergieron para darle vida; su funcionamiento interno; las características y fundamentos de la labor benéfica desplegadas por las mujeres que la conformaron; su proyecto moralizador y disciplinante, y en él, la especial significación de los denominados premios de virtud y su sentido simbólico; los demás agentes y discursos que intervinieron en el campo de la beneficencia, y los acuerdos y conflictos que entre ellos se entablaron; las relaciones que la entidad mantuvo con las autoridades civiles; y el trasfondo religioso que conservó la práctica de la beneficencia aun cuando

⁶¹⁹ Moreno, 2000; Moreno, 2003, pp. 431-447; Moreno, 2012.

⁶²⁰ Facciuto, 2003, pp. 165-205.

⁶²¹ Tenti Fanfani, 1989.

⁶²² Thompson, 1994, pp. 1-45.

la entidad respondiera, en parte, a las pretensiones del Estado de colocar a la Iglesia en un segundo plano en lo que respecta a las tareas de asistencia social.

Algunas de las problemáticas mencionadas son retomadas, de forma particular, por otros investigadores, quienes, mediante una mayor problematización y/o desarrollo de las mismas nos permiten comprender aún más el funcionamiento de la Sociedad de Beneficencia en la ciudad de Buenos Aires. Entre ellos, Valeria Pitaque se detiene en el análisis de los conflictos suscitados entre las damas benefactoras reunidas en torno a dicha asociación y ciertos voceros de la corporación médica porteña, en el periodo comprendido entre 1890 y 1910, a fin de dar cuenta de los recursos y solidaridades que ambas partes, en disputa, generaron; de los fundamentos de su intervención en el campo de la beneficencia; y de la delimitación, en él, de sus competencias específicas.⁶²³

Para aquel entonces los profesionales de la medicina hicieron sentir con mayor fuerza sus críticas sobre las credenciales que auspiciaban la intervención de las damas benefactoras en el sistema asistencial y sanitario público en el intento de llevar a cabo un proyecto de centralización del mismo y garantizar, con el apoyo de las autoridades civiles, su preeminencia en él. A pesar de las reiteradas gestiones emprendidas para cumplir con sus objetivos, la Sociedad de Beneficencia, sin embargo, no vio afectadas sus múltiples prerrogativas sociales pues gozaba de considerables beneficios provistos por sus amplios y sólidos vínculos, redes y alianzas de poder que como asociación de elite supo entretener, y porque representaba, para las finanzas del Estado que la sostenía, una fórmula eficaz y económica de asistencia pública.

La fortaleza de la asociación respondía también por aquel entonces, como lo demuestra Eduardo Cifardo, a las nuevas estrategias desplegadas por sus miembros para hacer frente a los problemas sociales que se multiplicaban con celeridad en la Buenos Aires finisecular y que exigieron de la expansión del sistema benéfico mediante la incorporación, como agentes de caridad, de las mujeres de la clase media y de las capas superiores de los sectores populares en espacios concebidos originalmente como propios de la elite porteña. Al igual que Pita, Cifardo reconoce algunas de las voces disidentes que se expresaron, de forma pública, contrarias al rol de las damas benefactoras en el campo asistencial, entre ellas las de los filántropos seculares. No obstante, como también observa, todavía hacia finales del siglo XIX goza de mayor

⁶²³ Pita, 2009, 2012.

fuerza la convergencia de intereses y representaciones que avalaban la feminidad de tal función social.⁶²⁴

Entre los estudios que se abocan específicamente a analizar el proceso de construcción de los Estados modernos mediante el análisis de la administración de la beneficencia pública se destacan los de Pilar González Bernaldo. La autora señala que fue precisamente en las primeras décadas del siglo XIX cuando las autoridades porteñas empiecen a prestarle particular atención al problema vagancia, la multiplicación de los mendigos en las calles de la ciudad y el deterioro de los hospitales y escuela públicas. No obstante, se resistirá durante mucho tiempo a crear un organismo público consagrado a la ayuda material de los menesterosos, es decir a imprimirle a la beneficencia una forma puramente administrativa, optando por delegar dichas funciones, ya a partir de la década de 1820, a la Sociedad de Beneficencia compuesta por las mujeres pertenecientes a la elite local.

Esta no fue, sin embargo, la única entidad interviniente en el campo de la ayuda social. Otras, como la Municipalidad, el Consejo de Higiene Pública y diversas experiencias asociativas como las Conferencias Vicentinas y las logias masónicas hicieron lo suyo, contando con el apoyo del gobierno provincial, delimitando, a cada paso, no sin tensiones y conflictos, sus atribuciones en el ámbito de la beneficencia moderna, coincidiendo particularmente en la necesidad de llevar a cabo una empresa de moralización de la sociedad, aunque difirieran en los principios y fundamentos de dicho proyecto.

Para González Bernaldo el conjunto de estas iniciativas ponen de manifiesto la importancia que el Estado de Buenos Aires otorgó al problema de la pobreza y la mendicidad, al tiempo que dan cuenta de la voluntad de inscribir las posibles respuestas a esta incipiente cuestión social en el ámbito de las obligaciones morales (a las que una sanción jurídica quitaría su sentido). Se definía, de esta manera, un modo de gobierno de las mujeres configurado al margen de una administración burocrática que, por sí misma, destruiría la función social del deber moral de la beneficencia, a saber, la regulación de los conflictos sociales y el mantenimiento de la paz social.⁶²⁵

Similares consideraciones esboza Yolanda Paz Trueba aunque ya para un contexto distinto, la Argentina de finales del siglo XIX y principios del XX signada por las crecientes demandas sociales que se manifestaron por los disfuncionamientos

⁶²⁴ Ciafardo, 1990, pp. 161-170.

⁶²⁵ González Bernaldo, 2001, pp. 45-72.

producidos a raíz de las transformaciones socioeconómicas del país. En efecto, todavía para aquel entonces, el Estado liberal delegaba las tareas de ayuda y asistencia social a un conjunto de instituciones intermedias, entre ellas, las asociaciones religiosas/benéficas y masónicas que continuaron inscribiendo sus deberes caritativos en la órbita de las obligaciones morales.

Paz Trueba da cuenta precisamente de la proyección pública de estas experiencias asociativas (del centro y sur bonaerense), principalmente en el campo de la educación y la beneficencia, y de las relaciones que entablaron con el poder político. Desde una perspectiva de género analiza el problema de la conformación de una ciudadanía femenina, en el marco de un Estado que, a pesar de sus firmes propósitos liberales y de laicización, se apoyó en las entidades conformadas por las mujeres de la elite y en la misma Iglesia para dar respuesta a los problemas de la pobreza, la vagancia, la mendicidad y la educación de los futuros ciudadanos, auspiciándoles a dichos agentes nuevos canales de participación política.⁶²⁶

Las Conferencias Vicentinas constituyen también una referencia ineludible a la hora de abordar la problemática de la asistencia social decimonónica. Aunque estas no hayan sido analizadas de forma tan sistemática ni desde tantas perspectivas diferentes como la Sociedad de Beneficencia, algunos trabajos han puesto ya en evidencia, en los últimos años, la potencialidad de las mismas para comprender los diversos mecanismos de ayuda y control social que se instrumentaron en el periodo, la agencia femenina en la materia, y las prácticas y redes asociativas del laicado católico. En este sentido las investigaciones de Rosana Vaca constituyen un valioso aporte. Y ello, no sólo por reconstruir la historia de dicha entidad, en la ciudad de Buenos Aires, en el mediano plazo que se extiende desde 1866 a 1910, sino también por desentrañar algunos aspectos específicos del funcionamiento de la misma que la diferenciaban de otras experiencias asociativas femeninas, entre ellos; su surgimiento en el ámbito congregacional y su formal sujeción y dependencia respecto al clero regular; y su temprana conformación como una corporación que aunó en su seno a mujeres provenientes de distintos estratos sociales.⁶²⁷

A pesar de dichas particularidades y de su carácter privado y católico, las Conferencias, al igual que las demás corporaciones impulsadas por fines caritativos, auspiciaron, según la hipótesis central de la referida autora, un espacio que permitió la

⁶²⁶ Paz Trueba, 2009, pp. 117-134; Paz Trueba, 2010, pp. 35-53.

⁶²⁷ Vaca, 2013.

acción pública de las mujeres en la gestión y administración de bienes y servicios benéficos, contribuyendo al mantenimiento del orden social y a la construcción del Estado.

En algunas las localidades del interior de Buenos Aires la labor asistencial de las Conferencias Vicentinas fue considerablemente significativa. De ello da cuenta, por ejemplo, Carlos María Birocco cuyo trabajo no sólo identifica a las mujeres que conformaron dicha asociación y sus redes sociales sino que también ofrece algunas consideraciones claves sobre los principios que regían la práctica de la visita a los pobres y datos cuantitativos y porcentuales sobre el número de familias asistidas, bienes distribuidos y recursos pecuniarios de la entidad que funcionó en el partido de Morón hacia fines del siglo XIX y principios del XX.⁶²⁸

Descendiendo la mirada del espacio porteño, la producción historiográfica también se revela prolífica para Santa Fe donde se han producido considerables avances en el estudio de experiencias asociativas femeninas benéficas. Uno de los trabajos más sistemáticos en esta línea de análisis es el de Gabriela Dalla Corte que, basándose en las experiencias cotidianas de las mujeres benefactoras, reconstruye la historia de las Damas de la Caridad y la Sociedad de Beneficencia de Rosario, las redes sociales de dichas entidades y las vicisitudes que atravesaron en la administración de los establecimientos de ayuda social que se hallaban a su cargo. El estudio pormenorizado de las fuentes internas de estas asociaciones le imprime una dinámica particular a su relato en el que a la agencia femenina ocupa un lugar clave en la definición de los mecanismos benéficos y en la construcción de una sociedad civil moderna.⁶²⁹

Otro aporte notable, también para el espacio santafecino decimonónico, es el de Marta Bonaudo quien, partiendo de algunas consideraciones similares a las esbozadas por Pilar González Bernaldo en relación a la concepción de la beneficencia como un verdadero plan de gobernabilidad social, analiza el rol de los agentes encargados de su ejecución, las damas de la elite dirigente, mujeres que aún signadas por su “minoridad” (y por ello mismo excluidas de las instancias formales de delegación y representación del poder) ensayaron formas alternativas de participación pública y contribuyeron a la conformación de una comunidad política.⁶³⁰

⁶²⁸ Birocco, 2009, pp. 2-11.

⁶²⁹ Dalla Corte, 2011, pp. 1-24; Dalla Corte, 2014.

⁶³⁰ Bonaudo, 2006, pp. 70-97.

Desde una perspectiva de grupo, para Bonaudo, la labor de la Sociedad Damas de la Caridad de la ciudad de Rosario formó parte de un conjunto de dispositivos moralizadores y disciplinadores instrumentados por los grupos dominantes al objeto de dar una respuesta a la indigencia y el vagabundaje; prácticas asistenciales que auspiciaron un nuevo contrato social mediante un sistema relacional fundamentado en la asimetría, la desigualdad de las partes involucradas (la superioridad del benefactor; la inferioridad del receptor). Como mujeres de elite, quienes conformaron la asociación hicieron uso de sus capitales sociales en función de los proyectos asistenciales emprendidos, pudiendo también, una vez éstos puestos en juego, acrecentarlos, es decir proveerse de mayores créditos, de mayor prestigio. Desde una óptica de género, la práctica asociativa y el ejercicio de la beneficencia a ella vinculado les permitió a las damas rosarinas proyectarse públicamente y colocar ante los ojos de los poderes locales los problemas que afectaban a las mujeres y niños de los sectores subalternos, obligándolos a involucrarse en su resolución.

Asociaciones, catolicismo y modernidad

Mencionamos en líneas anteriores la importancia que adquirieron los estudios de las asociaciones religiosas decimonónicas en la comprensión de la dinámica del asociacionismo moderno y en la configuración de un espacio público y su sociedad civil, fenómenos que, no sin dificultades, empezaron a expresarse en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX para consolidarse a partir de la década de 1850.

Como sostiene Roberto Di Stefano, fue precisamente a partir de este decenio cuando inició una nueva etapa en la historia del asociacionismo argentino, periodo en el que se multiplicaron, de forma notable, un conjunto de novedosas, diversas y modernas experiencias asociativas que, a diferencia de las que se habían conformado en los años precedentes, surgieron como expresiones espontáneas de la sociedad civil, cada vez más autónomas de un Estado en proceso de consolidación. Eran también nuevos tiempos para una Iglesia que sufría el progresivo desmantelamiento de un antiguo orden en el que había desempeñado un papel central (en el que ella misma se confundía con la sociedad, la religión con la política y el poder civil con el religioso) y que ante la nueva realidad que se le imponía, y que la constituía en un actor social más, optó por el endurecimiento de su postura ante el liberalismo, acentuando sus antagonismos en detrimento de las posibilidades de diálogo. Sin embargo, fue también entonces, cuando

el laicado católico, al calor de la “explosión asociativa” posterior a Caseros, dio vida a nuevas asociaciones (distintas ya de las cofradías y terceras órdenes propias de la época colonial) mediante las que contribuyó a dar forma a un moderno movimiento católico.⁶³¹

Hilda Sabato nos ofrece, también, un panorama integral del movimiento asociativo decimonónico. Centrada principalmente, como Roberto Di Stefano, en el espacio rioplatense, la autora avanza en el estudio de la historia del asociacionismo moderno en el periodo que se extiende de 1860 a 1920, reconociendo en este marco temporal dos etapas definidas por los avances en el proceso de conformación y consolidación del Estado y su sociedad civil. La primera de ellas (1860-1890), signada por la emergencia y las inusitadas expresiones de vigor de nuevas experiencias asociativas que surgieron de la voluntad de individuos libres reunidos a fin de satisfacer sus más diversos intereses (culturales, recreativos, mutuales, asistenciales, benéficos, etc.) y por sus aspiraciones de civilizarse a través de ellas. Las asociaciones emergentes durante este periodo se caracterizaron además por su marcada heterogeneidad social, por su estructura organizativa definida en estatutos y reglamentos formales, y por la celebración de elecciones y asambleas que fomentaban el espíritu democrático entre sus miembros. Se trató también de corporaciones cuyas actividades se proyectaron en el espacio público, desde donde sus socios, movilizados de forma colectiva, podían consagrarse al cumplimiento de algunos de los objetivos que los aunaba o expresarse a favor o en contra de una u otra medida de gobierno.⁶³²

En lo que respecta al campo de la caridad y la filantropía, Sabato observa la multiplicación y coexistencia de asociaciones diversas, formales e informales, que de una u otra forma, se encargaron de brindar ayuda social, entre ellas la emblemática Sociedad de Beneficencia, Conferencias Vicentinas, logias masónicas, clubes sociales, entidades mutuales y comisiones de particulares que se disputaron el control de los hospitales, hospicios y casas correccionales creados durante el periodo, el apoyo de las poderes públicos y la definición legítima del sentido de la acción benéfica.

La segunda etapa (1890-1920) señalada por la autora, se desarrolló en el marco de la consolidación de la sociedad civil a la que el crecimiento sostenido del movimiento asociativo contribuyó. Se trata ahora de un asociacionismo de cobertura social y espacial casi universal, impulsado, en parte, por la necesidad de atenuar los

⁶³¹ Di Stefano, 2002.

⁶³² Sabato, 2002, pp. 101-163.

problemas sociales que trajo consigo la modernización y que afectaron sobre todo al cada vez más nutrido contingente de obreros. En efecto, fue por aquellos años cuando hicieron su aparición en escena las primeras sociedades gremiales y de resistencia, estrechamente vinculadas a las nuevas agrupaciones socialistas y anarquistas que bregaron por la organización de los trabajadores y la defensa de sus derechos. La Iglesia, por su parte, guiada por las directrices de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, promovió la conformación de los primeros Círculos de Obreros que rápidamente proliferaron en distintos puntos del país, contemplando un amplio proyecto de socorro mutuo (material y espiritual) y de predicación ideológica mediante la cual buscaba proteger a las clases trabajadoras y alejarlas de las que consideraba falsas y perniciosas doctrinas. Desde estos espacios, las jerarquías eclesiales se propusieron además pacificar y armonizar las relaciones entre quienes, por la misma dinámica de la economía capitalista, ocupaban un lugar privilegiado en la estructura social y los que, por el contrario, requerían de su asistencia y ejemplo moral.

A fines del siglo XIX, los pobres, como los obreros, fueron también objeto de nuevas políticas de control y disciplinamiento social. Y en esta materia, el Estado, que ya había dado sus primeros pasos décadas atrás, optó por una intervención más sistemática y pragmática, logrando ejercer un mayor control sobre el cúmulo de instituciones y asociaciones privadas de beneficencia. Entre ellas, muchas de carácter religioso que, a pesar de dicho avance estatal, mantuvieron durante el periodo en cuestión un lugar nada desdeñable en el campo de la asistencia social.

Las características del asociacionismo cordobés de la segunda mitad del siglo XIX, por su parte, son abordadas por Pablo Vagliente. Sus estudios revelan las particularidades de un impulso asociativo que se expresó con gran ímpetu a partir de la década de 1870, luego de algunos años de considerable irregularidad en su trayectoria, en un contexto signado por una mayor estabilidad política y por un destacado de progreso material. Vagliente da cuenta también del importante número de asociaciones religiosas que funcionaron en el periodo, solo superadas por las de carácter político, entre ellas las cofradías, hermandades y terceras órdenes de origen colonial que sobrevivieron a la desarticulación del régimen de cristiandad, y otras más modernas como las Conferencias de San Vicente de Paul y las Esclavas del Corazón de Jesús, las

que, en conjunto, por sus actividades y la misma defensa del dogma católico ante un Estado secularizador, se proyectaron sobre el espacio público, dinamizándolo.⁶³³

Nos interesa, además, destacar del citado autor algunas de las consideraciones que se desprenden de su análisis comparativo del proceso histórico de conformación del campo asociativo porteño y cordobés entre 1850 y 1890. En efecto, según señala, si bien en ambas ciudades se impusieron tendencias secularizadoras en los que respecta a las sociabilidades y a las prácticas asociativas, en Buenos Aires estas se manifestaron más tempranamente, ya durante los primeros años del periodo señalado, mientras que en Córdoba fueron mayores las resistencias a la pérdida de influencia sociocultural católica. Ello se observa con nitidez, sobre todo, en el subcampo de la beneficencia y la filantropía, dotado de un espíritu más independiente y liberal en el espacio rioplatense; en la ciudad mediterránea, por el contrario, mantendrá, durante buena parte del periodo analizado, un notorio sesgo religioso.

Habiéndonos ya referido al conjunto de trabajos que abordan la configuración de las políticas asistenciales decimonónicas a partir del estudio de diversas experiencias asociativas, como así también a aquellos que reconstruyen el proceso histórico de conformación del asociacionismo moderno y el espacio público, nos resta ocuparnos de los que se centran principalmente en dar cuenta de la construcción de una Iglesia nacional y el papel que dicha empresa desempeñaron las asociaciones religiosas.

En este sentido recuperamos los aportes de Cynthia Folquer sobre las diversas formas de sociabilidad femenina surgidas en la ciudad de Tucumán durante la segunda mitad del siglo XIX. Según señala la autora, la conformación del Estado argentino y su Iglesia fue un proyecto que involucró no sólo a las elites dirigentes y a las jerarquías eclesiásticas, sino también a una multiplicidad de asociaciones laicales y congregaciones religiosas. Partiendo de esta consideración analiza las religiosidades femeninas que en dichos espacios se gestaron y como, a través de ellos, las mujeres efectivizaron su intervención en el espacio público en tanto promotoras y gestoras de la educación, la beneficencia y el culto religioso, imprimiéndole cohesión a la emergente sociedad civil y sentado las bases de la organización estatal y eclesial. Sus estudios no ofrecen además un panorama global del asociacionismo católico tucumano, desde fines del siglo XVIII hasta principios del XX, visualizando las modificaciones que en el

⁶³³ Vagliente, 2004, pp. 255-294; Vagliente, 2005.

mismo se produjeron y, las relaciones entre tales cambios y la progresiva desestructuración del régimen de cristiandad.

Las cofradías y hermandades religiosas así como las terceras órdenes seculares representan, en el recorrido propuesto por Folquer, las principales experiencias asociativas hasta mediados del siglo XIX cuando se produjo la emergencia de las primeras manifestaciones de un nuevo tipo de agrupaciones laicales, entre ellas, las abocadas al tratamiento de la pobreza, mendicidad y enfermedad de los sectores sociales más vulnerables. Fue también en la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo en sus postrimerías, cuando, en el seno de los conventos franciscanos y dominicos, surgieron nuevas y renovadas cofradías y apostolados, consagradas a actividades culturales y sacramentales, desde donde las jerarquías eclesásticas pretendieron definir el perfil de un laicado católico compuesto, de forma cada vez más notoria, por mujeres.⁶³⁴

En esta línea de análisis podemos incluir también los trabajos de Miranda Lida quien partiendo de la tesis de que el proyecto de romanización impulsado por la Santa Sede resulta insuficiente para explicar las particularidades de la construcción de una Iglesia nacional, rescata principalmente la participación e injerencia de la sociedad y la prensa católica en dicho proceso. Según señala, fue a partir del gobierno de Mitre cuando el Estado argentino delegó en el laicado católico amplias atribuciones en el sostenimiento de la institución eclesástica y sus pastores. En función de ello, los vecinos de las parroquias porteñas, aunados en asociaciones y comisiones vecinales, se organizaron a fin construir templos, ornamentarlos, erigir altares, etc., recolectando fondos mediante públicas suscripciones, conciertos, bazares y rifas, independientemente de la iniciativa estatal.

La prensa católica daba también, por aquel entonces, sus primeros pasos convirtiéndose a la postre en uno de los elementos que contribuyeron de forma decisiva a la construcción de la Iglesia en Buenos Aires y su campaña. En efecto, las páginas de los periódicos no sólo informaban a los miembros de la comunidad sobre el conjunto de actividades desplegadas por las asociaciones de fieles, sino que además los instaba a contribuir con las mismas y con los todos los asuntos vinculados a la organización de la vida religiosa. Desde la prensa se apelaba también a la colaboración de los departamentos municipales cuando los recursos privados no eran suficientes para costear las obras emprendidas en beneficio del reparo material de los templos. Y aun

⁶³⁴ Folquer, 2012, pp. 1-458; Folquer, 2014, pp. 77-106.

más; si bien las autoridades eclesiásticas gozaron de una influencia decisiva en cada uno de los periódicos católicos, éstos, lejos estuvieron de constituirse en simples instrumentos de disciplinamiento al servicio de aquellas dignidades, por el contrario, devinieron, para el vigoroso laicado que los administraba en instancias de control y medios de interpelación de las actuaciones de los clérigos que conducían sus parroquias.⁶³⁵

Avanzando en el tiempo, otros estudios de Miranda Lida contemplan el análisis de los Círculos de Obreros entre 1890 y 1930, periodo de consolidación del proceso de construcción de la Iglesia argentina moderna. En este contexto, la autora se preocupa por desentrañar las relaciones que se forjaron entre tales asociaciones, la masculinidad y el nacionalismo, y entre tales factores y el despliegue de un incipiente catolicismo de masas. Según sostiene, los Círculos de Obreros constituyeron las primeras organizaciones del laicado decimonónico que pretendieron alcanzar una dimensión y estructura nacional en base a un proyecto de asociación interclasista, de carácter mutual e impregnado de fuertes valores cívicos nacionalistas; caracterizándose además, por su destacada presencia en el espacio público mediante coordinadas manifestaciones multitudinarias, fogoneadas por volantes y publicaciones en la prensa, que preveían, entre otras cosas, el traslado de sus miembros hacia los distintos puntos de encuentro y reunión, el subsidio del transporte y de diversos servicios gastronómicos y de entretenimiento para mayor comodidad de los concurrentes. Su carácter eminentemente masculino, en el cual hace hincapié la autora, revela también algunos de los matices del proceso de feminización de la religión que se expresa, de forma notoria, en el campo del asociacionismo religioso/benéfico decimonónico según hemos referenciado en líneas anteriores.⁶³⁶

El asociacionismo católico obrero de fines del siglo XIX y principios del XX es también el objeto de estudio de Gardenia Vidal, aunque su interés resida, por el contrario, en las mujeres que de él formaron parte. Sus consideraciones, similares a las que esboza Paz Trueba para el centro sur bonaerense, dan cuenta de las particularidades de la intervención y participación femenina en las experiencias asociativas confesionales, y del tipo de ciudadanía que ensayaron desde dichos espacios. En efecto, estas mujeres, miembros de la elite y de los sectores populares, que nutrieron las filas de

⁶³⁵ Lida, 2006, pp. 51-75.

⁶³⁶ Lida, 2016, pp. 15-38.

las asociaciones obreras, tuvieron una destacada participación en el espacio público mediante el ejercicio de su rol materno extendido al conjunto de la sociedad, que les permitió convertirse en referentes sociales y mediadoras entre las diversas instituciones de la sociedad civil y el Estado, así como agentes activos en el proceso de conformación de una nación católica.⁶³⁷

Los Círculos de Obreros, como asociaciones conformadas por la Iglesia católica a finales del siglo XIX y principios del XX para hacer frente a una cada vez más urgente cuestión social, proliferaron también en Tucumán. Como plantea Silvana Roselli, allí fue el Obispo Padilla y Bárcena el encargado de darles impulso y de velar por su buen funcionamiento al amparo de los lineamientos formulados por León XIII en su encíclica *Rerum Novarum*. Contrarios a la lucha de clases y al uso de la violencia, los círculos se concibieron como espacios propicios para la armonización de las relaciones entre patrones y obreros, como puntos de encuentro entre ambos en los que los primeros debían contribuir a la mejora moral y material de los segundos. En función de ello propiciaron un mayor acercamiento entre las autoridades eclesiásticas y las elite dirigentes, responsables en delante, y de forma conjunta, de un proyecto de disciplinamiento de los sectores populares que abogaba por la sistemática interiorización de los valores cristianos y de los nuevos principios del mundo laboral como remedio a la natural inclinación, de tales grupos, a los vicios y a las falsas doctrinas.⁶³⁸

⁶³⁷ Vidal, 2006, pp. 25-57; Vidal, 2013, pp. 45-66.

⁶³⁸ Roselli, 2009, pp. 1-23.

CAPÍTULO V: CATOLICISMO Y MODERNIDAD

5.1 Campo asociativo salteño. Salta, segunda mitad del siglo XIX (1850-1885)

Introducción

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, luego de un largo periodo signado por la inestabilidad pos independentista,⁶³⁹ las elites locales propiciaron el establecimiento de diversas asociaciones de carácter cultural, intelectual y recreativo a través de las cuáles pretendieron neutralizar sus enfrentamientos internos azuzados por la contienda política y la competencia por los principales escaños de poder. Tales instancias de sociabilidad se constituyeron en complemento y corolario de las frecuentes tertulias que los notables auspiciaban en sus recintos domésticos; tertulias en las que acostumbraban a discutir diversas obras literarias, incentivar la escritura de ensayos, leer los periódicos que llegaban de otras ciudades y/o reunirse a fin de disfrutar de la compañía de los suyos.

Este impulso asociativo de carácter cultural no ha sido, hasta el momento, abordado íntegramente para el espacio local, en el que las investigaciones se han centrado principalmente en el estudio de algunas sociabilidades populares, formales e informales.⁶⁴⁰ Y ello a diferencia de lo que puede observarse en otras latitudes del actual territorio argentino en las que las investigaciones de las tramas asociativas decimonónicas han proliferado en las últimas décadas, constituyéndose en instancias relacionales claves para comprender las dinámicas de la sociedad y cultura moderna y el proceso decimonónico de organización política y estatal.⁶⁴¹

Fue este también el periodo en el que el asociacionismo religioso, luego de largos años de decadencia, se revitalizó de la mano de un nuevo actor social, el laicado decimonónico. Por entonces, las condiciones de la diócesis de Salta eran también distintas a las de algunos lustros atrás. Al frente de ella se encontraba un nuevo Obispo, férreo defensor de las prerrogativas eclesiásticas, Buenaventura Rizo Patrón, cuya labor fue crucial para el fortalecimiento de las estructuras eclesiásticas locales.⁶⁴² En línea con

⁶³⁹ Figueroa, 2003; Mata y Figueroa 2005; Mata 2012; Quintian 2015.

⁶⁴⁰ Raspi 2001; Raspi, 2003. Michel, 2007.

⁶⁴¹ González Bernaldo, 1991; González Bernaldo, 2003; Megías, 1996; Di Stefano, 2002; Sabato, 2002; Vagliente, 2005; Bruno, 2009.

⁶⁴² Martínez, 2017.

los designios de la Santa Sede, el prelado se esforzó por promover nuevas asociaciones católicas en el espacio local dedicadas al culto público y al ejercicio de la beneficencia.

En un primer apartado del presente Capítulo analizaremos el campo asociativo salteño en el periodo que se extiende desde 1850 a 1885 a fin de sopesar los efectos del proceso de secularización en el mismo. Nos ocuparemos también de referenciar algunas particularidades de las asociaciones religiosas que contribuyeron a la explosión asociativa del periodo delimitado al objeto de esbozar, a través de ellas, una caracterización del catolicismo decimonónico.

Ya en un segundo apartado nos proponemos exponer algunas consideraciones preliminares sobre las sociabilidades culturales, formales e informales, de la ciudad de Salta. Nos interesa particularmente abordar, a través de ellas, del análisis de sus miembros y “hábitus” y de sus producciones culturales, algunos de los aspectos del proceso de redefinición de las reglas y principios de un incipiente espacio público local, los valores que definieron a una ciudadanía moderna y las ideas y ambiente intelectual que fueron tomando forma por aquellos años. Nos proponemos realizar dicho estudio teniendo en cuenta las distancias sociales y las relaciones de poder que se sancionaron y legitimaron entre quienes se concibieron promotores de dichos procesos civilizatorios y quienes, por el contrario, quedaron al margen de los mismos.

En lo que respecta a los fines de nuestra investigación, los temas mencionados nos permitirán, por un lado, visualizar la complejización y dinámica del campo asociativo local en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX; un campo cada vez más próspero, más nutrido, signado por la preeminencia del asociacionismo católico. El análisis de las sociabilidades culturales resulta relevante, por su parte, en tanto da cuenta de la secularización de las prácticas asociativas de algunos grupos sociales de la ciudad y de la conformación de ciertos espacios que, en línea con los que analizamos en el Capítulo IV, se definieron, entre otros caracteres, por las distancias que mantuvieron respecto al clero de la diócesis y por hacer de este actor social uno de los blancos preferidos de su crítica pública.

Partimos de la idea de que el análisis general de la asociacionismo salteño a mediados del siglo XIX es una de las opciones para abordar el proceso de secularización en el espacio local. Y ello por diferentes motivos. El denominado espíritu asociativo constituyó, junto a la prensa, una de las principales virtudes y valores de la modernidad. Por entonces las asociaciones modernas se concebían “per se” como puntos de encuentro de hombres libres que se reunían más por el impulso de sus voluntades que

por los designios de la tradición; instancias cruciales de confirmación del individualismo moderno; espacios de debate, de intercambios de ideas, donde debía primar el uso de la razón; usinas de sentido donde se gestaron nuevos modelos de sociedad y valores referenciales.⁶⁴³

La existencia misma del referido espíritu asociativo fue constitutiva así de la modernidad, de un orden que reformuló sus relaciones con el hecho religioso.⁶⁴⁴ Impulsadas por los nuevos ideales modernos, muchas asociaciones se liberaron de la tutela del clero y su labor pastoral para consagrarse a las más diversas actividades que también empezaban a pensarse de forma autónoma a la religión; la política y la ciencia entre ellas. Cabe destacar, además, que fue en el seno de algunas de estas asociaciones desde donde se pronunció una incipiente disidencia religiosa que atacaba sobre todo la desvirtuación del vínculo entre la feligresía católica y sus pastores.⁶⁴⁵

Las asociaciones no fueron, sin embargo, un recurso destinado tan sólo a la construcción de una ciudadanía moderna, una esfera pública y una sociedad civil en el marco del proceso de conformación del Estado nacional. Fueron también espacios promovidos por la Iglesia católica -aún cuando con otras formas y contenidos- desde donde se forjó el laicado moderno, se reguló su comportamiento y hasta se hizo frente a las políticas que atentaban contra los intereses eclesiásticos.

La conformación de una asociación y su sostenimiento en el tiempo implicó el establecimiento de un compromiso más o menos perdurable con los fines y propósitos que aunaban a sus miembros. Compromiso que se tradujo en un cúmulo de prácticas y comportamientos, deberes y obligaciones, que todos y cada uno de los socios debían cumplir para mantener su membresía.

En este sentido, las experiencias asociativas católicas suponen, de parte de la feligresía, el forjamiento de un vínculo con sus referentes sagrados, a través de la Iglesia y su clero. Por el contrario, la obturación de este medio y/o el debilitamiento de los lazos de pertenencia de ciertos grupos respecto a determinadas instituciones religiosas es un fenómeno que puede comprenderse entonces como expresión de una suerte de secularización individual.⁶⁴⁶

Tal secularización, como veremos, se manifestó, entre otros factores, en el proceso de feminización del asociacionismo católico en el periodo de la segunda mitad

⁶⁴³ Guerra, 1992, pp. 85-102.

⁶⁴⁴ Louzao Villar, 2008.

⁶⁴⁵ Di Stefano, 2008.

⁶⁴⁶ Ayrolo, Barral y Di Stefano, 2012, p.11.

del siglo XIX y su contracara, la masculinización de los espacios culturales e intelectuales de sociabilidad. Ello de ninguna manera implicó, de forma necesaria, el total indiferentismo y/o la desvinculación de los hombres respecto a la religión. Como expondremos en las próximas líneas, el alejamiento masculino de las filas asociativas religiosas no fue la expresión de una suerte de militancia anticatólica. Muchos de los intelectuales y escritores que optaron por forjar sus trayectorias asociativas al margen de la jurisdicción de las autoridades eclesiásticas fueron también quienes, como parte de la elite dirigente, impulsaron la proliferación de las asociaciones religiosas consagradas al ejercicio de la beneficencia a fin de alivianar y suplir al naciente Estado en tales atribuciones.

Debemos señalar en este punto las limitaciones de nuestro análisis del fenómeno de la masculinización de los ámbitos asociativos culturales e intelectuales salteños. El referido alejamiento de los hombres de las filas del asociacionismo católico fue un fenómeno evidente, de los hombres en general, de los de la élite y de los sectores subalternos. Sin embargo, en este capítulo sólo nos referiremos a los primeros. Y ello, simplemente, porque las fuentes históricas de las que disponemos son más explícitas en este sentido. Son las actividades de los notables, sus reuniones formales e informales las que se presentaban y se auspiciaban en los periódicos locales; de las que daban cuenta las crónicas de los matutinos administrados, también, por ellos mismos.

En las páginas de los diarios salteños del periodo, las sociabilidades del componente masculino de los sectores populares fueron generalmente representadas como reuniones criminales, señaladas despectivamente como manifestaciones urbanas díscolas, rebeldes, siempre al margen de la ley y “la sana moral”. Por ello, las producciones discursivas que analizaremos reflejan sobre todo las ideas que circulaban en ciertos ámbitos, entre los notables salteños principalmente. Los síntomas de su secularización son entonces más asequibles, por cuanto también estos mismos les permitieron definirse como una suerte de vanguardia intelectual en el seno de la sociedad local.

Teniendo en cuenta dichos matices, creemos posible hacer jugar el componente de género en el análisis de la secularización de las prácticas asociativas de la feligresía decimonónica. Debemos aquí reiterar entonces algunas de las variables que definen a la secularización en el periodo analizado; variables que, de diferente forma, podemos registrar en el periodo precedente, pero que se expresan con mayor intensidad en éste.

Siguiendo las líneas de los debates suscitados en las últimas décadas, tal concepto alude a varios procesos interrelacionados. Uno de ellos, la paulatina autonomización de las esferas de valor respecto de la religión. Fue precisamente en el transcurso del siglo XIX cuando una esfera política, una económica y otra cultural, entre otras, se distinguieron paulatinamente entre sí y respecto de una esfera religiosa.⁶⁴⁷ Tal proceso, como bien se desprende de su lógica de diferenciación, implicó la definición de un específico lugar social de la Iglesia en un orden moderno, una Iglesia que por ello mismo dejó de con/fundirse con la sociedad misma, conformándose como una parte de ella, una más entre otras.

La secularización a la que nos referimos alude también, en estrecha relación con lo anterior expuesto, a la progresiva pérdida de la influencia de la Iglesia católica sobre los comportamientos cotidianos de una sociedad.⁶⁴⁸ De la consideración de la circunscripción del hecho religioso a una específica esfera se desprende (aunque no de manera necesaria, ni lineal) la delimitación de su área de gravitación y la emergencia, por fuera de ella, de nuevas formas de comprender y significar la realidad social que impulsan nuevas prácticas y percepciones desprovistas de connotaciones religiosas.

Los efectos de los dos procesos mencionados confluyen en la relocalización, recomposición, readecuación de la religión en la modernidad.⁶⁴⁹ Es decir que, lejos de oponerse a la religión o de augurar su desaparición, la secularización como categoría de análisis da cuenta del lugar que le cabe al hecho religioso, sus instituciones y agentes en las sociedades modernas, a su continua restructuración y formas de expresión en las mismas.

Salta, mediados del siglo XIX

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, pasadas ya las turbulencias de la guerra revolucionaria, el Estado provincial salteño fue, de manera paulatina, sentando y consolidando las bases de su estructura moderna. Luego de la batalla de Caseros de 1852, establecidas ya las autoridades de la Confederación Argentina en la ciudad de Paraná, las elites dirigentes salteñas se aprestaron a sancionar una nueva constitución provincial para regir el funcionamiento de sus instituciones de gobierno y definir los deberes, derechos y garantías de la población. Ésta nueva carta

⁶⁴⁷ Di Stefano, 2011.

⁶⁴⁸ Di Stefano, 2011.

⁶⁴⁹ Leger, 2004.

magna constituyó un hito clave para la configuración de un orden político republicano y liberal que se concibió distante del anterior signado por el caos y la discordia.⁶⁵⁰

El proceso de institucionalización de un Estado provincial moderno contempló también, cada vez con mayor énfasis, el proyecto de creación de una esfera pública que, dinamizada primeramente por las mismas autoridades civiles,⁶⁵¹ debía finalmente convertirse en producto del accionar de una naciente sociedad civil habituada en nuevas prácticas ciudadanas, en la participación política y en el intercambio público de ideas y argumentos racionales en detrimento de las opiniones pasionales e injuriosas.⁶⁵²

En este escenario irrumpió, de forma cada vez más prolífica, la prensa escrita. Durante el transcurso del periodo comprendido entre 1810 y 1850 sólo se pusieron en funcionamiento cuatro periódicos. El primero de ellos fue “La Revista Mensual”, impreso en el año de 1824 por la Imprenta de Niños Expósitos. El mismo, de corta vida, pues no superó los diez números, contenía ya, sin embargo, el principio de estímulo y promoción del “espíritu de discusión” que se enarbolaba como fundamento de la prensa moderna.⁶⁵³ Le siguieron el “Pregón de Salta” (1826), el “Registro Oficial” (1828) y la “Diana Salteña” (1831) con idéntica suerte; extintos tras la publicación de algunas pocas tiradas.⁶⁵⁴

Recién a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la prensa experimentará un sólido y sostenido crecimiento. Durante el periodo comprendido entre 1850 y 1890 se publicaron cuarenta y cinco periódicos distintos, muchos de los cuales, a diferencia de los del periodo precedente, tuvieron una existencia más prolongada en el tiempo, mayor tiraje y mayor independencia respecto de las autoridades civiles.⁶⁵⁵

En la provincia de Salta, la libertad de prensa y de opinión había sido ya sancionada en el año de 1821 en arreglo al decreto de Libertad de Imprenta del 26 de octubre de 1811⁶⁵⁶ mediante el que el poder insurreccional de Buenos Aires pretendió dar forma a la opinión pública.⁶⁵⁷ Este mismo proyecto será retomado por la constitución salteña de 1855.⁶⁵⁸ Cabe destacar, sin embargo, que el reconocimiento de

⁶⁵⁰ Quintian, 2011.

⁶⁵¹ AAS, Comunicación del Gobernador de la provincia, José Manuel Saravia, al delegado de la diócesis, Salta, 1848, Carpeta Obispos.

⁶⁵² González Bernaldo, 2003.

⁶⁵³ Sola, 1941, pp. 6-7.

⁶⁵⁴ Sola, 1941, pp. 7-8.

⁶⁵⁵ Sola, 1941, pp. 7-8.

⁶⁵⁶ ABHS, Reglamento constitucional de 1821, Salta.

⁶⁵⁷ González Bernaldo, 2003.

⁶⁵⁸ ABHS, Constitución de Salta, 1855.

tales derechos, como se ha señalado para la ciudad porteña,⁶⁵⁹ pareció responder más a las pretensiones de las elites salteñas de ganar consenso y legitimidad ante el nuevo orden político que por entonces lideraban que a sus propias convicciones democráticas.

Fue esta misma constitución de 1855 la que contempló por vez primera el derecho de “asociarse con fines útiles”. La sanción de esta y otras garantías individuales sentaba las bases para la conformación de una moderna ciudadanía. Quedaban así establecidas las principales instituciones que debían de garantizar la puesta en funcionamiento de una nueva esfera civil, una instancia intermedia entre el naciente Estado y la sociedad.

Al tiempo que el Estado provincial se institucionalizaba, la Iglesia católica hacía lo suyo. De hecho, ambos procesos estuvieron estrechamente entrelazados, aunque no sin conflictos y tensiones mediante. Fue precisamente la segunda mitad del siglo XIX el periodo en el que se fue gestando en el catolicismo argentino un profundo sentimiento de fatalismo, de desazón,⁶⁶⁰ ante el avance de los Estados modernos, impulsados -según la percepción de la propia Iglesia- por ideas liberales, “disolventes y corruptoras”.⁶⁶¹

Tal panorama se presentaba aún más sombrío para la Iglesia por la debilidad institucional que aquejaba a sus estructuras diocesanas desde hacia tiempo ya.⁶⁶² La diócesis de Salta era, hacia principios de la década de 1850, una de las más afectadas en este sentido por diversos motivos; por los numerosos conflictos suscitados entre el Vicario y su Cabildo Eclesiástico; por el desconocimiento de la autoridad de los obispos en cada una de las provincias eclesiásticas que componían su jurisdicción;⁶⁶³ por la notoria escasez del clero y sus magros ingresos, entre otros factores.⁶⁶⁴

A tales males se les añadían algunos más que se ceñían sobre el clero salteño, acusado principalmente de ignorante y carente de la formación necesaria para bien dirigir a su feligresía. Todavía hacia fines de la década de 1860, según el diagnóstico de las altas autoridades eclesiásticas locales, lejos estaban dichos pastores de mostrarse más idóneos. Continuaban estos, por ejemplo, citando mal los santos oficios, faltado regularmente a las funciones religiosas, desestimando el uso de los paramentos litúrgicos prescriptos y desoyendo las directivas de los preladados.⁶⁶⁵

⁶⁵⁹ González Bernaldo, 2003.

⁶⁶⁰ Di Stefano, 2009, p. 291.

⁶⁶¹ AAS, Comunicación del obispo Rizo Patrón al pueblo de Salta, Salta, 1874, Carpeta Obispos.

⁶⁶² Di Stefano, 2009, p. 297.

⁶⁶³ Bruno, 1975, pp. 479-502.

⁶⁶⁴ AAS, Carpeta Cabildo Eclesiástico.

⁶⁶⁵ Di Stefano, 2009, p. 301.

Sobre este cuadro general avanzará tímidamente, durante el transcurso de las décadas siguientes, el proceso de construcción de una Iglesia nacional, con periodos de relativa estabilidad como el que supo inaugurar en la diócesis de Salta el obispo Buenaventura Rizo Patrón,⁶⁶⁶ cuyo gobierno coincide con buena parte del lapso de tiempo aquí analizado.

Fue este escenario en el que operó un nuevo fenómeno, una explosión asociativa que apuntaló, en el ámbito local, la construcción de un moderno Estado e Iglesia. Las asociaciones que emergieron en la ciudad de Salta en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX pueden considerarse instituciones claves en tales procesos; como mediadoras de intereses entre ambos poderes e intermediarias entre éstos y una naciente sociedad civil y un decimonónico laicado.

Explosión de campo asociativo salteño

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, la ciudad de Salta fue escenario de un renovado impulso asociativo. En el periodo comprendido entre 1850-1885 hemos registrado un total de 32 asociaciones consagradas a diversos fines a las que hemos agrupado, por ello mismo, según las siguientes categorías: religiosas, benéficas, culturales y mutuales.

Respecto a este registro resulta menester señalar algunas cuestiones metodológicas y conceptuales. Primero, nuestro trabajo de archivo consistió en detectar la existencia de las más diversas asociaciones del periodo definido y en seguir su rastro a través de cuanto dato pudiéramos obtener de ellas. Tarea esta que se dificultó por las escasas fuentes que sobre las mismas se conservan en los repositorios locales y por el carácter parcelario de las mismas. Segundo, la clasificación establecida para nuestro muestreo tiene tan sólo fines analíticos. Varios son los casos en los que es posible reconocer múltiples propósitos en una misma asociación. Sin embargo, hemos optado por ubicar a cada experiencia asociativa en una sola categoría al objeto de precisar nuestro ejercicio cuantitativo. Finalmente, decidimos excluir las agrupaciones políticas y económicas. A las primeras, que en su mayor parte se conformaban en la antesala de un proceso eleccionario para disolverse posteriormente; a las segundas, constituidas generalmente a fin de satisfacer los interés materiales de unos privados, desprovistas, por ello mismo, de proyección pública.

⁶⁶⁶ Martínez, 2017.

Del conjunto de 32 asociaciones registradas, el 37,5% de ellas fueron de carácter religioso, dedicadas principalmente a la celebración del culto público y a la provisión de gracias e indulgencias; el 34,3% de carácter cultural, orientadas a la promoción del recreo, el ocio civilizado, la lectura y la escritura; un 15,6% representado por asociaciones benéficas cuyo principal objetivo fue la moralización y disciplinamiento de los pobres, menesterosos y enfermos; y por último, un 12,5% correspondiente a las experiencias asociativas mutuales ocupadas en atender y dar respuesta a las necesidades materiales de sus miembros, extranjeros algunos de ellos, de diferentes estratos sociales.

Cuadro N° 17
Asociaciones Salteñas, 1850-1900

Asociaciones culturales	
Apostolado de la Oración (1883-1905)	Mujeres
Discípulas de María (1883-1890)	Mujeres
Jubileo de Pio IX (1870)	Mujeres
Tercera Orden de San Francisco (1870-1899)	Mujeres
Cofradía del Santísimo Sacramento (1623-1920)	Mujeres
Cofradía de Nuestra Señora del Rosario(1866-1895)	Mujeres
Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios (1774-1887)	Mixta
Cofradía de Nuestra Señora del Carmen (1848-1899)	Mixta
Cofradía de Benditas Ánimas (1726-1883)	Mixta
Cofradía de San Benito de Palermo (1793-1890)	Mixta
Asociaciones benéficas	
Asociación Auxiliar de Huérfanas (1877)	Mujeres
Sociedad de Beneficencia (1864-1945)	Mujeres
Conferencias Vicentinas (1877-1884)	Mujeres
Sociedad Colectora de la Candelaria (1883)	Mixta
Asociaciones culturales, educativas y recreativas	
Asociación Biblioteca Popular (1872-1877)	Hombres
Asociación Católica (1883-1890)	Hombres
Asociación Científica Literaria (1877)	Hombres
Ateneo Salteño (1877)	Hombres
Club 20 de febrero (1858-2020)	Hombres
Club Social (1883-1884)	Hombres
Asociaciones de Socorros Mutuos	
Sociedad Española (1883-2020)	Hombres
Sociedad Italiana (1883-2020)	Hombres

Fuente: Cuadro confeccionado a partir de la documentación consultada en el ABHS y en el AAS.

Del cuadro presentado se desprende primeramente la confirmación de una suerte de “explosión asociativa” en el espacio local, tal como también se ha observado para otras latitudes argentinas.⁶⁶⁷ En la ciudad de Salta tal fenómeno, sin embargo, adquiere mayor dimensión y realce si consideramos que en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX sólo se habían conformado algunas pocas asociaciones que vinieron a sumarse a un alicaído conjunto de experiencias asociativas coloniales todavía con vida. En efecto, entre 1810 y 1850, amén de las escasas cofradías religiosas que subsistían en los diferentes templos de la ciudad, sólo hemos podido registrar la conformación de tres nuevas asociaciones propiamente decimonónicas; la Sociedad de Beneficencia, la Sociedad la Libertad y la Sociedad Dramática. A este pobrísimo cuadro de la primera mitad del siglo XIX debemos añadir la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, fundada en el año de 1848 en el convento de las Carmelitas Descalzas.

Debemos señalar además que en el periodo definido no sólo se conformaron nuevas asociaciones, sino que además se recuperaron algunas antiguas, sobre todo de carácter religioso; cuyos orígenes, en ciertos casos, se remontaban hacia principios del siglo XVII. La cofradía del Santísimo Sacramento es un claro ejemplo de cuanto exponemos. Como analizamos ya, esta asociación fue una de las más prósperas de la ciudad en las postrimerías del periodo colonial. Su suerte cambió ya hacia las primeras décadas del siglo XIX, llegando casi a extinguirse en el decenio de 1850. En los próximos lustros, sin embargo, rápidamente logró recuperarse, dejando atrás todo síntoma de crisis y penuria, para convertirse nuevamente en una de las prósperas de entre las cofradías urbanas salteñas.⁶⁶⁸

A diferencia del periodo anterior, también, muchas de las nuevas asociaciones conformadas en el segunda mitad del siglo XIX se caracterizaron por su autonomía respecto del naciente Estado. La Sociedad de Beneficencia, la Libertad y la Sociedad Dramática, fundadas entre 1830 y 1850, fueron entidades promovidas por el Ejecutivo provincial como parte de sus medidas instrumentadas a fin impulsar la educación pública. La última de ellas, incluso, fue instituida por las mismas autoridades civiles, algo común por aquellos años,⁶⁶⁹ como parte de un proyecto oficial orientado a generar un propio espacio público local.

⁶⁶⁷ Sábato, 2002; Fuccili, 2019; Vagliente, 2004.

⁶⁶⁸ AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1866-1914.

⁶⁶⁹ Di Stefano, 2002, pp. 23-97.

Por el contrario, muchas de las experiencias asociativas conformadas entre 1850 y 1885, sobre todo las de carácter cultural, surgieron al margen de la jurisdicción estatal, fruto de la voluntad individual y colectiva de algunos sectores sociales, de la elite principalmente. En este sentido, su existencia fue constitutiva de una incipiente moderna sociedad civil que buscó, a través de tales asociaciones, satisfacer sus variados intereses y conformar una instancia de control respecto de los poderes públicos.

A la conformación de una esfera pública contribuyó también el desarrollo de la prensa escrita de la que algunos miembros de las nuevas asociaciones culturales hicieron uso para la publicación de sus escritos, ensayos y prédicas morales. Una incipiente elite intelectual se valió de los diversos periódicos que surgieron, sobre todo, a partir de la década de 1870 para expresar, mediante sus producciones literarias, una crítica pública que se ciñó sobre ciertos códigos morales considerados indispensables para la reproducción del orden social.

La sanción del contenido y los límites de la moralidad decimonónica implicó el señalamiento y público juzgamiento de sus transgresores, entre ellos principalmente el clero que, según la percepción de esa misma élite intelectual, lejos estaba de ajustarse a los requerimientos de la época, lejos de ser “el espejo”⁶⁷⁰ en el que debía mirarse la sociedad misma.

En el fomento de la prensa como una de las instituciones de la esfera pública moderna, el laicado decimonónico hizo lo suyo. Varias fueron las propuestas que la misma feligresía le presentó al obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, al objeto de poner en circulación un periódico católico que respondiera específicamente a los intereses de la Iglesia, contribuyera al desarrollo de “las jóvenes inteligencias” que se educaban en el Seminario Conciliar de la ciudad⁶⁷¹ y sirviera para la difusión de las noticias y novedades provenientes de Roma.⁶⁷²

En un contexto signado, según la percepción de la Iglesia, por la difusión de “doctrinas perniciosas” y la acción de sectas anticristianas,⁶⁷³ las jerarquías eclesiásticas de la diócesis y la misma feligresía concibieron a la prensa como “un medio

⁶⁷⁰ Peire, 2000, p. 193.

⁶⁷¹ AAS, Nota de Benjamín Soliverez al obispo de la diócesis de Salta, Salta, 16-04-1878, Carpeta Asociaciones.

⁶⁷² AAS, Nota de Federico Amaro al obispo de la diócesis de Salta, Salta, 15-11-1877, Carpeta Asociaciones.

⁶⁷³ AAS, Comunicación del obispo Buenaventura Rizo Patrón a los religiosos y fieles de la diócesis de Salta, Salta, 17-10-1877, Carpeta Obispado de Salta.

poderosísimo, un arma grandiosa”⁶⁷⁴ para hacerle frente a tales males. La respuesta de los católicos contempló así también el proyecto hacer oír su voz en una naciente opinión pública a fin de contener los “ímpíos agravios” de la prensa moderna. Uno de los primeros periódicos que vio luz en cumplimiento de tales propósitos fue “la Esperanza”, fundado en el año de 1884 por la Asociación Católica. Su programa era amplio y a tono con las circunstancias de aquel entonces;

Es preocupación corriente entre nosotros la de que un periódico religioso solo pueda servir para la propagación de las ideas que se relacionan con la religión, sin que puedan sus místicas columnas convertirse en vehículos de opiniones que son como el elemento diario de la sociedad. Las cuestiones sociales, los problemas políticos y hasta esas inocentes excursiones por el campo de la literatura y de la ciencia se han mirado frecuentemente como materia extraña a las publicaciones que tienen como objeto primordial la controversia sobre principios religiosos. Nosotros creemos que este es un error (...). En nuestro programa hemos prometido ocuparnos de la política, animados de un sentimiento de severa imparcialidad, porque estamos persuadidos de que es la perversión de esta ciencia del gobierno la que más males acarrea a los pueblos que la descuidan. Así pues, si se nos preguntase en qué consiste la diferencia que existe entre la Esperanza y los demás periódicos que circulan, contestaríamos que aquella ha agregado a su programa un principio que incorpora a la discusión de la prensa; la defensa de la doctrina religiosa que se ha tenido olvidada hasta el presente. En todo lo demás procuraremos mostrarnos a la altura de las exigencias de nuestro estado de adelanto; y discutiremos desapasionadamente los acontecimientos políticos, menos con el propósito de desacreditar a los partidos que los dirigen en la actualidad, cuanto con el loable objeto de acostumar a nuestros lectores a juzgar sin violencia, o aplaudir sin adulación los actos de los gobernantes⁶⁷⁵

La cita, que forma parte del pronunciamiento de los editores del recientemente fundado periódico y directores de la Asociación Católica, da cuenta de varias cuestiones relativas al propósito de dinamizar la opinión pública local con posicionamientos católicos. Debemos señalar primeramente que la incursión de las voces de la feligresía se concibió, teóricamente, respetando los principios que regían a una esfera pública moderna; una incursión “imparcial” y “desapasionada” que debía contribuir al diálogo civilizado fundamentado en el intercambio de argumentos racionales.⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ AAS, Nota de Federico Amaro al obispo de la diócesis de Salta, Buenos Aires, 15-11-1877, Carpeta Asociaciones.

⁶⁷⁵ Museo José Evaristo Uriburu (MJEU), “¿Hablaremos de política?”, *La Esperanza*, Salta, 10-02-1884. El subrayado es nuestro.

⁶⁷⁶ Habermas, 1981.

En segundo lugar debemos remarcar la pretensión de expresarse sobre problemáticas atinentes a todos los ámbitos de la vida cotidiana y a incidir, a través de tales manifestaciones escritas, en un público lector. “La Esperanza” se presentó así como viva expresión de un laicado que no sólo se interesó por cuestiones religiosas sino también por otras de carácter social, científico, literario y político, propiciando un más amplio debate y legitimándolo mediante la incorporación de un colectivo que se reconocía como tal, que se identificaba con el catolicismo para esgrimir sus posturas.

Por último, la alusión a la conformación de una instancia de crítica y control respecto de las políticas instrumentadas por las autoridades civiles;⁶⁷⁷ una instancia que habilitaba el juzgamiento de los actos de gobierno; que los apoyaba, “sin adulación”, cuando estos se revelaban afines al bienestar general; y los condenaba, “sin violencia”, cuando contradecían dicho propósito.

Una última apreciación acerca de la esfera pública que por entonces tomaba forma en la ciudad de Salta. Esta no fue, todavía durante buena parte de la segunda mitad del siglo XIX, una instancia laicizada. Como hicimos referencia líneas atrás, fue el clero uno de los blancos privilegiados de la crítica que desde dicha esfera se esgrimió. No así el catolicismo. Éste, concebido como “Religión de Estado”, protegido por las autoridades civiles, se mantuvo exento de cualquier tipo juzgamiento. Ello no implicó, sin embargo, que no se hicieran públicas, a través de la prensa y del teatro, obras literarias y teatrales de “dudosos contenido moral” según la percepción de las autoridades eclesiásticas. Varias de éstas se presentaron y representaron ante el público local sin el aval y la anuencia del obispo. Casi siempre, no obstante, sujetas a previa revisión de parte de una comisión censora designada por el Ejecutivo provincial y/o delegados suyos a fin de resguardar “la moralidad” y los principios de “la Religión Santa”.

A estas instancias debemos preguntarnos: ¿cuáles fueron los factores que impulsaron este fenómeno asociativo? A diferencia de otras ciudades argentinas,⁶⁷⁸ las condiciones materiales de la ciudad salteña promediando la segunda mitad del siglo XIX no eran las más auspiciosas. Por el contrario, su economía se caracterizó por un marcado estancamiento y su penuria fiscal.⁶⁷⁹ No fue tampoco la ciudad salteña uno de los principales destinos escogidos por el aluvión de inmigrantes ultramarinos que,

⁶⁷⁷ González Bernaldo, 1999, pp. 233-262.

⁶⁷⁸ Sabato, 2012; Vagliente, 2004.

⁶⁷⁹ Quintian, 2012, pp. 191-196.

durante el periodo señalado, arribó a la Argentina. Según el Censo Nacional de 1895 en Salta residían, para entonces, apenas unos 4.536 extranjeros, de los cuales el 62,31% provenían de la vecina República de Bolivia.⁶⁸⁰

La explosión asociativa se entiende mejor en relación a otros procesos a las cuales ya nos referimos. Primero, a la paulatina conformación de un Estado provincial moderno que concibió la creación de una esfera pública como parte de su programa de institucionalización, generando las condiciones materiales y jurídicas necesarias para ello. En estrecha relación a este fenómeno, debemos señalar que fue también en el periodo señalado cuando se consolidó la elite dirigente, producto de una nueva fusión entre poder político y económico.⁶⁸¹ Sus miembros, hombres y mujeres, revelaron una dinámica disposición a asociarse entre sí e, incluso, a formar parte de las asociaciones que, lejos de conformarse por los suyos, presentaban un claro carácter popular. La sociabilidad asociativa devino para los notables decimonónicos en una renovada instancia de prestigio y diferenciación social.⁶⁸²

Debemos señalar también que las prácticas asociativas fueron estimuladas por la difusión de un ideario que vinculaba, de forma estrecha, el progreso y civilización del naciente Estado provincial y su sociedad con el desarrollo de un “espíritu público”. En este proyecto el asociacionismo debía desempeñar un papel clave contribuyendo a acercar a las familias de élite antes enfrentadas; promoviendo el diálogo y el debate acerca de las formas en que la provincia debía insertarse en una nueva economía nacional; favoreciendo el intercambio de argumentos racionales que se pronunciaran sobre cuestiones de interés y utilidad pública, entre otros propósitos⁶⁸³

Debemos felicitarnos, he dicho, porque si nuestros propósitos se realizan hoy damos un gran paso en el progreso social de la provincia. El individuo es nada, la colectividad lo es todo. El egoísmo, el interés individual son la anarquía, la disolución y la muerte. Aislarse es debilitarse, unirse en fortificarse, multiplicarse, engrandecerse. Unir las ideas, los conocimientos, los esfuerzos, los deseos, las aspiraciones es elevar a la suprema potencia la personalidad humana como fuerza activa, en razón directa del cúmulo de fuerzas acumuladas.⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ ABHS, Censo Nacional de 1895.

⁶⁸¹ Quintian, 2012, pp. 150-240; Justiniano, 2010, pp. 61-80.

⁶⁸² Megías, 1996; Losada, 161-190.

⁶⁸³ ABHS, Hemeroteca, *El Comercio*, 17-10-1857.

⁶⁸⁴ ABHS, *La Reforma*, 12-09-1877.

Un último factor que contribuyó al “boom asociativo” de la segunda mitad del siglo XIX: la relación entre el proceso de construcción de una Iglesia moderna y su laicado, aspecto que analizaremos en las siguientes líneas.

Asociacionismo católico moderno

De la observancia del cuadro presentado se desprende también otro fenómeno evidente; la preeminencia de las asociaciones religiosas respecto a las de otro carácter. El asociacionismo católico se reveló notoriamente dinámico en este periodo, impulsado por un vigoroso laicado decimonónico cada vez más marcadamente femenino y por un obispo que lo acompañó a cada paso, auspiciando y legitimando con su apoyo cada una de estas experiencias asociativas. A diferencia de lo que se ha señalado para la ciudad de Buenos Aires,⁶⁸⁵ en Salta no se verificó una pluralización del campo religioso. Fue entonces el catolicismo la única y hegemónica religión que se expresó en el ámbito asociativo, sin credo rival.

Entre las experiencias asociativas católicas predominaron las cofradías y hermandades abocadas principalmente a la celebración y sostén del culto público y a la provisión de gracias e indulgencias espirituales. Lejos de desaparecer o perder su importancia relativa entre el cúmulo de nuevas experiencias asociativas,⁶⁸⁶ estas asociaciones coloniales continuaron desempeñando un papel clave para la feligresía local y para el mismo clero que contribuyó a su promoción y sostenimiento. Las cofradías no fueron, por lo tanto, sólo un fenómeno de herencia colonial, sino también un fenómeno propiamente decimonónico,⁶⁸⁷ cuyo resurgimiento y revitalización apuntaló la explosión asociativa católica de la segunda mitad del siglo XIX.

De forma similar a lo señalado para la vecina provincia de Tucumán⁶⁸⁸ y la trasandina ciudad de Santiago de Chile,⁶⁸⁹ las cofradías salteñas modernas se caracterizaron por aunar en su seno a una heterogénea feligresía compuesta principalmente por las mujeres de los sectores populares y por las de la elite. Esta mayor apertura social las convirtió en una de las experiencias asociativas más populosas durante el periodo analizado y en una de las principales instancias de cohesión e integración social. Entre ellas, predominaron las dedicadas a la Virgen María, fenómeno

⁶⁸⁵ Di Stefano, 2008.

⁶⁸⁶ Di Stefano, 2002, pp. 40-41.

⁶⁸⁷ Ver Serrano, 2003, pp. 350-351; Folquer, 2013.

⁶⁸⁸ Folquer, 2013.

⁶⁸⁹ Serrano, 2003, pp. 350-351.

que, creemos, fue producto no sólo de las demandas espirituales de la feligresía sino también de la materialización de las directrices emanadas desde la Santa Sede que tanto énfasis puso en la difusión de los cultos mariano.⁶⁹⁰

Las cofradías, además -y en esto sí es posible reconocer una continuidad respecto al periodo colonial-, siguieron haciendo del culto público, de su lucimiento y realce, su principal obligación. En ello invirtieron el grueso de sus recursos compuestos de las limosnas que sus socias recolectaban por las calles de la ciudad y de las que ellas mismas aportaban para el vestido de sus santas imágenes y el adorno del templo y sus alrededores con ramos de flores, banderas, alfombras entre otros enseres. Parte de las limosnas recolectadas se usaban para costear las misas celebradas por el bienestar de las almas de los cofrades difuntos, las que generalmente contaban con el concurso de diversos músicos, organistas principalmente, cuyo pago corría también a cuenta de socias de las cofradías.⁶⁹¹

Otra continuidad puede reconocerse en la configuración jurisdiccional de las cofradías y hermandades religiosas, a saber, el mantenimiento de un estrecho vínculo con las autoridades eclesiásticas de la diócesis. Tal como sucedía durante el periodo colonial, el cabildo eclesiástico y el mismo obispo tuvieron directa injerencia en sus gobiernos y en la administración de sus recursos. Estas prerrogativas, cabe destacar, se reafirmaron, conforme transcurrió la segunda mitad del siglo XIX, en detrimento de las que supieron concentrar en sus manos, décadas atrás, las autoridades civiles de la ciudad.

Las actividades culturales y espirituales de las cofradías decimonónicas se complementaron con las que llevaron a cabo otras dos nuevas asociaciones; el Apostolado de la Oración y el Jubileo Pio IX. El surgimiento de la primera respondió a los designios eclesiales romanos orientados a fomentar una espiritualidad centrada en Cristo. Se trató de una asociación piadosa cuyo principal propósito fue reparar, por medio de las oraciones, obras y sufrimientos de sus miembros, las ofensas y agravios que “el sensualismo y el racionalismo moderno”, la indiferencia de los hombres y las expresiones impías de la prensa infligían en el Corazón de Jesús. A este objetivo se le sumó el de la provisión de gracias e indulgencias destinadas a mitigar los suplicios de

⁶⁹⁰ Di Stefano y Zanatta, 2002, pp. 292-294.

⁶⁹¹ AAS, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1881-1903, Carpeta Asociaciones; Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866-1914, Carpeta Asociaciones.

las almas penitentes que permanecían en el purgatorio; objeto al que también se consagró el Jubileo de Pio IX.⁶⁹²

En este sentido ambas asociaciones retomaron algunos de los principios que direccionaban el cúmulo de las actividades que parte de la feligresía desplegaba como miembro de las cofradías y hermandades religiosas decimonónicas, complementándolos con nuevas premisas que se sujetaron a las exigencias de un contexto que se percibía adverso y amenazante para la iglesia, y que requería, por lo tanto, de la implementación de estrategias precisas para defender sus prerrogativas.

Ambas asociaciones se caracterizaron además, como las cofradías religiosas, por su apertura social, sobre todo el Apostolado que devino hacia fines del decenio de 1880 en una de la más populosa de la ciudad.⁶⁹³

La Tercera Orden de San Francisco constituyó una asociación particular en tanto supo combinar, de forma estratégica, objetivos espirituales y benéficos a partir de los cuáles se propuso modelar un apostolado militante principalmente femenino.⁶⁹⁴ Para las terceras, la salvación del alma dependía, en buena medida, de una serie de específicos comportamientos. Debían, como tales, huir del lujo, la vanidad y la ociosidad; desapegarse de los bienes terrenales y de las personas mismas; ser laboriosas y hacendosas; frecuentar el retiro y la soledad; eludir los vicios del mundo moderno, los espectáculos y demás diversiones. El cumplimiento de tales principios debía volverlas ejemplares para “los extraviados” y los “débiles de espíritu” que tanto abundaban, según el clero, en la Salta finisecular.⁶⁹⁵

En 1883 la Tercera Orden seráfica contempló en su programa un proyecto al que sus socias se abocarían durante los próximos años; la creación de establecimientos educativos cristianos dependientes exclusivamente de la Iglesia católica en respuesta al “plan de enseñanza de la época que se propuso desterrar de las escuelas el catecismo”.⁶⁹⁶ Nacieron así la Escuela de Niñas Santa Rosa de Viterbo y la Escuela Infantil San Buenaventura Rizo Patrón, instituciones a partir de las cuales las terceras, dirigidas por

⁶⁹² AAS, Programa de la Asociación Pío IX, Salta, 1877, Carpeta Asociaciones.

⁶⁹³ AAS, Listado de socias del Apostolado de la Oración, Salta, 1884-1900, Carpeta Asociaciones.

⁶⁹⁴ En el último cuarto del siglo XIX, el convento de San Francisco albergaba una Tercera Orden masculina y otra femenina. De la primera, a diferencia de la segunda, no se han conservado registros significativos que nos permitan analizarla. Los periódicos de la época tampoco nos brindan información acerca de su funcionamiento, composición y actuación. Es probable que, tal como sucediera con otras asociaciones conformadas por dos “ramas”, la masculina haya tenido menor gravitación pública, dedicándose a secundar muchas de las labores desplegadas por la rama femenina, más pujante y floreciente.

⁶⁹⁵ AAS, Carpeta Asociaciones, Libro de la Tercera Orden de San Francisco, Salta, 1883-1899.

⁶⁹⁶ AAS, Carpeta Asociaciones, Libro de la Tercera Orden de San Francisco, Salta, 1883-1899.

el Superior de la orden, pretendieron hacer frente a las medidas laicas instrumentadas por el Gobierno Nacional. Estas instituciones le permitieron también expandir su labor por diversas localidades del interior de la provincia de Salta, entre ellas Cafayate, Rosario de Lerma y Cachi.⁶⁹⁷

De las congregaciones regulares presentes en la ciudad de Salta durante el periodo colonial, sólo la de San Francisco extendió su existencia hasta fines del siglo XIX. Y fue su Tercera Orden femenina, en parte, la que le permitió mantener una estrecha relación con la sociedad local. Sin embargo, fue este un vínculo considerablemente selectivo, pues la corporación se concibió como un reducto de las mujeres de la elite local, un resguardo ante “la perversión” y males de los sectores subalternos cuyo influjo podía “desquiciar” a las “las damas decentes” y hacer “descender la asociación al nivel de una simple cofradía”.⁶⁹⁸

Las experiencias asociativas dedicadas al ejercicio de la beneficencia fueron otras de las novedades del periodo. Su institución magnificó aún más los alcances del catolicismo en el campo asociativo pues de las cinco asociaciones consignadas en el cuadro, cuatro de ellas mantuvieron una estrecha dependencia respecto a las autoridades de la diócesis. Y aún más. Sus miembros inscribieron sus actividades y prácticas de ayuda social en el marco de una todavía vigente “economía espiritual” preocupada más por la salvación de las almas que la de los cuerpos,⁶⁹⁹ la salvación de los sujetos y objetos de la beneficencia, es decir, de los asistentes y asistidos sociales. Fue por ello que la Iglesia local no vio amenazado su monopolio sobre el ejercicio de la caridad oficial como en otros escenarios nacionales en los que dicha práctica fue objeto de disputa de diversos grupos y colectivos.⁷⁰⁰

La más importante de estas asociaciones, por la extensión de sus funciones y perduración en el tiempo, fue la Sociedad de Beneficencia. Auspiciada y sostenida con fondos públicos se encargó de administrar y regentar el Hospital del Señor y la Virgen del Milagro de la ciudad, varias escuelas públicas de primeras letras, diversos establecimientos educativos privados, la Casa de Huérfanas y el Asilo de Méndigos y Casa de Corrección de Mujeres. Desde su fundación en el año de 1864 hasta la década de 1890 mantuvo una estrecha dependencia institucional respecto a la Municipalidad de la Ciudad. El obispo, Buenaventura Rizo Patrón, actuó, por su parte, como tutor/patrono

⁶⁹⁷ AAS, Libro de la Tercera Orden de San Francisco, Salta, 1883-1899, Carpeta Asociaciones.

⁶⁹⁸ AAS, Libro de la Tercera Orden de San Francisco, Salta, 1883-1899, Carpeta Asociaciones.

⁶⁹⁹ Fogelman, 2004.

⁷⁰⁰ Vagliente, 2005, 3-4.

de la asociación, encargándose, en función de dicho título, de garantizar la presencia del clero en las reuniones diarias de las damas benefactoras.⁷⁰¹ Conforme nos aproximamos a las postrimerías del siglo XIX, los lazos entre las autoridades eclesásticas y la Sociedad de Beneficencia se estrecharán aún más, deviniendo el prelado de la diócesis en su Director Supremo.⁷⁰²

Otra de las nuevas asociaciones benéficas fue la Conferencia de San Vicente de Paul consagrada a brindar auxilio material a los pobres de la ciudad asistiéndolos en sus propios hogares. Esta, a diferencia de la Sociedad de Beneficencia, se encontraba orgánicamente vinculada con la Iglesia católica. Su existencia en la ciudad de Salta data del año de 1877, promovida por el mismo plantel de mujeres de la elite que por entonces conformaban el resto de las experiencias asociativas dedicadas a la ayuda social.⁷⁰³ Será, sin embargo, en la década de 1890 cuando las Conferencias se consoliden en el escenario local mediante la fundación de diversas filiales en diferentes templos de la ciudad. A partir de entonces su labor se materializará en la administración y regencia de múltiples establecimientos benéficos, entre ellos, la Cárcel de Mujeres del Buen Pastor, el Asilo de Mendigos, el Asilo Maternal y el Taller de Costura de Señoritas.⁷⁰⁴

La Asociación Auxiliar de Huérfanas, por su parte, nació en el seno de la congregación religiosa de las “Siervas Sacramentarias”, dependiendo de ella en todo lo referido a su funcionamiento.⁷⁰⁵ Sus principios constitutivos bien reflejan la preocupación por un grupo social que despertaba particular interés entre los agentes dedicados a la beneficencia; las huérfanas. La rehabilitación y disciplinamiento de las también denominadas “chinitas” fue objeto de diversos proyectos institucionales que contemplaron uno de los nuevos pilares de la decimonónica ayuda social, la prevención.

La Sociedad Colectora de la Candelaria, por último, nació en el año de 1873 con el propósito de recolectar recursos para la construcción del templo de la Iglesia de la Viña de la Candelaria, ubicada en la zona sur de la ciudad, una obra coordinada por el clero y un “selecto grupo de mujeres”; un proyecto que, como tal, se concebía

⁷⁰¹ BJAC, Segundo Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1883-1891.

⁷⁰² AAS, Comunicación de la presidenta de la Sociedad de Beneficencia, Francisca Uriburu de Castro, al provisor y vicario general de la diócesis, Julián Toscano, Salta, 1900, Carpeta Asociaciones.

⁷⁰³ ABHS, *La Reforma*, 16-06-1877.

⁷⁰⁴ Memoria del Consejo Particular de las Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul en sus Bodas de Oro, Salta, Talleres Gráficos San Martín, 1946.

⁷⁰⁵ AAS, Nota de la presidenta de la Asociación Auxiliar de Huérfanas al obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, Salta, 29-09-1872, Carpeta Asociaciones.

indispensable para la “moralización, conversión y caridad de la comunidad”.⁷⁰⁶ Cumplido su cometido hacia los primeros años de la década de 1880, continuó su labor hasta fines de siglo, encargándose de la compra de los bienes y materiales necesarios para el mantenimiento y ornato del referido templo.

Nos resta por hacer una breve referencia a la Sociedad Filantrópica, la única compuesta por hombres de entre las asociaciones benéficas consignadas en el cuadro presentado. La misma funcionó sólo por algunos pocos años, a principios del decenio de 1880, dedicándose a la realización de obras de carácter asistencial como la compra de medicamentos y ropa para los enfermos del Hospital del Milagro. A diferencia de las asociaciones mencionadas líneas atrás, la Sociedad Filantrópica mantuvo autonomía e independencia respecto de las autoridades de la ciudad, civiles y eclesiásticas, constituyéndose en la expresión asociativa de un reducido círculo de “hombres de fe”.⁷⁰⁷

Debemos señalar que el conjunto de las asociaciones dedicadas al ejercicio de la beneficencia tuvo un denominador común; todas ellas nutrieron sus filas del componente femenino más selecto de la ciudad. La beneficencia devino así en una más de las diversas prácticas de distinción reservada a las notables. Y fue precisamente su expresión asociativa la que propició la configuración de nuevas instancias de legitimación social.

En correspondencia con los atributos y las virtudes de género y grupo que las definían y presentaban como “ángeles de la caridad”, las matronas de elite conformaron las diversas experiencias asociativas que durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX se orientaron al cuidado de los pobres y mendigos. Su maternidad extendida a la “humanidad doliente” comprendió la definición de un nuevo contrato social con los sectores subalternos, un vínculo que se sustentó en la dominación física y simbólica. “La entrega, abnegación, religiosidad y sensibilidad” de la que continuamente debían dar prueba como mujeres responsables de la rectificación moral y salvación espiritual de los desvalidos implicó la producción de una obligación consistente en la reciprocidad moral de los destinatarios de su labor benéfica que, en tanto tales, debían tributarles respeto, sumisión y docilidad, so pena de sufrir algún castigo o quedar desprovistos de

⁷⁰⁶ AAS, Nota de la presidenta de la Sociedad Colectora de la Candelaria al Obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, Salta, 07-04-1873, Carpeta Asociaciones.

⁷⁰⁷ BAJC, Segundo Libro de Actas de la sociedad de Beneficencia de Salta, 1883-1891.

su protección bienhechora, y por lo tanto sujetos a la fuerza coercitiva de otros agentes del orden.⁷⁰⁸

Otra característica distintiva de las asociaciones benéficas mencionadas: la mayor parte de ellas contó con el beneplácito de las autoridades civiles. Para éstas, tales experiencias asociativas desempeñaron un papel clave en el tratamiento de una por entonces incipiente cuestión social; un rol central en el control de aquellos que podían constituir una amenaza para la reproducción del orden social. De esta manera contribuyeron al proceso de conformación del mismo Estado provincial,⁷⁰⁹ asumiendo funciones que éste concebía como propias, como parte de sus atribuciones de gobierno; funciones que podía delegar, como lo hizo, en manos de agentes intermediarios, sobre todo cuando las arcas públicas, como las de Salta durante buena parte del siglo XIX, se presentaban exiguas y considerablemente deficitarias.⁷¹⁰

La labor de las asociaciones benéficas contó además con la colaboración de diversas congregaciones religiosas de origen europeo en auge por aquellos años.⁷¹¹ Fueron estas, principalmente las Hermanas de la Caridad, las que se encargaron de la atención personal de los enfermos del hospital; de las vagas y malentretidas de las cárceles; de los mendigos de los asilos; y de las huérfanas de los orfanatos. La gestión de su arribo a la provincia, la recolección de fondos para el pago de los pasajes y la tramitación de los permisos necesarios para su establecimiento (ante las autoridades competentes) corrió por cuenta de las mismas mujeres que conformaron las asociaciones benéficas. Para ello, como damas de la elite, sacaron máximo provecho de sus capitales sociales, llegando incluso a comunicarse con el mismo presidente de la República a fin de cumplir con su cometido.⁷¹²

Otra de las clasificaciones consignadas en el cuadro es la correspondiente a las asociaciones mutuales. Y en este ámbito, también, la influencia de la iglesia católica fue decisiva a través, principalmente, de los Círculos de Obreros, asociaciones laicales decimonónicas que proliferaron a nivel nacional abrazando el proyecto de generar espacios interclasistas inspirados en valores cívicos nacionalistas y, obviamente, en principios evangélicos.⁷¹³

⁷⁰⁸ ABHS, Reglamento del Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de Mujeres, Salta, 1856.

⁷⁰⁹ Bonaudo, 2006, pp. 70-97.

⁷¹⁰ Quintian, 2012, pp.188-199.

⁷¹¹ Di Stefano y Zanatta, Loris, 2000, pp. 294-295.

⁷¹² BAJC, Segundo Libro de Actas de la sociedad de Beneficencia de Salta, 1883-1891.

⁷¹³ Miranda, 2016.

En Salta, como en la vecina ciudad de Tucumán, tales experiencias asociativas de carácter mutual fueron promovidas por el Obispo Padilla y Bárcena quien puso especial énfasis en garantizar su funcionamiento en estrecha sujeción a los lineamientos formulados por León XIII en su encíclica *Rerum Novarum*⁷¹⁴. Contrarios a la lucha de clases y al uso de la violencia, los Círculos fueron el resultado de las políticas eclesíásticas fraguadas a fin de hacer frente a una cada vez más urgente “cuestión social”, velando por la ayuda material de los sectores populares como por su disciplinamiento moral a fin de resguardarlos de las “falsas doctrinas” (socialistas y anarquistas) y de “los vicios” propios de su grupo⁷¹⁵.

Del conjunto de asociaciones referenciadas hasta aquí, de carácter religioso, benéfico y mutual, inspiradas de una u otra forma por el catolicismo, debemos señalar una última característica general. Éstas fueron asociaciones destacadas por su perdurabilidad en el tiempo. El más claro ejemplo de cuanto decimos es el de la ya mencionada cofradía del Santísimo Sacramento, alojada durante aproximadamente tres siglos en la iglesia matriz de la ciudad.

El resto de las cofradías tuvieron también una existencia igualmente prolongada, entre ellas, la del Rosario, la de los Remedios, la del Carmen, Benditas Ánimas y la de San Benito con más de 50 años de presencia en el espacio urbano salteño. Los registros de los Apostolados de la Oración, con sede en los diversos templos de la ciudad, nos informan acerca de sus actividades hasta mediados de la década de 1930. Las Conferencias Vicentinas, por su parte, funcionaron regularmente hasta la década de 1940 cuando la llegada del peronismo propició algunas reconfiguraciones de los mecanismos de ayuda social y de las asociaciones dedicadas a esta actividad.

La longevidad fue una propiedad más escasa entre el cúmulo de las asociaciones dedicadas a diversas actividades culturales, al ocio y al divertimento. La Asociación Biblioteca Popular, la Asociación Científica Literaria, el Ateneo Salteño, por mencionar sólo algunas, funcionaron por un breve periodo no superior a un lustro. El Club Social y el Progreso, extendieron su existencia por algunos años más aunque sin poder superar el lapso de una década de existencia. La excepción fue el Club 20 de Febrero, principal expresión de la sociabilidad nobiliar masculina cuya existencia data del año de 1858 y perdura hasta nuestro días.⁷¹⁶

⁷¹⁴ Roselli, 2009.

⁷¹⁵ Michel, 2007.

⁷¹⁶ Corbacho, 1976.

División sexual del campo asociativo

Del análisis del cuadro presentado se desprende otra de las características más sobresalientes del campo asociativo salteño decimonónico; su marcada división sexual. De un total de 12 asociaciones religiosas consagradas al culto público, 8 de ellas se conformaron, casi de forma exclusiva, por un laicado femenino. Los documentos de los que disponemos acerca de las 4 restantes no nos permiten conocer con precisión su composición de género. Los pocos datos con los que contamos nos revelan, sin embargo, una mayoritaria presencia femenina en cada una de ellas.

Los cambios más evidentes, en este sentido, se observan en el seno de las cofradías y hermandades religiosas de origen colonial. La mayoría de ellas fueron, durante el transcurso de los siglos XVII y XVIII, corporaciones mixtas conformadas, de igual forma, por los hombres y mujeres de la ciudad y sus alrededores. Sin embargo, de manera paulatina, en la transición de un orden colonial a uno independiente, sus fisonomías experimentaron sustanciales cambios. Sus filas, como lo analizamos en el Capítulo III para el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento, fueron adquiriendo un perfil cada vez más marcadamente femenino, de forma tal que, avanzada ya la segunda mitad del siglo XIX, la presencia de los hombres fue casi excepcional.

Tales transformaciones conllevaron algunos problemas para el funcionamiento cotidiano de estas asociaciones pues sus estructuras jerárquicas y órganos de gobierno fueron tradicionalmente concebidas como instancias de poder de naturaleza estrictamente masculinas. Ante la ausencia de hombres, los principales cargos directivos y de administración quedaron en manos del mismo clero. Las mujeres, por su parte, permanecieron abocadas a las tareas y preparativos del culto público, casi sin gozar de ningún tipo de intervención en los espacios de poder cofradieros. Recién a fines del siglo XIX algunas cofradías contemplarán una nueva configuración institucional más auspiciosa de una mayor participación e intervención femenina en la dirección de las mismas; participación siempre sujeta, sin embargo, a las autoridades eclesiásticas de la diócesis.⁷¹⁷

Los Apostolados, por su parte, nacieron ya, en el espacio local, como asociaciones eminentemente femeninas. Es más, ante la evidencia de la progresiva feminización de las filas de las asociaciones católicas, la Iglesia se propuso hacer de

⁷¹⁷ AAS, Cofradía Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, Salta, 1891, Carpeta Asociaciones.

ellos un medio de propaganda para la incorporación del laicado masculino, “naturalmente más indiferente” que sus pares femeninos.⁷¹⁸

Al igual que las cofradías, los Apostolados mantuvieron un estrecho vínculo orgánico con las autoridades eclesiásticas de la diócesis. Sin embargo, su estructura institucional fue un poco más compleja que la de aquellas. En teoría, la asociación respondía en primera instancia a un Administrador General perteneciente a la Compañía de Jesús. En orden jerárquico le seguía un Director General con residencia en Toulouse. Dependiente de este último, los Directores Diocesanos de cada jurisdicción, y sujetos a estos, los directores locales de cada parroquia, asistidos por un Consejo de Celadoras⁷¹⁹.

Las Celadoras, como titulares del último peldaño de una rígida cadena de mando, concentraban en sus manos un amplio abanico de actividades al frente de los denominados Coros (contingente de 30 personas en los que se agrupaban los fieles de una parroquia), entre ellas:

Enseñar a las mujeres de su coro a rezar si no lo saben;
Congregarlas en su casa cada vez que se diga la misa de regla de cada mes;
Pedir la cuota de 5 centavos o de lo que puedan dar sin exigir las;
Cuando haya alguna enferma en su coro visitarla siempre que le sea posible, si está de gravedad ver los medios para que se confiese aconsejándola a ello;
Si se tiene mucha necesidad pedir a la tesorera algo de los fondos y socorrerla;
Confesarse cada mes siempre que para ello no tengo inconveniente e insinuase a su coro a que lo haga;
Oír la misa mensual y procurar que todo el coro lo haga;
Perdonar a todos los que la ofendan, aconsejar a que sigan buena vida las de su coro⁷²⁰

De entre el conjunto de las Celadoras, el Director Diocesano elegía anualmente a una presidenta encargada del manejo de algunos recursos de los Apostolados, sobre todo de aquellos de poca monta y que se requerían de forma inmediata para asistir materialmente a sus socias.⁷²¹

La preeminencia femenina fue también un fenómeno presente en el conjunto de las asociaciones benéficas. De entre estas, la primera que logró conformarse fue la

⁷¹⁸ AAS, Comunicación del Director del Apostolado, Gregorio Romero, Salta, 17-05-1894, Carpeta Asociaciones.

⁷¹⁹ AAS, Constituciones del Apostolado de la Oración, Salta, 1887, Carpeta Asociaciones.

⁷²⁰ AAS, Carpeta Asociaciones, Deberes de las celadoras del Apostolado de la Oración, Salta, 1887, Carpeta Asociaciones.

⁷²¹ AAS, Constituciones del Apostolado de la Oración, Salta, 1887, Carpeta Asociaciones.

Sociedad de Beneficencia, auspiciada por las autoridades civiles y eclesiásticas locales. Ambos poderes actuaron como tutores de la misma: el poder civil, a través de la Municipalidad, ejerció control sobre ésta manejando sus recursos, permitiéndoles a las damas benefactoras la administración de escasos fondos, toda suma, por ejemplo, que no superara los \$500:⁷²² el clero ejerció sobre ellas una suerte de tutela espiritual, autorizando o desaprobandando las obras de caridad que tales mujeres pretendían llevar a cabo en cada uno de los establecimientos sociales que se hallaban a su cargo.

Tales controles no impidieron que los denominados “ángeles de la caridad” hallasen en el seno de la misma asociación la oportunidad de intervenir, de forma activa y decisiva, en la definición del ejercicio de la beneficencia. Mediante sus sesiones diarias se encargaron de dotar de sentido a su actividad, apropiándose de los modelos de género impuestos para intervenir en un incipiente espacio público como legítimos agentes de beneficencia.

La agencia de estas mujeres no siempre operó en estricta consonancia con los proyectos de los poderes que las auspiciaron. Actuaron también en función de sus propios intereses y hasta de sus temores, haciéndose cargo de algunos de los establecimientos que el Ejecutivo provincial les delegaba; rechazando otros por considerarse imposibilitadas o faltas de los saberes y técnicas indispensables. De igual forma respecto a las autoridades eclesiásticas. No siempre cumplieron con las directrices del Obispo de la diócesis; no descartaron nunca, por ejemplo, las fiestas, reuniones y bailes (instancias de “promiscuidad” para algunos representantes del clero)⁷²³ como medio para recolectar recursos para los enfermos del Hospital del Milagro.

Las mujeres que conformaron la Sociedad de Beneficencia, las mismas que nutrieron las filas de las Conferencias Vicentinas y las de la Asociación Auxiliar de Huérfanas, asumieron la gestión de la ayuda social como una labor propiamente femenina, apropiándose de ella. Fue por ello, en parte, que rechazaron de forma unánime la inclusión de hombres en calidad de socios, tal como lo propusiera el Gobernador de la Provincia, Martín Gabriel Güemes, en el año de 1889. Según sostuvieron algunas de ellas, podían valerse por “sí solas” como lo habían hecho desde “hacia 25 años”.⁷²⁴ Tal rechazo no implicaba el desconocimiento de la labor de los

⁷²² BJAC, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia, Salta 1891.

⁷²³ BJAC, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1891.

⁷²⁴ BJAC, Segundo Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia de Salta, 1883-1891.

hombres que tradicionalmente colaboraban con las damas benefactoras en calidad de “socios honorarios”; o de aquellos que las secundaban desde la Sociedad Filantrópica. Creemos que podía tratarse, por el contrario, de la pretensión de preservar un espacio concebido como propio, propiamente femenino, desde donde desempeñaban un papel crucial en la definición de la beneficencia moderna.

En el ámbito del asociacionismo mutuo, las mujeres brillaron por su ausencia, al menos en el periodo aquí analizado. Las ideas socialistas y anarquistas, según la percepción de la Iglesia, parecían más proclives de hacer mella en las mentes y en los corazones de los “indiferentes” hombres trabajadores, más dispuestos también a conformar asociaciones al margen del control del clero. Recién a principios del siglo XX una asociación femenina hará su debut en el campo del asociacionismo mutuo, la Asociación Católica de Empleadas, dedicada, al igual que los Círculos de Obreros, a congregarse en su seno a los actores del mundo laboral, mujeres en este caso, no sólo para dar respuestas a sus necesidades materiales, sino también para nutrir con ellas las filas de un laicado militante con voz pública para defender las prerrogativas del catolicismo.⁷²⁵

Lo expuesto en líneas precedentes nos permite aproximarnos a una de las expresiones del proceso de secularización en el espacio local: la feminización del asociacionismo católico en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX y su contracara, la masculinización de los espacios culturales e intelectuales de sociabilidad. Ello de ninguna manera implicó, de forma necesaria, la total indiferencia y/o la desvinculación de los hombres respecto a la religión. Se trató, por el contrario, de un fenómeno más complejo relacionado, posiblemente, con los siguientes factores. Primeramente, con una reformulación de los lazos del componente masculino de la feligresía local para con sus referentes sagrados. Muchos eran los hombres que participaban (aun cuando no en calidad de miembros de asociaciones religiosas) en las festividades religiosas públicas, los que contribuían con sus limosnas al sostenimiento de los templos e iglesias y los que percibían al catolicismo, en tanto creyentes, como un conjunto de valores indispensables para el resguardo del orden social.

El relativo alejamiento de los hombres se vinculó también, probablemente, con la difusión de nuevos discursos de género que pusieron énfasis en la construcción cultural de las diferencias sexuales. Discursos constitutivos de un imaginario que

⁷²⁵ AAS, Comunicación de la presidenta de la Asociación Católica de Empleadas al Pueblo de Salta, 1902, Carpeta Asociaciones.

ubicaba, de forma natural, a las mujeres en el ámbito espiritual; y a los hombres, igualmente, en un plano más mundano. La feminización del asociacionismo católico y la masculinización del asociacionismo cultural e intelectual fue un fenómeno evidente; no obstante, consideramos (retomando las conjeturas esbozadas ya por otros investigadores) que dicho fenómeno de “dimorfismo sexual”⁷²⁶ fue también producto de un conjunto de representaciones sociales que legitimaba y reproducía esta división sexual del trabajo social; producto entonces de unas categorías de percepción mediante las cuales los coetáneos dotaban de sentido su realidad. Por ello resulta menester matizar los alcances de la supuesta innata relación que se tiende a establecer entre mujeres y religión, pues dicho vínculo no fue sino una construcción histórica ajustada a un determinado contexto, es decir uno de los tantos elementos que moldearon las categorías de percepción acerca de los roles de los hombres y mujeres del siglo XIX.⁷²⁷

Por último, creemos que esta secularización expresada en el terreno de las prácticas asociativas se vinculó con el predicamento de ideas anticlericales (más no anticatólicas) entre el grupo de una elite intelectual decimonónica. Algunos miembros de este selecto círculo fueron precisamente quienes dieron vida a las nuevas asociaciones culturales en el escenario local para, desde allí, manifestar públicamente su rechazo respecto a ciertos comportamientos de los agentes eclesiásticos. Sus críticas, expresadas en las páginas de los periódicos locales, se centraron sobre todo en la desvirtuación del clero que, lejos de constituir ya un ejemplo para el conjunto de la sociedad, se había convertido en una figura desdeñada, acusada de entrometerse de forma constante en cuestiones ajenas a su investidura, de contradecir insistentemente las órdenes del poder civil, sembrar la discordia en el seno de su feligresía y de actuar al margen de la ley e incluso en contra de las principios cristianos. El anticlericalismo de diversos miembros del componente masculino de la elite dirigente fue posiblemente uno de los motivos que propició el alejamiento de este grupo de las filas de las asociaciones católicas en la segunda mitad del siglo XIX.

⁷²⁶ Vovelle, 1978.

⁷²⁷ Blasco, 2015, pp. 412-414; Blasco Herranz, 2005, pp. 119-136.

5.2 Sociabilidades culturales

Esfera pública, asociacionismo y disidencia religiosa

Como mencionamos en la Introducción del presente Capítulo, este apartado estará dedicado al análisis de las sociabilidades culturales, formales e informales, de la ciudad de Salta del periodo comprendido entre 1850 y 1880. Nuestro objetivo es aproximarnos a través de su estudio al proceso de conformación de un espacio público local, al ambiente intelectual que contribuyó a darle forma y contenido y al repertorio valorativo que definió los contornos de una moderna ciudadanía autorizada a participar en él.

Retomando las consideraciones esbozadas en el Capítulo IV nos proponemos avanzar en el estudio de las sociabilidades culturales modernas y de los agentes que nutrieron sus filas impulsando, en simultáneo, la conformación de un espacio público como instancia de crítica respecto al clero salteño. La reconstrucción de estas prácticas propias de una pequeña élite intelectual nos permitirá, por un lado, visibilizar los recorridos asociativos alternativos a aquellos proclamados por la Iglesia Católica; por otro, desentrañar las relaciones que este grupo de notables forjó respecto al catolicismo, sus instituciones y agentes.

Partimos de la consideración de que la propia institución de estos espacios de discusión, de lectura y de intercambio de opiniones ilustradas y de argumentos racionales implicó ya un cambio sustancial en relación a la configuración de un asociacionismo colonial signado, de manera hegemónica, por el influjo de la Iglesia Católica. Y más aún. Fue en el seno de dichos espacios de sociabilidad desde donde sus hábitos expresaron, a través de diversas producciones discursivas, sus ideas anticlericales, manifestando con ellas la reformulación de sus vínculos con el catolicismo y, sobre todo, con sus pastores.

Debemos señalar primeramente que por “sociabilidades”, siguiendo las categorías esgrimidas por Maurice Agulhon,⁷²⁸ entendemos al conjunto de instancias asociativas, formales e informales, de los miembros de una comunidad; instancias que son producto de la aptitud de los hombres para relacionarse en colectivos más o menos estables, más o menos numerosos dedicados a la consecución de un determinado fin.⁷²⁹ Ambas formas, creemos, desempeñaron un papel clave en la configuración de una decimonónica sociedad civil local que se nutrió de un nuevo repertorio valorativo para

⁷²⁸ Agulhon, 2009.

⁷²⁹ Guereña, 2001, p. 17.

delimitar sus específicos contornos, sus reglas de juego y los agentes habilitados para intervenir legítimamente en ella. Creemos también que el esfuerzo por llevar a cabo tal proyecto se vinculó estrechamente con un proceso de redefinición y refinamiento (empaquetamiento)⁷³⁰ que experimentaron las elites locales en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX en estrecha correspondencia con la construcción de una moderna nación en clave republicana.⁷³¹

En este sentido, cabe destacar, que fue en dicho periodo cuando los notables locales reforzaron los principios de diferenciación social que fundamentaron su dominio material y simbólico,⁷³² legitimándolos en el concurso mismo de las mutaciones que se produjeron en el ámbito de las representaciones y prácticas con el arribo de la modernidad.⁷³³ Periodo, además, signado por la acumulación del poder político y económico en manos de tales agentes, en contraposición a una precedente configuración.⁷³⁴

La reflexión sobre tales sociabilidades nos permitirá, por un lado, aproximarnos a las prácticas e insignias de poder instituidas en el ámbito de lo privado, en los espacios reservados generalmente para los familiares y allegados; por otro, a los comportamientos propios de un incipiente ámbito público habilitado sólo para algunos grupos.

Sobre estas dos tipos de sociabilidades, que convivieron de forma simultánea, girará nuestra reflexión. Primeramente nos centraremos en el análisis de las tertulias literarias e intelectuales. Trataremos de reconstruir parte de las trayectorias de sus hábitos y las distancias que a partir de las mismas se proyectaron sobre otras sociabilidades informales. Abordaremos luego el estudio de las experiencias asociativas formales, clubes y asociaciones, que la elite constituyó a fin de satisfacer sus intereses grupales al tiempo que se conformaba en un colectivo concebido como el legítimo representante de una moderna ciudadanía. En este apartado intentaremos aproximarnos, también, a los discursos que desde tales experiencias asociativas se pronunciaron. Ello a fin de reconocer algunas de las ideas sobre las que reflexionaban los notables locales y los tópicos que, por entonces, dinamizaban la discusión pública.

⁷³⁰ Losadas, 2009, pp. 170-190.

⁷³¹ Quintian, 2012.

⁷³² Justiniano, 2010.

⁷³³ Guerra, 2012.

⁷³⁴ Quintian, 2012.

Debemos señalar que para el estudio aquí presentado disponemos sólo de fuentes y referencias fragmentarias y dispersas contenidas en algunos clásicos estudios literarios de perspectiva histórica, en periódicos discontinuos de mediados del siglo XIX y en registros, crónicas y memorias de particulares. Por ello el carácter preliminar de las consideraciones que se esbozaran en las próximas líneas al objeto de señalar sólo algunas claves interpretativas para futuras investigaciones.

Cultura, educación y sociabilidades

A inicios de la década de 1850, el proyecto de reorganización confederal puesto en marcha generó el ambiente propicio para la conformación de una esfera pública local. Luego de largos años caracterizados por una casi inexistente actividad asociativa, los agentes de mayor poder político, económico y social promovieron el establecimiento de nuevos espacios de discusión y sociabilidad a través de los cuales se propusieron auspiciar la pacificación y civilización de sus relaciones grupales, tal como también se ha observado para otras ciudades rioplatenses.⁷³⁵ Acompañando tal proyecto, la prensa escrita empezó por aquel entonces a consolidarse mediante un creciente número de periódicos que informaba a un selecto círculo de lectores sobre diversas noticias de interés general y novedades locales y mundiales.⁷³⁶

Conviene remarcar, sin embargo, que los beneficios de las nuevas sociabilidades y de la prensa no fueron asequibles para el conjunto de la población salteña. Los sectores subalternos permanecieron al margen de una empresa que prefiguraba la conformación de una moderna sociedad civil. La educación de estos, como analizamos en el Capítulo IV, dependió durante la mayor parte del transcurso del siglo XIX de las instituciones de beneficencia preocupadas sobre todo por promover una instrucción acorde al lugar social de sus asistidos, poniendo énfasis, por lo tanto, en su formación laboral, su perfeccionamiento en las denominadas artes mecánicas, en la industria de los bordados, en los servicios domésticos y hasta en el armado de cigarrillos de papel y la fabricación de velas y jabón.

Afectados durante buena parte del siglo XIX por elevados índices de analfabetismo⁷³⁷ y vinculados ocasionalmente con el universo de las letras, de forma indirecta, a través de mediadores culturales como los denominados “cuenteros

⁷³⁵ Bruno, 2015.

⁷³⁶ Parra y Correa, 2003.

⁷³⁷ Michel y Quiñonez, 2003, p. 109.

ambulante o a domicilio” -relatores de historias que cobraban algunos reales a quienes gustaban “oír leer”-,⁷³⁸ los sectores populares vieron limitada su participación en lo que para entonces se concebía un moderno público lector al que se dirigían los periódicos que empezaban por entonces a imprimirse con mayor regularidad respecto al periodo precedente.

Las prácticas asociativas decimonónicas estuvieron signadas por similares restricciones. Por una lado, la dinámica vida social de las elites expresada en numerosas reuniones festivas y convites. “Le saqué la cuenta de que en mes y medio hubo dieciocho bailes”, comentaba la matrona Gregoria Beeche, por medio de una carta, a su hijo Alfonso radicado en Cobija. Estos encuentros podían incluir hasta 300 invitados a los que se les cursaba los programas de bailes a fin de que pudieran prepararse para la ocasión. La casa de algún notable en la ciudad y/o sus haciendas ubicadas en las localidades aledañas de Cerrillos o San Lorenzo eran preferentemente la sede de tales eventos. En otras oportunidades, la dos salas del llamado, sin más, “Café”.⁷³⁹

Además de bailar, los hábitos de estas tertulias se deleitaban con diversas piezas musicales –“La Campanella” de Franz Liszt entre ellas- interpretadas en el piano de la mano de alguna jovencita u, ocasionalmente, de un experto maestro forastero. En este escenario no faltaban las bebidas y comidas. Entre las primeras, el néctar, brebaje a base de leche de almendras, azúcar, yemas de huevo y coñac que se servía caliente en tazas de té. Entre las segundas, el pavo, moda ésta que se impuso recién promediando el decenio de 1850.⁷⁴⁰

Ya fuera de su recinto doméstico, urbano o rural, la elite salteña se nucleó en el Club 20 de febrero creado a principios del año de 1858 al objeto de constituir un espacio de recreo y divertimento. Los bailes y tertulias que allí se celebraron se presentaron como la expresión civilizada de una elite que también, a través del ocio, debía dar cuenta de sus modernas pautas de sociabilidad y su contribución al “progreso de la provincia”.⁷⁴¹ Fue la prensa uno de los instrumentos por el que el esparcimiento de unos privados devino en materia de publicidad. A través de los periódicos locales, administrados y editados por algunos de los miembros de la asociación, la elite se auto-

⁷³⁸ Caro Figueroa, 2002, pp. 45-46.

⁷³⁹ Carta de Gregoria Beeche a su Hijo Adolfo García, Salta, 05-01-1858. Fundación Nicolás García Uriburu, *De Salta a Cobija. Cartas de Gregoria Beeche de García a sus hijos (1848-1867)*, Buenos Aires, 2008, pp. 31, 71, 78.

⁷⁴⁰ Carta de Gregoria Beeche a su Hijo Adolfo García, Salta, 05-01-1858. Fundación Nicolás García Uriburu, *De Salta a Cobija. Cartas de Gregoria Beeche de García a sus hijos (1848-1867)*, Buenos Aires, 2008, pp. 44, 48, 49.

⁷⁴¹ Corbacho, 2000, p. 56.

retrató como la protagonista de un espectáculo brillante, magnético, “luciendo las galas morales y físicas que la adornaban”.⁷⁴²

“La crème de la crème”,⁷⁴³ como les gustaba designarse, reunida en el Club se entretenía con bailes y conciertos musicales que auspiciaban sus amoríos y futuras vinculaciones; con las presentaciones públicas de las jóvenes que abandonaban el corto vestido por uno más largo ingresando así en un restringido y selecto mercado matrimonial; con las despedidas de solteros; con las celebraciones en ocasión de la designación de alguno de sus miembros en la administración pública nacional; y con los paseos nocturnos que, ya fuera de la asociación, realizaban por la plaza 9 de Julio, espacio reservado y destinado a su exhibición.⁷⁴⁴

La prensa también se hizo eco de las cuestiones de etiqueta y de las pautas de comportamiento que debían observar los miembros del Club, contribuyendo así, aunque más no sea a través de la crítica pública, a su refinamiento. En una de sus páginas, el periódico “La Reforma” cuestionaba, por ejemplo, la multiplicidad de combinaciones de vestimentas masculinas que podían observarse en las reuniones de la asociación; frac, levita, pantalones de color con chalecos blancos, yaket de color y pantalones negros. Esas eran, según el cronista del matutino, formas inaceptables de contrariar el buen gusto, de “promiscuarlo de la manera más antiestética”.⁷⁴⁵

Por su parte, la definición y consideración de las sociabilidades de los sectores populares, esbozados en las páginas de los mismos periódicos y en las disposiciones de gobierno, lejos estaban de dar cuenta de semejantes valores éticos y estéticos. Hacia 1855 las autoridades de la ciudad, retomando anteriores normativas,⁷⁴⁶ le confirieron al Departamento de Policía amplias atribuciones para controlar las reuniones de personas cuya tendencia fuere conocidamente “el trastorno del orden”, entre ellas, aquellas que se daban cita en las pulperías, rondas y posadas, ámbitos de “embriaguez, desorden y perversión” de los denominados “vagos y malentretenidos”.⁷⁴⁷ Los efectivos policiales gozaban, además, de la potestad de intervenir estos establecimientos en cualquier hora del día o de la noche, sancionando a sus dueños en caso de que permitiesen el ingreso de “los hijos de familia”, los aprendices de algún arte u oficio y/o los sirvientes domésticos. Las leyes provinciales prohibían también, en dichos espacios, todo juego

⁷⁴² ABHS, “Crónica Chez Coronel López”, *El Cívico*, 11-02-1899.

⁷⁴³ ABHS, “Tertulia”, *La Reforma*, 18-09-1877, p. 2.

⁷⁴⁴ ABHS, *La Reforma*, enero-diciembre de 1877.

⁷⁴⁵ Corbacho, 2000, p. 57.

⁷⁴⁶ ABHS, Decreto de Buen Gobierno para la Policía, Salta, 1846, Biblioteca Zambrano.

⁷⁴⁷ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

de suerte o azar, los dados y las apuestas, so pena de multa o encarcelamiento para quienes contravinieran tal disposición.⁷⁴⁸

Las pulperías decimonónicas salteñas que funcionaban como casa de venta al menudeo y punto de despacho de distintos tipos de bebidas, atendidas mayormente por mestizos,⁷⁴⁹ se convirtieron en el blanco de una profusa legislación que, conforme avanzó el siglo XIX, se sujetó de manera cada vez más explícita a los intereses económicos de la elite local y su necesidad de trabajadores conchabados⁷⁵⁰ compelidos a sus compromisos laborales, sus deberes morales y las buenas costumbres que, por su lugar social, se les imponía.⁷⁵¹

La vigilancia de las elites dirigentes se extendió además sobre las asociaciones de carácter religioso como las cofradías de raigambre colonial que, al menos hasta la década de 1880, constituyeron una de las principales instancias de integración social y comunitaria para los grupos subalternos de la ciudad. En algunas de ellas como la de Nuestra Señora del Carmen, por ejemplo, un juez delegado del poder civil fue el encargado de oficiar las juntas de gobierno y de elegir a los mayordomos que debían velar por la mayor solemnidad del culto religioso tal como analizamos en el Capítulo IV. En ella también, como en otras, los notables tuvieron una destacada participación en sus cuadros directivos asumiendo, generalmente, mayores responsabilidades de conducción y sostén económico.⁷⁵²

Resulta menester en este punto subrayar las diferencias existentes entre las pretensiones de control y sus efectivos alcances. En efecto, a pesar de las disposiciones de gobierno elaboradas para combatir las delictivas reuniones (de acuerdo a la percepción de las autoridades) del gremio de “los vagos y malentretidos” en pulperías y tabernas, éstas continuaron celebrándose, de forma frecuente, durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, debiendo pasar mucho tiempo más para que finalmente tales establecimientos pierdan su atractivo como punto de encuentro.⁷⁵³ La sociabilidad asociativa de los grupos subalternos por su parte (aun cuando sujeta, desde sus cuadros directivos, a la continua intervención de las elites) generó nuevos espacios desde los

⁷⁴⁸ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

⁷⁴⁹ Raspi, 2004.

⁷⁵⁰ Michel y Pérez de Arevalo, 1996.

⁷⁵¹ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

⁷⁵² AAS, Carpeta Asociaciones, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1866-1890.

⁷⁵³ Raspi, 2003, pp. 32-33.

cuales, sus miembros, defendieron sus intereses y desafiaron, en ocasiones, el prestigio de los notables, cuestionando incluso la civilidad y decencia de sus prácticas sociales.⁷⁵⁴

Tertulias, letras y beneficencia

Según señala Walter Adet, hacia mediados del siglo XIX la casa del matrimonio Juan Fowlis y Micaela de Calvimontes y la botica “El Águila” se habían convertido en un “refugio amable y seguro para los amantes de la cultura y de la elevada tertulia”.⁷⁵⁵ Es esta una de las pocas referencias que encontramos sobre las reuniones literarias que por entonces organizaban los miembros de la elite. A partir de ella, y de otros datos dispersos, reconstruiremos la trayectoria de algunos de sus hábitos para desentrañar, aunque mas no sea someramente, las características de tales espacios de sociabilidad.

Primeramente nos ocuparemos del matrimonio Fowlis-Calvimontes. Juan nació en la ciudad de Salta en el año de 1819. Fue hijo del inmigrante inglés Alexander Fowlis y de Micaela Gorostiaga Rioja, salteña esta última, hija de Josef de Gorostiaga y de Clara Rioja Isasmendi, una familia de elite de considerable poder político en las postrimerías del periodo colonial.⁷⁵⁶ A los 25 años de edad, aproximadamente, Juan obtuvo el título de abogado en la universidad de Chuquisaca. Algunos años más tarde, en 1848, contrajo matrimonio, retornando por entonces a su ciudad natal. Micaela, esposa de Juan, por su parte, nació en Bolivia en 1828. Poco sabemos, sin embargo de su familia. Probablemente fuera hija del chuquisaqueño Mariano Calvimontes, referente político de la independencia boliviana.

Establecido el matrimonio en Salta se alojaron en casa de la madre de Juan, quien ya por entonces viuda de su primer esposo, estaba casada, en segundas nupcias, con Hilario Carol, un próspero comerciante con destacada participación política en el escenario local. Es probable que en esa residencia (en la que permanecieron hasta, por lo menos, fines de la década de 1860) ubicada en el centro de la ciudad, en la calle “Estrella”,⁷⁵⁷ funcionara el denominado “Salón Literario” que el referido matrimonio

⁷⁵⁴ Michel, 2007, pp. 237-238.

⁷⁵⁵ Adet, 2007, p. 17.

⁷⁵⁶ Por vía materna Juan Fowlis se vinculaba, además, con uno de los notables de mayor fortuna de fines del periodo colonial, Nicolás Severo de Isasmendi, último Gobernador Intendente de la Intendencia de Salta del Tucumán (Mata, 1993-1994).

⁷⁵⁷ Quintian, 2012, pp. 246-248.

auspició, similar al que la reconocida escritora Juana Manuela Gorriti, amiga de Micaela de Calvimontes, promovía en Lima.⁷⁵⁸

Ambos cónyuges se convirtieron en los años siguientes en referentes de la cultura letrada local, no sólo por las tertulias que celebraban, sino también por su producción literaria. En efecto, Micaela fue una pionera de la escritura femenina regional contando en su haber con diversas obras, entre ellas las novelas “Desamor y venganza” y “La novia del Inca” (ambas publicadas en 1858); y otros escritos como “Ramillete Poético” y “Manuel de Piedad” en los que recopiló diversas poesías y narrativas de inspiración religiosa.⁷⁵⁹ Juan alternó las labores de su oficio de abogado con la literatura, llegando a publicar, en coautoría con su esposa, la obra intitulada “Historia de mis calamidades”.

A unas pocas cuadras de distancia del llamado Salón Literario, cerca la plaza principal, se encontraba la botica “El Águila”, propiedad del irlandés Miguel Fleming, farmacéutico diplomado en Buenos Aires. Vecindado en Salta a principios del decenio de 1850, bien pronto contrajo matrimonio con Carmen Jauregui de Sueldo perteneciente a una familia propietaria de grandes extensiones de tierras en los departamentos aledaños a la capital de la provincia.⁷⁶⁰ A partir de entonces supo vincularse con diversos miembros de la elite, los Uriburu entre ellos, estrechando aún más sus lazos con los notables locales, en las décadas siguientes, través de su vasta prole. A diferencia del matrimonio Fowlis-Calvimonte, el boticario no tuvo iniciativa literaria. Las crónicas y añoranzas decimonónicas, sin embargo, lo recuerdan no sólo promoviendo encuentros literarios en el seno de la ciudad, sino además rodeado de guitarristas y cantores, propiciando almuerzos campestres en la localidad de San Lorenzo,⁷⁶¹ donde la elite solía pasar sus veranos.

Promediando el siglo XIX funcionaba también en la ciudad de Salta la librería de Pedro Ripoll. De origen catalán y amante de las ciencias naturales, éste viajó por diversos países europeos antes de llegar a Buenos Aires donde fue acogido por Carlos Casavalle, reconocido editor de aquella ciudad.⁷⁶²

Buenos Aires fue el primer destino transatlántico de Pedro, pero no el último. Quizás impulsado por Juan Galo Leguizamón, importante comerciante salteño con

⁷⁵⁸ Poderti, 2007, p. 95.

⁷⁵⁹ Poderti, 2007, p. 95.

⁷⁶⁰ Quintian, 2012, pp. 83-84.

⁷⁶¹ Centeno, 2011, pp. 141-143.

⁷⁶² Leiva, 2014, p. 496.

quien forjó una amistad en aquella misma ciudad portuaria, hacia principios de la década de 1840 el viajero catalán se radicó en Salta, estableciendo allí una librería. En muy poco tiempo la trastienda del local se convirtió en el punto de encuentro de diversos intelectuales y hombres de ciencias.⁷⁶³

Hasta aquí algunos rastros de quienes supieron promover este tipo de tertulias consagradas a la lectura. Pasemos ahora a analizar a algunos de sus habitúes. La librería de Ripoll era frecuentada por diversas personalidades, extranjeros sobre todo, algunos radicados en la ciudad, otros sólo de paso, entre ellos los alemanes Francisco Host, topógrafo e ingeniero de minas y Federico Stuar, geógrafo⁷⁶⁴. Ambos vinculados a la por entonces incipiente industria del petróleo y sus derivados; comisionados por el gobierno provincial de Salta a principios de la década de 1870 para presentar sus estudios científicos sobre los recursos de la provincia en la Exposición Nacional de Córdoba.

Francisco contrajo matrimonio con Pastora Bustamante, procedente de Catamarca, con quien tuvo dos hijas. No fue este matrimonio, sin embargo, lo que le permitió vincularse con la elite local, sino el reconocimiento que logró como profesional. Durante el transcurso de la década de 1860 y 1870 había realizado ya varias investigaciones arqueológicas y relevamientos topográficos de la región, destacándose su estudio “Misiones de los Indios Matacos en el Gran Chaco”. Hacia fines del decenio de 1870 fue comisionado por el presidente argentino Nicolás Avellaneda para participar en la Campaña del Desierto. Algunos años después se abocó a estudiar, por encargo esta vez del presidente Julio Argentino Roca, los límites nacionales en la Puna de Atacama. Al tiempo que llevaba adelante su actividad científica y los referidos encargos, desempeñó algunos cargos públicos en el escenario local, como el de Intendente de Policía, durante la gobernación de Benjamín Zorrilla.

Mucho menos sabemos acerca de la trayectoria de Federico Stuart y de sus actuaciones en la ciudad de Salta. Hacia principios de la década de 1870 fundó una empresa dedicada a la explotación del petróleo, sin embargo esta no funcionó. Algunos años después, asociado con Otto von Klix, alemán también y otro de los tertulianos que se daban cita en la librería de Ripoll, promovió el establecimiento de la primera cervecería en la ciudad.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Leiva, 2014, p. 496-497.

⁷⁶⁴ Leiva, 2014, p. 496-497.

⁷⁶⁵ Borelli, 2013.

Klix, por su parte, se licenció en Filosofía y Letras en la Universidad de Leipzig para luego perfeccionarse en las casas de altos estudios de Francia. De Europa viajó a la Argentina. Su periplo incluyó las ciudades de Buenos Aires y Córdoba, pero finalmente se radicó en Salta. Allí, además de la industria de la cerveza que le permitió prosperar económicamente, se dedicó a los estudios arqueológicos y mineros, y a la docencia en el Colegio Nacional. A diferencia de sus connacionales ya citados, Klix tuvo una rápida y ascendente carrera social. Contrajo matrimonio con Carmen Salas de Castro, perteneciente a una familia de renombre, cuya descendencia se encargó de reforzar sus lazos con los notables locales, los Uriburu y los Castellanos entre otros.

Un último tertuliano de la librería de Ripoll, Paolo Mantegazza. Médico neurólogo, escritor de diversas obras naturistas y de carácter antropológico (“Cartas médicas y Viajes por el Río de la Plata y el interior de la Confederación Argentina”). En Buenos Aires contribuyó a la creación de la facultad de Ciencias Exactas de la Universidad de aquella ciudad. En Salta su estadía fue breve, suficiente sin embargo para contraer matrimonio con Jacoba Tejada, hija de Salustiano Tejada, un notable de gran fortuna. Años más tarde, ya en la década de 1860 regresó a Italia.

El “Salón Literario” del matrimonio Calvimonte-Fowlis y la botica “El Águila” de Fleming tuvieron sus propios personajes de renombre, entre ellos José Bustamante, reconocido escritor boliviano, poeta romántico miembro de una acaudalada familia paceña, formado en Buenos Aires y París. Otro tertuliano escritor, Pablo Subieta, también oriundo de Bolivia, refugiado en Salta a fines de la década de 1850. A diferencia de Bustamante y de otros de quienes nos ocupamos en líneas precedentes, Subieta provenía de una familia de modestos orígenes y recursos, no amasó fortuna alguna y tampoco se vinculó, por medio de lazos familiares, con la elite local. Ello no le impidió, sin embargo, reposicionarse en el escenario local haciéndose de un lugar en el incipiente círculo intelectual que por entonces se formaba. En efecto, tiempo después de radicarse en territorio salteño, se desempeñó como profesor de filosofía del Colegio Nacional y, ya a principios de la década de 1870, como presidente de la Comisión de Instrucción Pública de la Provincia,⁷⁶⁶ cargo desempeñado por algunos conspicuos como Juan Martín Leguizamón, David Saravia y Victoriano Solá.⁷⁶⁷

La breve reconstrucción de retazos de historias de vida de quienes, de forma frecuente o circunstancial, visitaban las tertulias y salones literarios a mediados del siglo

⁷⁶⁶ ABHS, Notas de gobierno, Salta, 28-04-1870.

⁷⁶⁷ ABHS, Notas de gobierno, Salta, 1868-1870.

XIX nos permite dar cuenta de algunas características generales de tales espacios de sociabilidad.

Primeramente debemos destacar a Micaela Calvimontes, figura excepcional en un ámbito marcadamente masculino. Su presencia en las tertulias evoca, salvando las distancias, a las mujeres que hacia fines del siglo XVIII orquestaban los salones parisinos, atemperando las discusiones que en ellos se llevaban a cabo.⁷⁶⁸ Micaela, sin embargo, no fue una simple anfitriona. Como ya expusimos líneas atrás, su producción literaria la convirtió, junto a Juana Manuela Gorriti, en una temprana referente de la escritura femenina regional.⁷⁶⁹ Por ello debemos destacar que la apropiación e incorporación de las imágenes y representaciones modernas que -aún contemplando la educación y civilización del “bello sexo”- fueron forjadas para asegurar el dominio masculino, no excluyó las desviaciones y manipulaciones de las mismas, mecanismos por los que las mujeres como Micaela pudieron propiciar, a través de diversas prácticas, la afirmación de una identidad⁷⁷⁰ vinculada, en este caso, al universo de las letras y la escritura.

La de Micaela no fue, sin embargo, una práctica radical, no al menos en lo que respecta a los esquemas de percepción estructurantes de las relaciones de género, pues a través de sus obras se ocupó de exaltar los tradicionales valores atribuidos a las mujeres de su grupo, mujeres cuyas vidas debían estar signadas por “la abnegación, el amor, el martirio y el llanto”.⁷⁷¹

Resulta menester señalar también que esta apertura del círculo de letrados e intelectuales a la intervención femenina sólo fue posible en tanto y en cuanto esta operó en el ámbito doméstico, en los confines, en este caso, de la propia casa de Micaela. Apertura restringida, como se ha observado también para otros espacios y como analizaremos luego, ante la adquisición de mayor formalidad de tales círculos, es decir ante el pasaje de tales sociabilidades a sociabilidades formalmente constituidas, fuera del recinto doméstico, y la conversión de una opinión pública literaria en una más crítica, de tintes políticos, procesos que por entonces también empezaban a expresarse.⁷⁷²

⁷⁶⁸ Chartier, 1998.

⁷⁶⁹ Poderti, 2007, pp. 95-96.

⁷⁷⁰ Chartier, 1998, p. 69.

⁷⁷¹ Arias Saravia, Parra Ruiz de los Llanos, Saicha de Ocaña y Ruiz de los Llanos, 1998, pp. 33-34.

⁷⁷² Chartier, 1998, p. 81.

En segundo lugar debemos señalar la marcada presencia de extranjeros en el seno de estas sociabilidades. Irlandeses, alemanes, italianos y bolivianos que propiciaron la conformación de nuevos espacios de encuentro y de reunión donde expresar sus intereses culturales y posiblemente, también, forjar vínculos de solidaridad con otros viajeros y advenedizos en la ciudad que ahora los acogía. Extranjeros que, amén de los recursos económicos de los que disponían en algunos casos, hicieron de su formación académica y literaria uno de sus principales nexos de vinculación con la élite local.

En tercer lugar, la configuración de las tertulias literarias e intelectuales como expresión de la sociabilidad civilizada de algunos miembros de la elite local. Como hemos podido observar, sus hábitos, en buena medida, lograron vincularse, mediante el matrimonio, con familias de cierto prestigio y poder. Las tertulias donde, según Adet, se leía a Juana Manuela Gorriti y al Martín Fierro,⁷⁷³ se oponían, por esa misma práctica, por la escritura y por los códigos de civilidad que debían regir los intercambios de argumentos, a las fondas, tabernas, mesones, casas de juego y pulperías donde convergían los sectores subalternos, lugares estos donde, según las autoridades urbanas, se “pergeñaban crímenes y asonadas, focos de constantes orgías y desordenes”.⁷⁷⁴ Los atributos de ambos tipos de lugares, tertulias/fondas, se fundían así con las de sus concurrentes, definiendo en esta operación las fronteras entre las reuniones decorosas e indecorosas, decentes e indecentes, deificando las relaciones de poder.

La trayectoria de Pablo Subieta, sin embargo, revela la porosidad de tales círculos. No fueron, por ello, espacios completamente herméticos. La definición de las letras y el conocimiento como eje de nuevas sociabilidades habilitó, probablemente, nuevas credenciales de vinculación con la elite incluso para aquellos que, como el referido escritor boliviano, carecía de propiedades y de ventajosas relaciones familiares. Posiblemente Subieta pudo contar además con el auspicio de compatriotas suyos, Calvimonte y Bustamante a los que nos referimos líneas atrás. Por aquellos años circulaban también en Salta las obras de otros escritores bolivianos de cierta resonancia pública, como “el Poeta y el Fraile” de Nicomedes Antelo,⁷⁷⁵ antecedentes que pudieron, quizás, facilitar su acogida.

⁷⁷³ Adet, 2007, pp. 17.

⁷⁷⁴ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

⁷⁷⁵ AAS, Carta pastoral del Obispo de la Diócesis Buenaventura Rizo Patrón, Salta, 27-08-1863.

Clubes y asociaciones intelectuales

En el seno de una sociedad con un elevado y sostenido índice de analfabetismo, la lectura y escritura, y particularmente su práctica pública, fue privilegio de pocos. Para ejercitarse en ellas, en el debate y la oratoria, un reducido círculo de notables letrados intentó, durante la segunda mitad del siglo XIX, organizar diversas asociaciones con fines culturales e intelectuales en complemento a las tertulias y demás encuentros informales a los que nos referimos líneas atrás.

Una de ellas fue el Club de Lectura y Recreo fundado en el año de 1857 por un pequeño núcleo de comerciantes, abogados y médicos. Allí sus socios tenían acceso a diversos periódicos procedentes de otras ciudades como “El Imparcial” de Córdoba o el “Argentino Nacional” de Paraná e incluso a algunos extranjeros como “El Correo de Ultramar” de la vecina república de Chile. La asociación contaba además con un salón de baile y mesas de juego donde su membrecía podía distenderse luego de sus jornadas laborales.⁷⁷⁶

Las reuniones de lectura y ocio que auspiciaba el Club tenían, sin embargo, un fin supremo: acercar a los hombres mediante “la comunicación franca y leal”, reparando así la desconfianza, la desunión, el aislamiento y las divisiones internas, elementos centrífugos propios de una época anterior signada por “la anarquía y el terrorismo”.⁷⁷⁷ El carácter de esa comunicación, que la asociación aspiraba a fomentar, haría “descender la armonía” entre las familias antes enfrentadas, contribuyendo al desarrollo de sus facultades intelectuales. De esta unión hasta el comercio mismo se beneficiaría, consideraban sus promotores, pues el intercambio de conocimientos mercantiles lo harían progresar de forma constante.⁷⁷⁸

El Club se presentaba así como el lugar de expresión de las nuevas pautas de civilidad que debían regir las relaciones y vínculos entre los miembros de una sociedad afectada largos años por continuos enfrentamientos; proyecto que adquiriría mayor relevancia por cuanto, por entonces, se daban pasos cruciales para la conformación de una esfera pública, la definición de una ciudadanía republicana y la elaboración de nuevos marcos normativos institucionales que sostendrían al moderno Estado.⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Caro Figueroa, 2002, p. 43.

⁷⁷⁷ ABHS, “El Club de Lectura y Recreo”, *El Comercio*, Salta, 17-10-1857.

⁷⁷⁸ ABHS, “El Club de Lectura y Recreo”, *El Comercio*, Salta, 17-10-1857.

⁷⁷⁹ Quintian, 2012, p. 200.

Los beneficios del Club, sin embargo, no eran para todos, sino sólo para algunos: para aquellos que podían pagar una cuota de ingreso de cincuenta pesos, un importe considerablemente elevado si consideramos que algunas cofradías religiosas, principales instancias asociativas por aquellos años, apenas exigían dos pesos por el mismo concepto.⁷⁸⁰ Entre sus socios encontramos a personalidades distinguidas del escenario local; Atanasio Ojeda y Sergio García Beeche prósperos comerciantes; Cleto Aguirre y Joaquín Bedoya, médicos, graduados en Buenos Aires y París respectivamente.⁷⁸¹

A diferencia de los hábitos de las tertulias literarias que hemos podido reconocer líneas atrás, algunos miembros del Club tuvieron una destacada participación política durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Aguirre desempeñó la gobernación de la provincia en el periodo comprendido entre 1864 y 1866; Bedoya, por su parte, asumió el cargo de Ministro de Gobierno provincial en el año de 1862. La mayoría de ellos, además, fueron reconocidos liberales, es decir, pertenecientes al grupo local opositor a la política de Urquiza.⁷⁸²

La creación de una asociación que armonizara las relaciones de la elite salteña no era por entonces preocupación de unos pocos. Tal proyecto había sido esbozado por el gobernador de la provincia Dionisio Puch precisamente durante su mandato que se extendió desde 1856 a 1857. El Club 20 de febrero, al que ya nos referimos, retomará tal premisa. Aunque no nos ocuparemos de éste, pues se conformó sólo a fin de fomentar el recreo y ocio mediante las fiestas y el baile, cabe destacar que, para atemperar las tensiones que reinaban entre los miembros de la elite, contempló explícitamente en su reglamento la prohibición de debatir y promover cuestiones políticas,⁷⁸³ aún cuando, en la práctica, terminaría constituyéndose también en un punto de encuentro de los denominados liberales salteños partidarios de Mitre.⁷⁸⁴

Desaparecido el Club de Lectura y Recreo al cabo de una fugaz existencia, sus postulados serán nuevamente retomados en la década de 1870 por tres asociaciones distintas, consagradas, de igual forma, a la práctica de la lectura y al debate público; la Asociación Biblioteca Popular, el Ateneo Salteño y la Asociación Científico Literaria.

⁷⁸⁰ ABHS, Constitución de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866.

⁷⁸¹ ABHS, *El Comercio*, 19-09-1857.

⁷⁸² Quintian, 2012, pp. 240-256

⁷⁸³ BJAC, Reglamento del Club 20 de Febrero, Salta, 1875.

⁷⁸⁴ Carta de Gregoria Beeche a su Hijo Adolfo García, Salta, 05-01-1858. Fundación Nicolás García Urriburu, *De Salta a Cobija. Cartas de Gregoria Beeche de García a sus hijos (1848-1867)*, Buenos Aires, 2008, p. 81.

Dirigidas y conformadas, simultáneamente, por el mismo plantel de reconocidas personalidades, se concibieron como espacios ilustrados, de civismo y civilización, “desprovistos de agitadas y mezquinas polémicas personales, y propicios para el ejercicio del noble apostolado de la ciencia”.⁷⁸⁵ A través de ellas, sus miembros se presentaron como la vanguardia intelectual de la elite local que, mediante el ejercicio de su razón, podían iluminar el rumbo del conjunto de la sociedad.

A diferencia del Club de Lectura y Recreo, estas asociaciones se conformaron en un periodo en el que la prensa escrita empezaba a consolidarse mediante la tirada de un número cada vez más nutrido y variado de periódicos.⁷⁸⁶ Y aún más, un periodo en el que ésta empezó a conformarse como una de las instituciones esenciales de la moderna esfera pública local. El diario “La Reforma”, por ejemplo, se convirtió en tribuna de expresión de acaloradas discusiones acerca, entre otras cuestiones, del ejercicio de la beneficencia y la desvirtuación que ella experimentaba de la mano de un clero corrupto.⁷⁸⁷ En todos los casos, sin embargo, los miembros de la redacción del referido periódico advertían la necesidad de “no hacer descender el debate de las alturas severas y grandiosas de la filosofía a las agitadas y mezquinas de la polémica personal”, para así ilustrarse mutuamente entre quienes intercambiaban sus juicios de razón, ilustrando en simultáneo “al público que los observaba y estudiaba”.⁷⁸⁸

Podemos reconocer entre las filas de tales experiencias asociativas a personalidades con una destacada participación política como funcionarios públicos. Entre ellos Federico Iburguren (propietario de grandes extensiones de tierras en el interior de la provincia), abogado de profesión, Ministro de Gobierno de la provincia entre 1869 y 1870, Senador Nacional por Salta en 1871 y Miembro de la Corte Suprema de Justicia de la Nación entre 1884 y 1890. Fue él uno de los promotores de las referidas asociaciones y quien en el año de 1877 se desempeñó, al mismo tiempo, como presidente del Ateneo Salteño y la Asociación Científico-Literaria. Otro abogado, Indalecio Gómez, Cónsul argentino en el puerto peruano de Iquique y Diputado Nacional por Salta.⁷⁸⁹

No todos, sin embargo, fueron reconocidas personalidades políticas ni acaudalados propietarios. Tal fue el caso de Joaquín Guasch, agrimensor y agrónomo

⁷⁸⁵ ABHS, “La Mujer salteña y su influencia en el progreso social de la provincia”, *La Reforma*, 08-09-1877,

⁷⁸⁶ Solá, 1941.

⁷⁸⁷ ABHS, *La Reforma*, enero a diciembre de 1877.

⁷⁸⁸ ABHS, *La Reforma*, 01-08-1877.

⁷⁸⁹ ABHS, *La Reforma*, 01-08-1877.

español, encargado del Departamento de Topografía y de la Oficina Estadística de la provincia. Dedicado a la enseñanza y a la investigación fue un pionero de los estudios meteorológicos de la región del noroeste argentino;⁷⁹⁰ masón, promotor de la fundación de la Logia General Belgrano en la ciudad de Salta. Su matrimonio con Antonia Leguizamón y Gandarillas, sobrina de Juan Martín Leguizamón, próspero comerciante y reconocida figura intelectual,⁷⁹¹ lo relacionó con la elite local. Otro extranjero participe de las asociaciones creadas en la década de 1870 fue Ludovico Vosdari, escritor y periodista italiano del cual poco sabemos. Sólo permaneció en Salta algunos años. Ya hacia la década de 1890 retornó a su tierra natal encargándose allí de dirigir la revista piamontesa “La Lettura Illustrata” y de publicar numerosas misceláneas y crónicas de viajes.⁷⁹²

Y nuevamente nos encontramos con Pablo Subieta. Este habitué de los salones literarios aparece en escena ahora como el referente de un pequeño grupo de intelectuales locales, integrando por entonces la comisión encargada de la conformación de los estatutos de la Asociación Científica Literaria y desempeñándose como vocal del Ateneo Salteño⁷⁹³. En ocasión de la fundación de este último, se encargó de pronunciar un discurso que bien nos permite aproximarnos a los ideales que a él y a sus pares los impulsaban

Nos reunimos con el sagrado parentesco individual, queremos participar de las mismas ideas y nos llegamos todos al mismo altar, a comulgar de la suprema eucaristía de la verdad. El individuo es nada, la colectividad lo es todo, aislarse es debilitarse, unirse en fortificarse, multiplicarse, engrandecerse. La ciencia es como la luz, parte del centro y se difunde por el espacio a impulsos de una fuerza centrífuga que separa sus átomos, cuya intensidad se debilita en razón directa de la distancia. Hay necesidad de focos de condensación que los reúna y los vuelva a irradiar. Nosotros no seremos astros luminosos, pero podemos aspirar sin vanidad, a ser lentes reflectores que condensamos en nuestro seno la dispersión del saber humano, en una palabra, nuestra aspiración es aprender lo que enseñan otros que son más que nosotros y enseñar a otros que son menos que nosotros. Queremos ejercer el noble apostolado de la ciencia sin la imposición oficial que lo hace servil. Este deseo es innato en cada uno de nosotros, pero la mayor parte de nuestros deseos son ineficaces por la debilidad de nuestras fuerzas individuales que necesitan del concurso de otros. Si esto es verdad en el orden físico y moral también lo es en el

⁷⁹⁰ <https://www.nuevapropuesta.com/single-post/2018/12/04/El-viejo-Guasch-y-los-Durand>

⁷⁹¹ Ferrari y Storni, 2008, pp. 85-169.

⁷⁹² Collado, 2008, p. 96.

⁷⁹³ ABHS, *La Reforma*, enero a diciembre de 1877.

orden intelectual. Solo dios sabe todo. Nosotros pálidos reflejos de su omnisciencia, no representamos sino un color palidecido del infinito iris de su inteligencia descompuesto al pasar por el prisma de la materia⁷⁹⁴

Primeramente, la concepción de “la verdad” como un fin supremo y de la ciencia como un medio para alcanzarla. “La verdad” a la que se refería se asemejaba a “la eucaristía”, volviendo una suerte de “apostolado” la labor de quienes a ella se consagraban, de quienes se “acercaban a su altar queriendo comulgarla”. Segundo, la proclamación de la voluntad asociativa como un bien público y como un vínculo contractual que, en tanto tal, contribuía al “progreso de la provincia” y su sociedad mediante el fomento del intercambio de ideas. El asociacionismo se oponía así a la “anarquía” del periodo precedente e instituía el fundamento de un nuevo orden social. En este sentido, las experiencias asociativas creadas debían también civilizar a sus socios fijando las pautas de un flujo relacional regido por la amabilidad, la armonía y la solidaridad, es decir, por una suerte de “comunismo intelectual, aprendiendo de todos y enseñando a todos”. Tercero, y último, la definición de un ámbito intelectual “libre de la imposición oficial que volvía servil a la ciencia”. Se remarcaban de esta manera los contornos de un incipiente espacio público moderno y de una sociedad civil que se conformaban más allá de la jurisdicción estatal, por fuera de ella, al objeto de ejercer control sobre las instituciones públicas y agentes vinculados a ellas. El mismo discurso inaugural de Subieta, de hecho, que bien puede considerarse una pieza literaria centrada en la definición de las virtudes de la mujeres salteñas de elite, contenía pasajes dirigidos contra el clero local, contra aquel “que pasaban las noches en orgías y a la mañana tomaba con mano impura la hostia sagrada como postre de ambigú y levantaba el cáliz como copa de festín”.⁷⁹⁵

Amén de sus intereses ilustrados, el pequeño círculo de letrados que se gestó en el seno de estas experiencias asociativas compartió otras características. En efecto, la trayectoria académica de sus socios se vinculó con el Colegio Nacional donde, primeramente, la mayor parte de ellos cursó sus estudios secundarios, para, posteriormente, ya graduados en Buenos Aires, Montevideo, Sucre y/o París, y de

⁷⁹⁴ ABHS, “La Mujer salteña y su influencia en el progreso social de la provincia”, *La Reforma*, 08-09-1877.

⁷⁹⁵ ABHS, “La Mujer salteña y su influencia en el progreso social de la provincia”, *La Reforma*, 08-09-1877.

regreso a su ciudad natal, desempeñarse en él como docentes.⁷⁹⁶ Fueron incluso los salones de dicho establecimiento los lugares escogidos como punto de encuentro y reunión.

En este sentido creemos que las asociaciones creadas y puestas en funcionamiento de manera simultánea, formaron parte de un proyecto orientado a generar un ámbito y/o una red específicamente intelectual, el esbozo de un campo local aún cuando caracterizado incipientemente por la notoria presencia de los denominados “notables de provincia”,⁷⁹⁷ pero así también por algunos extranjeros cuya principal credencial no fueron necesariamente sus posesiones materiales ni sus relaciones familiares con aquellos, sino más bien su prestigio académico y/o su vinculación con el universo de la escritura y la investigación. Cabe destacar que para que ello sucediera fue necesaria la existencia de una elite interesada por tales credenciales; interesada en hacerlas suyas y sumarlas al cúmulo de capitales indefinidos que ya concentraban en sus manos.

Debemos señalar, por último que, como ya expusimos en líneas precedentes, las mujeres fueron excluidas del espacio intelectual constituido por estas tres asociaciones. En estrecha correspondencia con una construcción de género que atribuía a las mujeres virtudes estrictamente morales y religiosas, las damas de la elite se nuclearon principalmente en el seno de las asociaciones dedicadas al ejercicio de la beneficencia, es decir consagradas al cuidado de los desvalidos. Incluso Micaela Calvimonte de Fowlis de reconocida labor literaria formaba parte, por aquellos años, de la Sociedad de Beneficencia⁷⁹⁸ y de las Conferencias de San Vicente de Paul;⁷⁹⁹ no así del Ateneo, de la Asociación Biblioteca Popular y de la Sociedad Científica Literaria. La conformación del espacio público como instancia crítica y propia de una incipiente sociedad civil implicó así, desde sus orígenes, la exclusión de las mujeres.

El mismo Subieta se encargó de remarcar estas diferencias y de legitimarlas en su ya referido discurso. Luego de presentar las principales virtudes femeninas que definían a las mujeres salteñas sobre todo a las de la elite, tales como religiosidad, belleza, obediencia, espiritualidad, formación, y la costumbre de permanecer en sus

⁷⁹⁶ ABHS, Centenario del Colegio Nacional de Salta denominado desde 1945, Dr. Manuel Antonio Castro, 1864-1964, Salta, 1964.

⁷⁹⁷ Martínez, 2006.

⁷⁹⁸ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia de Salta, Salta, 1864-1882.

⁷⁹⁹ Vitry, 2000, p. 363.

casas, ensalzaba de forma considerablemente peculiar el protagonismo de estas en la constitución de la opinión pública:

Ella es más moral por eso su criterio es más recto, su apostolado más autorizado. Entre nosotros nos permitimos licencias de ideas y de costumbres que ocultamos de ellas, parece que les tuviésemos miedo, como si fuesen tiranos con ejércitos a su servicio, como si fuesen jueces que levantan patíbulos (...). La mujer domina hasta nuestras ideas más radicales ¿Cuál de vosotros cree que los templos son más útiles que una escuela, cuando hay tantos de estos y tan pocas de aquella? Y sin embargo, el gobierno y todos pedimos para escuelas y no se hacen; una mujer pide para iglesia y se levantan tres o cuatro simultáneamente.

La cita transcrita bien puede evocar, no sin cierta exacerbación, el gobierno femenino de los espíritus ilustrados referidos por Chartier para los salones parisinos de fines del siglo XVIII.⁸⁰⁰ Jueces tiranos que con la misma autoridad moral que guían a los suyos en el recinto doméstico, contienen los desbordes públicos de la razón. Esta esgrimida extensión de funciones supone, por ello mismo, un cambio en la continuidad de las relaciones de dominación de géneros. Tal licencia femenina, sin embargo, no parece ajustarse a los códigos que deben definir los intercambios de opiniones racionales en el incipiente espacio público que por entonces empieza a gestarse y que el mismo Subieta se encarga de ensalzar. El autoritarismo, el miedo y la coacción con el que las mujeres tuercen la armonía de la razón amenaza, de esta manera, el fundamento mismo de la opinión pública, es decir, el flujo civilizado de las ideas.

En estas líneas también, Subieta desliza nuevamente una crítica hacia la iglesia católica, en este caso hacia su misma materialidad habiendo previamente denunciado, como ya expusimos, la corrupción del clero. El argumento esbozado por el escritor boliviano apela ahora al criterio de “utilidad” (de los templos), término éste que bien puede entenderse, en línea con el pensamiento ilustrado dieciochesco, como “bien común”.⁸⁰¹ Su escrito literario adquiere así, otra vez, visos políticos.

Subieta no fue, sin embargo, cabe destacar, un intelectual ateo. Su postura más se acercaba a la de un agnóstico anticlerical, proclamador de la necesidad de corregir (mediante la denuncia pública) la corrupción que afectaba al clero y la necesidad de repensar el lugar de la iglesia, sus agentes e instituciones en una sociedad que, según él,

⁸⁰⁰ Chartier, 1998, p. 71.

⁸⁰¹ Di Stefano, 2002, p. 43.

se encaminaba hacia el progreso impulsada, entre otras cosas, por la ciencia y sus apóstoles.

Consideraciones finales

¿Cómo se expresó el fenómeno de la secularización moderna en la ciudad de Salta? ¿Cuáles fueron sus efectos en el campo asociativo que por entonces se conformaba? Son estas algunas de las preguntas que intentamos responder. Nuestro aporte consiste simplemente en esbozar algunas líneas interpretativas para comprender las particularidades de dicho proceso en el espacio local.

Creemos que la particular configuración del campo asociativo salteño moderno, con su efectiva preeminencia numérica de las experiencias asociativas ligadas de una u otra forma a las autoridades de la diócesis y con su marcada división sexual, se definió en estrecha correspondencia con algunos de los diversos procesos que concebimos como parte de la secularización decimonónica. Primeramente con la relocalización de la religión en tanto respuesta a la modernidad. La vitalidad del asociacionismo católico fue producto de la convergencia de diversos factores; de los esfuerzos de la Iglesia por conservar sus tradicionales prerrogativas sociales en un contexto que percibía adverso; de un naciente Estado que reconoció al catolicismo como religión oficial y que hizo de las experiencias asociativas religiosas y benéficas uno de sus medios de control y disciplinamiento de los sectores populares; de un laicado que asumió y se apropió de los desafíos que la naciente Iglesia y Estado les presentó.

Las características que revistió el asociacionismo católico se vinculó además con otros de los aspectos constitutivos de la secularización moderna: la progresiva pérdida de la influencia de la Iglesia católica sobre algunos de los comportamientos cotidianos de los miembros de una comunidad, aspecto éste que se evidencia, sobre todo, en las prácticas asociativas de los hombres de la élite en particular. Su alejamiento de las asociaciones con fines religiosos/benéficos fue un fenómeno manifiesto en la segunda mitad del siglo XIX. Sus trayectorias asociativas fueron otras, sin que ello implicase su total desvinculación respecto de la Iglesia católica. Un caso paradigmático es el de Indalecio Gómez; “católico de profesión pública”⁸⁰² y Ministro del Interior durante la presidencia de Roque Sáenz Peña. Fue miembro del Club 20 de febrero y del Ateneo Salteño. No formó parte, sin embargo, de ninguna de las florecientes asociaciones

⁸⁰² Abarrategui Fernández, 2016, pp. 27-28.

católicas del periodo. Si lo fueron sus hermanas y su madre, cofradas de diversas hermandades, terceras de las Orden Seráfica y benefactoras de la Sociedad de Beneficencia. Otro notable salteño de gran dinamismo asociativo, Sydney Tamayo. Fue socio de la Asociación, el Club 20 de febrero, el Club Social y la Asociación Científica Literaria. Sus prácticas asociativas, como en el caso anterior, no contemplaron la pertenencia y vinculación con las experiencias asociativas religiosas ni caritativas. Las mujeres de su familia, por el contrario, nutrieron las filas del Apostolado de la Oración y la Sociedad de Beneficencia.

Esta suerte de éxodo masculino se convertirá a la postre en un signo perenne y distintivo del ámbito asociativo sujeto a la jurisdicción eclesiástica. Debemos, sin embargo, señalar algunas coyunturas que matizaron sus efectos. Ya hacia fines del siglo XIX, en el contexto de una nueva instancia de redefinición de las relaciones entre las autoridades civiles y eclesiásticas,⁸⁰³ y como respuesta a una cada vez más acuciante cuestión social, se produjo la emergencia de diversas asociaciones, ligadas de una u otra manera a la Iglesia católica, que nuclearon en su seno a algunos hombres, entre ellas, las Conferencias Vicentinas y diversas asociaciones mutuales. Sin el concurso de estos hombres y de aquellos que concentraban en sus manos los principales escaños del poder político resulta difícil comprender la nueva conciliación que operó, por entonces, entre Estado e Iglesia; una nueva alianza cuya máxima expresión en el escenario provincial fue el rechazo a la Ley de Educación Común 1.420 que, por entonces, el Gobierno Nacional instrumentaba a lo largo y ancho de la naciente Argentina a fin de imponer el principio de neutralidad religiosa en las escuelas públicas. Así, amén de la difusión y reproducción de ideas anticlericales y de la modificación de las prácticas asociativas de algunos grupos masculinos, la religión continuó siendo para estos uno de los principales instrumentos de cohesión social.

El alejamiento masculino propició la feminización de las filas del asociacionismo católico. Entre ambos procesos, sin embargo, no existió una relación lógica, ni necesaria. Es por ello que, creemos, gravitó allí nuevamente la capacidad de la Iglesia de adaptarse a las condiciones impuestas por los efectos de la modernidad. Durante el transcurso del siglo XIX, diversas fueron las manifestaciones del fenómeno de la feminización de la religión, entre ellas: la revitalización del culto mariano; el aumento considerable del número de mujeres que ingresaron a la Iglesia como religiosas

⁸⁰³ Di Stefano, 2012.

de vida activa;⁸⁰⁴ la conformación de una piedad signada por rasgos y atributos femeninos; y la explícita vinculación discursiva de las mujeres con la religión.⁸⁰⁵ La Iglesia no se distanció mucho del modelo liberal de la mujer como “ángel del hogar”.⁸⁰⁶ Por el contrario, podemos creer que exacerbó los caracteres constitutivos de este estereotipo para hacer frente a lo que percibían como indiferentismo masculino. La feminización del asociacionismo católico no fue sino otra de las expresiones de un proceso mayor de feminización de la religión.

En el escenario local el catolicismo recibió considerable impulso de la mano de sus asociaciones benéficas y culturales, conservando, a través de ellas, amplias prerrogativas en la gestión y ejercicio de la asistencia social. A través de ellas también, la Iglesia apuntaló y reforzó su derecho de expresarse públicamente como Religión de Estado. Mediante la prensa y la fundación de colegios religiosos, estas asociaciones desempeñaron un papel clave para hacer frente a lo que consideraban embates liberales del Gobierno Nacional a principios del decenio de 1880.

El conjunto de las asociaciones católicas conformadas en la segunda mitad del siglo XIX distaba mucho de las del periodo precedente. Y ello por diversos motivos; por sus nuevas funciones asumidas, la beneficencia entre ellas, institucionalizada en programas y establecimientos sociales de reforma y disciplinamiento,⁸⁰⁷ caracterizada por una mayor sistematización y complejidad de la ayuda social respecto de la caridad colonial; por su estricta sujeción a nueva estructura institucional eclesiástica, más rígida y centralizada;⁸⁰⁸ por sus nuevas disposiciones de funcionamiento que habilitaban modernas prácticas electivas y democráticas entre sus miembros;⁸⁰⁹ y, sobre todo, por su preeminente composición femenina. Por estos factores, entre otros, la feminización del asociacionismo católico no puede leerse en términos de reacción antimoderna.

Debemos esbozar, por último, algunas consideraciones generales acerca de las mujeres que impulsaron el asociacionismo católico decimonónico. Fueron éstas el componente más dinámico del laicado moderno. Muchas de ellas integraron diversas asociaciones de forma simultánea, asumiendo en cada una de ellas múltiples obligaciones. El de Antonina Alvarado de Moyano es uno de los casos más notorios en este sentido. Miembro de la élite local y propietaria de valiosos bienes inmuebles en la

⁸⁰⁴ Mínguez Blasco, 2014, pp. 39-60; 2016, pp. 391-402.

⁸⁰⁵ Mínguez Blasco, 2016, pp. 399-400.

⁸⁰⁶ Aresti, 2001.

⁸⁰⁷ Moreno, 2003; Ciafardo, 1990.

⁸⁰⁸ Di Stefano, 2011.

⁸⁰⁹ Dalla Corte, 2014.

ciudad,⁸¹⁰ formó parte de la Sociedad de Beneficencia, el Apostolado de la Oración, la Tercera Orden de San Francisco, la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y el Jubileo Pío IX, con el agregado de haber desempeñado en algunas de ellas diversos cargos de gobierno.

Cada una de estas asociaciones conformadas en torno a las iglesias de la ciudad contribuyó a forjar una específica identidad de género definida por la religiosidad y demás valores a ella asociados. Una identidad, en oposición a la masculina, que se nutría por modos de pensar, sentir y vivir la religiosidad,⁸¹¹ impuesta y asumida, reapropiada de tal forma que devino en una de las credenciales esenciales para la integración de las mujeres en los proyectos de institucionalización que por entonces experimentaba un nuevo Estado y una nueva Iglesia.

Promediando el siglo XIX las tertulias literarias y las asociaciones de lectura y discusión se convirtieron en una nueva práctica para algunos grupos sociales. En ellas convergieron miembros de la elite local y algunos hombres de ciencia y letras, extranjeros estos últimos en su mayoría, provenientes de Europa y de la vecina república de Bolivia.

La lectura, escritura y el debate como práctica de ocio se constituyó en un símbolo de estatus en una sociedad estructurada por rígidos esquemas de percepción de carácter estamental, racista y aristocrático⁸¹². En la definición que de sí misma hizo la elite durante el transcurso del siglo XIX, una vez puesto en marcha el proceso de construcción nacional, la educación no fue sólo uno de los componentes a partir de los cuales la sociedad salteña se dividió, sino también uno de los signos que debía proyectar a este grupo nobiliar a futuro, como piedra angular de una advenediza modernidad. Los proyectos de educación pública ensayados ya durante las décadas de 1830 y 1840 por los gobiernos federales locales, lejos estaban de pretender democratizar la educación. Por el contrario, tendieron a reforzar y profundizar las diferencias entre “los decentes” y “la plebe”; para los primeros, “el lujo de las ideas”, para los segundos, “solo pan”.⁸¹³

En este contexto operó entonces la definición de un específico repertorio valorativo que contenía elementos propios del Antiguo Régimen, sobre todo la percepción aristocrática de las distancias sociales, con otros estructurantes de la Modernidad como el ideal de las relaciones humanas pacificadas por la civilidad. En

⁸¹⁰ Quintian, 2012, pp. 221-222.

⁸¹¹ Folquer, 2012, p. 78.

⁸¹² Justiniano, 2010, pp. 101-114.

⁸¹³ Caro Figueroa, 2020, pp. 40-41.

simultáneo se definieron, como antítesis, los valores de quienes no pertenecían al selecto círculo de la elite, de los sectores subalternos, “una clase mestiza, bastante fea y poco laboriosa”⁸¹⁴ cuya sociabilidad cargaba con estos mismos estigmas que devinieron en fuente de legitimación del avance de las políticas estatales de control sobre tales agentes y sus prácticas.

Las tertulias que referenciamos se presentaron como una de las “modalidades primarias” de la sociabilidad moderna;⁸¹⁵ reuniones que se definieron por el mismo interés cultural de sus habitúes, por el gusto por la lectura y lo que a ella rodea. Dos notas distintivas de éstas tertulias. Primero, la notoria presencia de extranjeros, algunos de los cuales lograron vincularse matrimonialmente con la elite local por el éxito de sus empresas económicas o por el reconocimiento y prestigio que les valió su desempeño y participación en proyectos (políticos y económicos) promovidos por las autoridades nacionales y provinciales. Otros, por el contrario, sólo se vincularon con los grupos de mayor poder político y económico a través de tales instancias de sociabilidad para, desde allí, proyectarse como figuras públicas, desempeñando cargos de gobierno y/o conformando el plantel de docentes del prestigioso Colegio Nacional, aún sin integrarse familiarmente con los conspicuos salteños.

Segundo, la intervención de algunas mujeres en un círculo predominantemente masculino. Por aquellos años el ideal de mujer contemplaba principalmente el cuidado de la casa, de los desvalidos y todo lo atinente al culto público. La figura de Micaela Calvimonte sancionó una alternativa; la posibilidad, aún cuando extraordinaria, de participar en el ámbito de las letras junto a los hombres quienes se percibían más aptos para ello.

Ya hacia la década de 1850, pero sobre todo a partir de 1870, las tertulias conspicuas se complementaron con las actividades propuestas por diversas experiencias asociativas formalmente constituidas, entre ellas; la Asociación Científica Literaria, el Ateneo Salteño y la Asociación Biblioteca Popular. De las tres, sólo esta última persistió por el breve periodo de un lustro. Las dos restantes se extinguieron al poco tiempo de haber sido fundadas. Su fomento, sin embargo, bien evidencia el interés de un reducido círculo de hombres de ciencia y letras o simples interesados en la práctica de la lectura y escritura (comerciantes, abogados, médicos y escritores) por generar, a través de tales entidades, un propio espacio de discusión y debate.

⁸¹⁴ ABHS, Registro Estadístico de la Provincia de Salta, Salta, 1865.

⁸¹⁵ Guerra, 1992, pp. 92-95

A diferencia de las tertulias sin embargo, éstas fueron instancias asociativas públicas, abiertas para quienes quisieran de ellas formar parte. En este sentido, las referidas asociaciones vinieron a consolidar el pasaje gradual de la familia al grupo social como eje de sociabilidad.⁸¹⁶

La conformación de las referidas asociaciones, desde una perspectiva social, formó parte de un proceso mayor de redefinición de las elites decimonónicas en clave republicana. La cultura letrada no fue sólo uno de los nuevos componentes de lo que se ha denominado “consumo conspicuo”,⁸¹⁷ sino también el fundamento de la nueva instancia de legitimación que la opinión pública constituyó como opinión ilustrada y su ideal de una ciudadanía activa independiente del poder estatal.⁸¹⁸ Para los sectores populares, las modernas y formales experiencias asociativas fueron otras, organizadas incluso más tardíamente y casi siempre sujetas al control de las autoridades civiles y eclesiásticas locales.⁸¹⁹

También desde el punto de vista social, la sociabilidad de quienes se daban cita en el Colegio Nacional se postulaba como la expresión de un mayor grado de civilidad y civilización. Las asociaciones referidas se concibieron como instancias promotoras de relaciones fundamentadas en la racionalidad, en el intercambio de saberes y la contención de pasiones de sus miembros, atributos que se definieron como propios de hombres con voz pública. Estos mismos elementos permitieron también pensar tales asociaciones como espacios propicios para la pacificación de las estropeadas relaciones de una elite afectada por largos años de discordia.

Debemos señalar el carácter netamente masculino de las asociaciones científicas literarias modernas. Fue precisamente en el transcurso del siglo XIX en el que las prácticas de la caridad institucional y la celebración del culto religioso por un lado, y el ejercicio de la razón pública, por otro, se convirtieron, respectivamente, en prerrogativas femeninas y masculinas. Fueron mujeres, de diversos estratos sociales, quienes nutrieron las filas de las cofradías y hermandades religiosas que otrora habían constituido espacios asociativos mixtos, y, principalmente las de la elite, las que promovieron y conformaron las corporaciones benéficas más dinámicas y prósperas del periodo, entre ellas, La Sociedad de Beneficencia y las Conferencias de San Vicente de Paul. Los hombres por su parte, optaron preferentemente por otro tipo de sociabilidades,

⁸¹⁶ Myers, 1999, p. 133.

⁸¹⁷ Losada, 2009, pp. 161-196.

⁸¹⁸ González Bernaldo, 2015.

⁸¹⁹ Michel, 2007.

educativas, recreativas y culturales mediante las que pretendieron ejercitarse en el arte de la discusión, la oratoria y el ocio civilizado.

El proceso decimonónico de feminización del campo asociativo religioso/benéfico revela una manifiesta modificación en las prácticas asociativas del componente masculino de la elite local. Tal fenómeno se encuentra también posiblemente relacionado con las ideas que por entonces circulaban entre los hombres de letras y ciencias. Las opiniones expresadas desde los periódicos locales dan cuenta de cierta animadversión respecto a la figura de un clero acusado de corrupción y de incumplimiento de los preceptos religiosos; un clero que, sin embargo, supo incrementar su control sobre las antiguas cofradías y hermandades religiosas y que logró estrechar sus lazos con las decimonónicas asociaciones consagradas al ejercicio de la beneficencia. Experiencias asociativas, éstas últimas, de las que se distanciaron los miembros de la elite local durante la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, el discurso pronunciado por Pablo Subieta en el acto inaugural del Ateneo Salteño parecía retomar las críticas esgrimidas ya en ciertos círculos intelectuales. Como él, otros, entre ellos Nicomedes Antelo y Cristóbal Campos, aún cuando ya por fuera de las asociaciones mencionadas, esgrimieron su pluma para denunciar las irregularidades de la Iglesia católica. El primero, criticando duramente a un referente de los franciscanos de Propaganda Fide, Fray María Pellici, primer superior de la orden establecida en Salta en 1856. Su escrito en forma de folleto, “El poeta y el Fraile”, reimpresso en la ciudad por la imprenta “4 de junio”, alarmó al mismo obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, quien se vio en la necesidad de emitir una carta pastoral dirigida a su feligresía para desmentir el contenido de esta “impía y blasfema publicación que como otras precedentes, no menos dañinas”, atacaban “a una de las columnas sostenedoras del edificio sagrado de la Religión”.⁸²⁰ Campos (del que sólo sabemos que fue profesor del Colegio Nacional), por su parte, fue el autor de una extensa disertación crítica acerca de las formas que había adquirido, por aquellos años, la caridad oficial. Aprovechaba también la oportunidad para acusar, sin tapujos, a las órdenes religiosas por el abandono de la humildad, por su soberbia, su vil enriquecimiento y su descarada vagancia. No conforme con eso, Campos ponía en tela de juicio la utilidad de la misma vida de clausura de los regulares a la que consideraba producto de “una perturbación de la razón y una desviación de la conciencia humana”.⁸²¹

⁸²⁰ AAS, Carta Pastoral de Fray Buenaventura Rizo Patrón, Córdoba, 08-12-1865, Carpeta Obispos.

⁸²¹ ABHS, “Caridad poco o nada caritativa”, *La Reforma*, 25-07-1877.

No fueron estos, sin embargo, los únicos referentes del anticlericalismo. También Cleto Aguirre, gobernador de la provincia entre 1864 y 1866 y miembro del Club de Lectura y Recreo, era un reconocido opositor al “ultramontanismo local”.⁸²² Fue precisamente él quien, en ejercicio de sus funciones ejecutivas, se trabó en un cruento conflicto con el obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, por la indisciplina del clero.

Tales personajes, cabe destacar sin embargo, no eran hombres ateos. El mismo Subieta y Cristóbal Campos referenciaban en sus escritos a las Sagradas Escrituras como fuente de autoridad. Aguirre, por su parte, era fiel devoto de la Virgen del Carmen.⁸²³ Por ello, sus críticas, como ya lo mencionamos, se centraron en los excesos de un clero que parecía no estar dispuesto a aceptar los cambios de la modernidad, un clero que hacía del púlpito una tribuna política, se inmiscuía en cuestiones ajenas a su jurisdicción y desafiaba abiertamente al poder temporal. Estos matices, posiblemente, generaron el ambiente propicio para que en el seno de las asociaciones científicas literarias analizadas convergieran algunos férreos defensores del catolicismo, Indalecio Gómez entre ellos, junto a figuras representantes del pensamiento anticlerical e incluso reconocidos masones. La crítica religiosa esbozada desde las páginas de los periódicos locales fue también, quizás, uno de los motivos que hizo de tales asociaciones un espacio ajeno y hostil a la intervención del interpelado clero que lejos estuvo de integrar sus filas.

Debemos por último esgrimir algunas consideraciones generales sobre uno de los personajes centrales de nuestro análisis: Pablo Subieta. Su breve retazo de historia ilustra bien las prácticas de una pequeña elite intelectual que alternaba su actividad literaria y/o científica con el ejercicio de su profesión y, su desempeño como docente y/o funcionario de la administración pública. Sin embargo, el escritor boliviano no pertenecía a la elite política y económica como la mayor parte de los miembros de su círculo. Durante su estadía en la ciudad tampoco contrajo matrimonio, ni integró el Club 20 de Febrero, máxima expresión del asociacionismo de los notables locales. Aún así, fue un referente autorizado para pronunciarse en nombre de su grupo como representante de una opinión ilustrada identificada con la opinión pública, mecanismo

⁸²² Centeno, 2011, p. 226.

⁸²³ Carta de Gregoria Beeche a su Hijo Adolfo García, Salta, 05-01-1858. Fundación Nicolás García Uriburu, *De Salta a Cobija. Cartas de Gregoria Beeche de García a sus hijos (1848-1867)*, Buenos Aires, 2008, p. 51.

por el cual los notables restringieron la expresión de las voces que podían expresarse desde los márgenes sociales y culturales.

Su discurso logró pública proyección a través de las páginas de un periódico que para aquel entonces constituía el principal órgano difusor y propagandista de la elite dirigente.⁸²⁴ Desde allí su ensayo literario, aun cuando provisto de un componente crítico respecto al clero responsable de la conducción moral de la sociedad, idealizaba un orden que reposaba, en parte, en las virtudes de “las damas decentes” y que aguardaba la esperanza de consolidarse de la mano de un asociacionismo civilizado.

La legitimidad pública de sus expresiones, sin embargo, no fue extensiva a todos de aquellos que empuñaban su pluma con ánimos de denunciar las injusticias y vejaciones que experimentaban desde su subalternidad social. Esta osadía no sólo era censurada, sino que podía valerles las más duras descalificaciones que no podían sino manifestarse también desde esa incipiente esfera pública que empezaba a constituirse como tal y que, por su carácter ilustrado, excluía “las vociferaciones populares”.⁸²⁵

El estudio de las sociabilidades culturales y sus contenidos anticlericales nos brindan también algunas claves para comprender, en parte, el proceso de redefinición entre Estado e Iglesia durante el transcurso del siglo XIX, de las disputas que entre ambos poderes se suscitaron en el espacio público moderno. Subieta parece influido por los movimientos republicanos liberales que oponen la virtud y el humanismo cívico a la corrupción del clero.⁸²⁶ Años más tarde, ya desintegradas la Asociación Biblioteca Popular, el Ateneo Salteño y la Sociedad Científica Literaria, Subieta continuará escribiendo sobre las mujeres, sus virtudes y defectos. Entre estos últimos destaca la exacerbación del sentimiento religioso que deviene en superstición y fanatismo, encarnado en la figura de la beata, una mujer corrupta que se oponía al modelo de feminidad que supo describir en el discurso que aquí analizamos.⁸²⁷ Creemos que los escritos de Subieta pretenden definir, desde la esfera pública local, el lugar de la mujer en la sociedad, una ciudadanía femenina, con todas las limitaciones observadas, funcional a una sociedad en proceso de modernización. Su crítica dirigida a la figura de la beata constituye también la ocasión para deslizar, de forma indirecta, una nueva crítica a Iglesia católica cómplice de la desvirtuación de la naturaleza femenina, una

⁸²⁴ Pérez, Bargardi y Salim, 2003.

⁸²⁵ Corbacho, Justiniano y Manente, 2000, pp. 201-202.

⁸²⁶ Di Stefano y Zanca, 2014, p. 26.

⁸²⁷ ABHS, “La Solterona”, *La Revista Salteña*, 15-03- 1894.

Iglesia que podía valerse de tales defectos para perpetuar su presencia e injerencia en la sociedad.

CAPÍTULO VI: RESURGIMIENTO DEL ASOCIACIONISMO CATÓLICO

6.1 *Cofradías modernas*

Introducción

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, el campo asociativo religioso salteño experimentó un inusitado vigor y dinamismo. Tal resurgimiento propició la recuperación y puesta en funcionamiento de algunas antiguas cofradías que hundían sus raíces en el temprano siglo XVII; y de otras nuevas que nacieron fraguadas al calor de los cambios que por entonces experimentaba la Iglesia Católica.

Las cofradías y hermandades religiosas, como ya analizamos en el Capítulo V, no fueron únicamente un fenómeno colonial. Durante el periodo comprendido entre 1850 y 1884 constituyeron las experiencias asociativas más numerosas del universo católico. De forma paulatina sus filas se organizaron nuevamente y se recaudaron mayores recursos para su sostenimiento. El culto público, al cual se abocaban, cobró mayor realce.

Todo ello fue posible, creemos, por dos causas principales. Primeramente, por la acción de un dinámico laicado femenino que se preocupó por darles vida luego de largos años de crónicas penurias. Las cofradías y hermandades religiosas, como analizamos ya, supieron ser durante el periodo colonial una de las principales instancias asociativas de la feligresía local, de los hombres y mujeres del espacio urbano y sus alrededores. Sus cargos de gobierno, por entonces, eran desempeñados por algunos de los comerciantes más prósperos de la ciudad. Desde allí éstos, también, forjaban su carrera de ascenso social.

Como forma asociativa, sin embargo, perdieron su atractivo en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX. Ya promediando la década de 1850 muchas de ellas acusaban un penoso estado, casi al borde de su extinción. Su recuperación fue, en un principio, considerablemente rápida. Al cabo de unos pocos años, desde 1860 en adelante, nuevamente algunas de ellas gozarán de buena salud, impulsadas por un heterogéneo grupo de mujeres, de la élite y de los sectores populares, que había asumido un renovado compromiso con la Iglesia Católica.

En segundo lugar, debemos destacar, la labor pastoral de un nuevo obispo, Buenaventura Rizo Patrón. Su presencia en la diócesis de Salta inauguró una etapa de relativa estabilidad que contribuyó a generar las condiciones necesarias para el

resurgimiento del asociacionismo católico. Creemos, de hecho, que estas experiencias asociativas católicas, auspiciadas y promovidas por el prelado, desempeñaron un papel clave en el proceso de conformación de una Iglesia moderna.

La revitalización experimentada por las cofradías religiosas, sin embargo, trajo consigo nuevos cambios. No eran estas ya las mismas asociaciones de antaño. Su composición de género era distinta, se habían feminizado; presentaban una estructura institucional mucho más compleja; sus cargos directivos se habían multiplicado y especializado, entre otras novedades.

Los cambios que se expresaron en el asociacionismo religioso moderno pueden comprenderse, en parte, como una expresión del proceso de reconfiguración de las relaciones que durante el transcurso del siglo XIX operó entre Estado e Iglesia; dos instituciones que por aquel entonces empezaban a constituirse como tales, diferenciándose entre sí. Las características particulares de este campo asociativo desvelan también profundas modificaciones en las representaciones y prácticas de una feligresía que forjó, en dicho periodo, nuevos vínculos con sus referentes sagrados.

En el primer apartado de este capítulo nos proponemos abordar el estudio del asociacionismo religioso moderno en Salta, en el periodo comprendido entre 1860 y 1884, mediante el análisis de las cofradías y hermandades religiosas. Nos interesa particularmente dar cuenta de la recuperación que experimentaron las asociaciones de este tipo y de las características que adquirieron en un contexto signado por la conformación del laicado decimonónico y por la institucionalización de la Iglesia católica en clave romana.

En un segundo apartado analizaremos el proceso de feminización del asociacionismo católico, un fenómeno al que ya nos referimos en diversas oportunidades a lo largo de la presente investigación. Nos interesa dar cuenta de las imágenes y representaciones que acompañaron dicho fenómeno; de las características de las asociaciones femeninas consagradas al culto público; y de las prácticas que desde estos espacios desplegaron las mujeres que por entonces conformaron el laicado decimonónico.

Hasta el momento, en el escenario nacional, se han realizado avances considerables en el estudio de las formas asociativas religiosas decimonónicas.⁸²⁸ En líneas generales, sin embargo, cabe destacar que las cofradías y hermandades no han

⁸²⁸ Di Stefano, 2002; Moreno, 2003; Vidal, 2006; Bonaudo, 2006; Folquer, 2012.

constituido un objeto de estudio privilegiado para la comprensión de lo que se ha denominado la modernidad religiosa argentina. Y ello principalmente porque conforme transcurrió el siglo XIX, como se ha observado para otros espacios, perdieron su importancia relativa respecto a otras nuevas formas asociativas.⁸²⁹

La escasa y escueta documentación de la que disponemos no nos permite llevar a cabo un análisis sistemático sobre el fenómeno cofradiero en el espacio local. Por ello intentaremos dar cuenta, de forma general, de los nuevos lineamientos institucionales que guiaron la recomposición y reconfiguración de las cofradías y hermandades religiosas salteñas, contrastando y comparando las experiencias de algunas de ellas cuando las fuentes disponibles nos lo permitan.

Asociacionismo religioso decimonónico

La segunda mitad del siglo XIX fue para la Iglesia católica argentina un periodo de reorganización institucional en clave romana; proceso que implicó su unificación y centralización de acuerdo a las directrices de la Santa Sede. La Iglesia moderna se construyó, por entonces, siguiendo unos principios diferentes de aquellos que la habían regido durante los años precedentes, bregando por el fortalecimiento de la estructura diocesana, el robustecimiento de la autoridad de los obispos y la sujeción a Roma de todas y cada una de las jerarquías eclesiásticas.⁸³⁰

En este proyecto de largo alcance y duración, la reforma del clero ocupó un lugar clave. Un clero que por estas latitudes adolecía de diversos males; escaso en número para la extensión de sus respectivas diócesis; mal formado e indisciplinado; y acostumbrado a intervenir de forma permanente en la esfera política que, por aquellos años, empezaba ya a diferenciarse de la religiosa.⁸³¹ La reforma de estos agentes eclesiásticos implicó entonces, primeramente, su ilustración y, posteriormente, la adquisición de nuevos deberes y responsabilidades que se expresaron, entre otros, en el ámbito de la educación y la beneficencia, como así también en el plano de la vida parroquial y de las prácticas devocionales. Fue en este último ámbito precisamente en el que, en correspondencia con los lineamientos romanos, debieron ejercer mayor control sobre el conjunto de las actividades desplegadas por las confraternidades laicas; promover nuevas experiencias asociativas religiosas; bregar por la depuración de todo

⁸²⁹ Di Stefano, 2000, p. 40-41.

⁸³⁰ Lida, 2019, pp. 363-364.

⁸³¹ Martínez, 2017, p. 6-7.

elemento heterodoxo presente en las celebraciones populares; y propiciar la difusión y propagación de devociones más acorde a la ortodoxia cristiana y comunes para todo el orbe cristiano.⁸³²

En la diócesis de Salta fue el obispo Buenaventura Rizo Patrón (1861-1884) el principal responsable de efectivizar tales designios y de sentar las bases para la constitución de una iglesia moderna acorde al modelo ultramontano. Ardua empresa en un escenario que desde largo tiempo carecía de un prelado titular. En este proyecto, sin embargo, no estuvo sólo pues contó también con la protagónica participación del laicado moderno. Un nuevo actor cuya aparición en escena no fue sino el resultado de la progresiva desarticulación del régimen de cristiandad, de esa simbiótica relación que desde hacía ya tiempo mediaba entre Estado, Iglesia y sociedad.⁸³³ Fue precisamente la diferenciación de tales instituciones lo que permitió su emergencia, es decir su conformación como grupo social confesional en el seno de una sociedad constituida también por otros grupos.

Este laicado fue uno de los principales responsables del impulso que cobraron, ya a partir de la década de 1860, las asociaciones católicas modernas, fraguadas al calor de la lucha que la iglesia emprendió a fin de conservar sus prerrogativas sociales; asociaciones inspiradas por el espíritu de asedio que se impartía insistentemente desde Roma, entre ellas las cofradías y hermandades religiosas consagradas tradicionalmente a la celebración del culto público y a la provisión de servicios materiales y espirituales para quienes nutrían sus filas.

La revitalización de las asociaciones católicas, cabe destacar, implicó una modificación sustancial respecto del periodo precedente. Como observamos en el Capítulo III, la primera mitad del siglo XIX fue para el asociacionismo religioso un periodo de decadencia. En líneas generales, sólo algunas pocas cofradías coloniales lograron sobrevivir, con distinta suerte, hasta la década de 1860. Algunas de éstas lo hicieron agónicamente como la del Santísimo Sacramento que experimentó una notoria reducción de sus recursos materiales y una sensible disminución del número de sus miembros.

La suerte de las restantes no fue muy distinta. Así lo señalaba el informe elaborado por el Visitador Alurralde los primeros días del mes de febrero de 1851, según el cual la cofradía de San Benito, con asiento en el Convento de San Francisco,

⁸³² Martínez, 2017, pp. 3-5.

⁸³³ Folquer, 2012, p. 82.

funcionaba escasa de devotos; la de Nuestra Señora del Carmen, por su parte, alojada en la Iglesia Matriz, se encontraba diezmada institucionalmente, casi al borde de su extinción al igual que la de Nuestra Señora del Rosario.⁸³⁴ La situación de algunas de ellas, sin embargo, cambiará drásticamente en el transcurso de los años siguientes, evidenciándose una notoria recuperación de sus economías y el robustecimiento de sus filas.

Resulta menester señalar que, hasta el decenio de 1870, a pesar de las vicisitudes que signaron sus derroteros decimonónicos, el número total de cofradías y hermandades religiosas no varió sustancialmente respecto de lo registrado hacia fines del periodo colonial. Es decir que, lejos de ser asociaciones destinadas a desaparecer, como parecía suceder en otras latitudes de la naciente Argentina,⁸³⁵ todavía por aquellos años éstas constituían algunas de las principales instancias asociativas de la feligresía local. Y aún más. Por entonces, las cofradías y hermandades religiosas eran más numerosas que cualquier otra experiencia asociativa católica. Más que las modernas asociaciones benéficas que se conformaron a partir de la década de 1860 (la Sociedad de Beneficencia y las Conferencias de San Vicente de Paul) y que algunas otras culturales y piadosas (Asociación Pio IX y la Tercera Orden de San Francisco) que funcionaban también en los diversos templos de la ciudad.

La revitalización de las cofradías y hermandades religiosas, a las que nos referimos líneas atrás, se produjo a inicios del decenio de 1860, de forma simultánea a la emergencia de nuevas asociaciones constituidas al margen de la jurisdicción eclesiástica, es decir en el marco de un proceso de creciente diversificación del campo asociativo local. Y es que el proyecto de organización nacional puesto en marcha generó el ambiente propicio para la conformación de una nueva esfera pública tal como analizamos en el capítulo anterior.

Cofradías religiosas. Fundación, refundación y recuperación

Hacia principios de la década de 1860 las autoridades de la diócesis de Salta, ya bajo las órdenes de Buenaventura Rizo Patrón, pusieron en marcha un proyecto cuyo objetivo fue el establecimiento de nuevas cofradías en diversas localidades del interior de la provincia. En Cerrillos se fundó la hermandad de Nuestra Señora de las Mercedes; en Rosario de Lerma una consagrada a la Virgen del Carmen al igual que en la localidad

⁸³⁴ AAS, Visita Pastoral, Salta, Salta, 1851, Carpeta Asociaciones.

⁸³⁵ Di Stefano, 2000, p. 40-41.

de San Antonio; y en Molino una cofradía dedicada al culto de Nuestra Señora de los Dolores, que luego se replicó en la localidad de San Carlos.⁸³⁶

Fue este, según los datos que disponemos, el primer programa decimonónico que se propuso reconstituir el fenómeno cofradiero de forma integral mediante la institución de una red de asociaciones por diversos curatos de la diócesis de Salta; asociaciones que parecieron responder principalmente a los intereses del clero por ramificar y extender el culto de algunas de las advocaciones que ya contaban con cofradías en el mismo curato rectoral. En este último, el clero también se preocupó por restablecer algunas nuevas cofradías, pero sobre todo por recuperar a aquellas que funcionaban desde tiempo atrás en los diversos templos de la ciudad, particularmente la de Nuestra Señora del Rosario y la de Santísimo Sacramento, ambas con asiento en la iglesia Matriz.

La cofradía de Nuestra Señora del Rosario, cuyos orígenes se remontan al periodo colonial, fue refundada en el año de 1865 con la anuencia del mismo Rizo Patrón y bajo la protección formal y espiritual de la orden dominica de Santa Catalina de Córdoba, tal como lo señalaba la doctrina.⁸³⁷ Restablecida la hermandad, bien pronto cobró impulso gracias a los aportes económicos de su feligresía con los que, por ejemplo, se reconstruyó el altar de la Virgen y se costeó los sermones y misas solemnes de su principal función cultural.⁸³⁸

La del Santísimo Sacramento experimentó también un proceso similar. Exhausta de recursos y en completa escasez hacia 1864, logró recuperarse rápidamente en el corto periodo de algunos años. Ya hacia 1868 pocos rastros quedaban de la penuria que supo aquejarla durante buena parte de la primera mitad del siglo XIX. En este proceso el clero desempeñó un papel crucial pues fue el que, ya a partir de mediados de la década de 1850, tomó en sus manos la dirección y administración de la hermandad, relevando en estas funciones de gobierno a los miembros de la elite que desde atañó las habían desempeñado.

Durante el transcurso del decenio de 1870, las autoridades eclesiásticas de la diócesis se preocuparon por el crecimiento sostenido de estas dos asociaciones. Ambas, dentro del conjunto de experiencias asociativas consagradas al culto público, se convirtieron en las más prosperas del periodo analizado, por su floreciente economía y

⁸³⁶ AAS, Informe del Vicario Capitular Isidoro Fernández, Salta, 25-09-1862, Carpeta Obispos.

⁸³⁷ Labarga, 2003.

⁸³⁸ AAS, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1899, Carpeta Asociaciones.

su nutrida composición. Fue este también el periodo en el que tales asociaciones adquirieron los rasgos que las definirán hasta bien entrado el siglo XX; caracteres que se expresaron como corolario de un largo proceso de transformaciones, de feminización y popularización de sus filas, que se venían expresando ya desde las primeras décadas del siglo XIX. Hacia principios del decenio de 1880 la cofradía mariana y la sacramental eran, casi de forma exclusiva, asociaciones femeninas, considerablemente numerosas, compuesta, la primera, por las damas de la elite local; la segunda, sobre todo, por las mujeres de los sectores subalternos que habitaban la ciudad.⁸³⁹

En este mismo curato rectoral, las autoridades eclesiásticas pretendieron también dar vida a nuevas cofradías. Sin embargo, este proyecto no prosperó. Una de las primeras modernas cofradías que se puso en funcionamiento durante el periodo de la segunda mitad del siglo XIX fue la del Sagrado Corazón de Jesús, fundada en el año de 1851. Esta, no obstante, apenas sobrevivió algunos pocos años, razón por la que durante el transcurso de los lustros siguientes fue la referida hermandad del Santísimo Sacramento la que corrió con los gastos que demandaba el culto público celebrado en honor a dicha advocación.⁸⁴⁰

Para fines de la década de 1850 el clero local impulsó el establecimiento de una nueva hermandad, esta vez dedicada al Santísimo Salvador y a la Bienaventurada Virgen María del Milagro, dos devociones que contaban con una larga historia en el escenario local.⁸⁴¹ Aun cuando recibió la anuencia y autorización del Papa Pío IX, e incluso la concesión de numerosas gracias e indulgencias, la cofradía no prosperó. Años más tarde, ya a principios del decenio de 1870, Buenaventura Rizo Patrón insistirá nuevamente en la necesidad de promover el culto público de las referidas advocaciones, proponiendo retomar el proyecto de fundar una cofradía para satisfacer dicho fin.⁸⁴² Otra vez, como antes, el proyecto naufragó.

Desconocemos las causas específicas del fracaso de las referidas fundaciones. Es probable, sin embargo, que los intentos emprendidos en la década de 1850 decayeran finalmente por las mismas dificultades que aquejaban, por entonces, al resto de las cofradías alojadas en las iglesias y templos de la ciudad, entre ellas; el desinterés de las elites por este tipo de asociaciones; el alejamiento de los hombres de entre sus filas; el

⁸³⁹ AAS, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1899; AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, Salta, 1864-1910, Carpeta Asociaciones.

⁸⁴⁰ AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1864-1910, Carpeta Asociaciones.

⁸⁴¹ Chaile, 2011, pp. 173-182.

⁸⁴² AAS, Constitución de la cofradía del Milagro, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones.

deterioro general de las estructuras eclesiásticas de la diócesis; y los magros recursos que los miembros de la comunidad destinaban a su sostenimiento.

Ya en la década de 1860, como mencionamos líneas atrás, fue evidente la recuperación de algunas hermandades. No obstante, resulta menester matizar dicho fenómeno. A pesar de los esfuerzos del clero local por revitalizar al conjunto de cofradías existentes, muchas de ellas tuvieron serios problemas de subsistencia durante buena parte de la segunda mitad del siglo XIX,⁸⁴³ entre otras razones por la proliferación de nuevas formas asociativas (sociedades benéficas, terceras órdenes y demás asociaciones piadosas) que le disputaron a las tradicionales cofradías y hermandades religiosas el compromiso sostenido del laicado decimonónico.

Cuadro N° 18
Cofradías de la ciudad de Salta

Templo/Iglesia	1785-1805	1860-1880
Iglesia Matriz	Santísimo Sacramento	Santísimo Sacramento
	Nuestra Señora del Rosario	Nuestra Señora del Rosario
	Benditas Ánimas	Benditas Ánimas
	Nuestra Señora del Carmen	Nuestra Señora del Carmen
	San Pedro	-
	Jesús de Nazareno	-
San Francisco	San Benito	San Benito
	San Antonio de Padua	-
Nuestra Señora de la Merced	Nuestra Señora de la Merced	-
	Nuestra Señora de los Remedios	Nuestra Señora de los Remedios
San Bernardo	-	Nuestra Señora del Carmen
San José	-	Nuestra Señora de los Dolores

Fuente: Elaboración propia en base a documentación disponible en el Archivo Arzobispal de la Curia y en el Complejo de Archivo y Biblioteca Históricas de Salta.

Cabe agregar que el panorama cofradiero de la segunda mitad del siglo XIX, tal como quedó constituido con la recuperación de antiguas hermandades y la fundación de algunas nuevas, revela la importancia que fue adquiriendo la figura de la Virgen María en el campo asociativo católico moderno. En efecto, del conjunto de ocho cofradías registradas en los diversos templos de la ciudad, cinco se consagraron al culto de alguna advocación mariana. Fenómeno que se vislumbra más contundente, incluso, si extendemos nuestra mirada sobre diversas localidades del interior de la provincia

⁸⁴³ AAS, Visitas Pastorales, Salta, 1851-1878, Carpeta Asociaciones.

donde, según lo hemos consignado ya, las cofradías que se fundaron a inicios del periodo analizado fueron todas ellas de carácter mariano.

La proliferación de las asociaciones consagradas al culto de la Virgen bien responde a los designios emanados desde Roma por aquel entonces; al interés de la Santa Sede por la difusión de específicos cultos religiosos,⁸⁴⁴ a la feminización simbólica que experimentó catolicismo en la segunda mitad del siglo XIX y a la centralidad que adquirió la figura de María en la construcción de una Iglesia moderna.⁸⁴⁵

Reordenamiento institucional

Una vez recuperadas antiguas cofradías y fundadas otras nuevas, el clero se preocupó por otorgarles a algunas de ellas un nuevo estatus, el de archicofradías. Ello implicó dotarlas de mayor jerarquía, reconocerles mayores bienes espirituales y brindarles la posibilidad de contener otras asociaciones menores, convidándoles sus numerosas gracias e indulgencias.⁸⁴⁶ De tal medida se benefició, ya en la década de 1850, la asociación consagrada al culto de Nuestra Señora del Carmen, alojada en el templo del convento de Monte Carmelo. Fundada en 1848, la misma funcionó como cofradía hasta el año de 1852 cuando se convirtió, por gestión del presbítero Isidoro Fernández, en archicofradía.⁸⁴⁷ La de San Benito, por su parte, alojada en el templo del Convento de San Francisco, adquirió también este privilegiado estatus hacia principios de la década de 1860.⁸⁴⁸

Dos cofradías con distintas trayectorias en el escenario local. La primera, propiamente decimonónica, contaba con apenas algunos pocos años de existencia promediando la segunda mitad del siglo XIX. La segunda, por el contrario, remontaba sus orígenes hacia principios del siglo XVIII. Entre ellas, sin embargo, mediaba un denominador común. Ambas nacieron aunando en su seno a los sectores subalternos de la ciudad. La del Carmen, a numerosos trabajadores urbanos y rurales; la de San Benito, a los negros, esclavos y libertos. Ambas, también, se vinculaban con distintas órdenes religiosas. La mariana, con la de los carmelitas; la santística, con la seráfica.

⁸⁴⁴ Di Stefano y Zanatta, 2009, pp. 293-294.

⁸⁴⁵ Mínguez Blasco, 2014.

⁸⁴⁶ Martínez de Sánchez, 2006, p. 78.

⁸⁴⁷ AAS, Libro de Actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1856, Carpeta Asociaciones.

⁸⁴⁸ AAS, Informe del Provisor y Vicario Capitular de la diócesis de Salta, Salta, 14-07-1865, Carpeta Asociaciones.

La conversión de estas dos asociaciones en archicofradías revela, en parte, el interés del clero por atraer y conservar, mediante una mayor oferta de bienes espirituales, a una feligresía de hermanos devotos de carácter netamente popular, en el marco de un proceso de creciente popularización de las filas de las cofradías y hermandades religiosas. Interés también, probablemente (y en estrecha relación con lo anterior) por ejercer un mayor control sobre el conjunto de devociones de tales grupos, que podían ser contenidas ahora por una devoción de mayor jerarquía que se hallaba en estrecha correspondencia con la ortodoxia católica.

El proceso de reordenamiento que experimentaron las cofradías y hermandades religiosas se expresó también en la formalización de sus vinculaciones institucionales con sus homónimas radicadas en Roma o con las más diversas órdenes religiosas de cuyas familias espirituales formaban parte. Así sucedió con la cofradía de Nuestra Señora del Rosario que, como expusimos ya, se puso bajo la protección formal y espiritual de la orden dominica de Santa Catalina de Córdoba. Este nexo le permitió a la hermandad, por un lado, continuar desarrollando sus actividades en el marco de una mayor legalidad institucional; por otro, proveerse de las gracias e indulgencias concedidas históricamente por los Sumos Pontífices a la congregación de los Predicadores y, a través de ellos, a los hermanos devotos del Rosario. Algunos años antes, en 1859, la hermandad de Nuestra Señora de los Remedios tradicionalmente abocada a brindar socorro a los pardos libres, se había agregado a la primera de Roma, beneficiándose a partir de entonces de un nuevo sumario de gracias e indulgencias.⁸⁴⁹

Este programa de vinculación confraternal se expresó, de igual modo, en los lineamientos institucionales de las cofradías y hermandades que el clero pretendió fundar en la segunda mitad del siglo XIX, entre ellas la del Santísimo Salvador y la Bienaventurada Virgen María del Milagro (1859) y la del Señor y Virgen del Milagro (1871). Dos proyectos que finalmente fracasaron, pero cuyas cartas fundacionales contemplaron, igualmente, la agregación a congregaciones romanas.

Resulta menester señalar que este nuevo andamiaje institucional cofradiero pudo contribuir, en correspondencia con los designios de la Santa Sede, a las tareas que el clero asumió a fin de propiciar una mayor uniformidad de los cultos religiosos y de las prácticas devocionales que en torno a ellos se desplegaban en todo el orbe cristiano.⁸⁵⁰

⁸⁴⁹ AAS, Comunicación de los cofrades de Nuestra Señora de los Remedios, Salta, 22-07-1859, Carpeta Asociaciones.

⁸⁵⁰ Di Stefano, 2009, pp. 292-293.

Tales cambios se sancionaron formalmente en los estatutos de estas asociaciones religiosas que por entonces, también, empezaban, en algunos casos, a reformularse como parte de un mismo proceso de modernización. Luego de más de dos siglos de conservar las mismas constituciones, la cofradía del Santísimo Sacramento, por ejemplo, empezó a regirse por unas nuevas, formuladas y redactadas por los miembros del cabildo eclesiástico a fines del decenio de 1860. Por aquellos años, el Provisor y Vicario General de la diócesis, Isidoro Fernández, había ordenado también la reformulación del estatuto de la hermandad de San Benito, a fin de que éste contribuyera al buen régimen y administración de la institución. Siguiendo tales instrucciones, una comisión conformada por tres religiosos del convento de San Francisco elaboró unas nuevas constituciones hacia el año de 1865, cumpliendo de esta manera con una exigencia planteada ya desde hacía un lustro atrás.⁸⁵¹

Cabe destacar que no sólo eran nuevos los estatutos de algunas antiguas cofradías, sino también, y, sobre todo, su contenido cuyos principios abogaban por la redefinición jurisdiccional de las mismas, la institución de nuevas formas de gobierno y la configuración de una moderna lógica administrativa de los recursos materiales y de la provisión de sus servicios asistenciales. Principios directrices que parecían retomar algunos de los postulados ilustrados planteados a fines del siglo XVIII en el marco del proyecto de reforma general impulsado por los borbones.⁸⁵²

Redefinición jurisdiccional

El reordenamiento institucional decimonónico de las cofradías y hermandades religiosas comprendió, como adelantamos en líneas anteriores, la redefinición jurisdiccional de tales asociaciones; proceso por el cual operó una mayor sujeción de las mismas respecto a las autoridades de la diócesis, primeramente, a los miembros del cabildo eclesiástico y, a través de este órgano, al obispo. Fue este último, en efecto, el encargado, por ejemplo, de autorizar los grandes desembolsos de dinero de las cofradías, el responsable de velar por la preservación de los bienes cofradieros y, finalmente, quien debía tomar las medidas necesarias para garantizar su buen funcionamiento.

⁸⁵¹ AAS, Informe del Provisor y Vicario Capitular de la diócesis de Salta, Salta, 14-07-1865, Carpeta Asociaciones.

⁸⁵² Lempérière, 2008; González, 2009; Carbajal López, 2012.

Para cumplir con tales objetivos, el obispo, a veces a través de su Gobernador delegado, ejerció un mayor control sobre las hermandades locales, mediante el incremento de la regularidad de sus Visitas pastorales y un prolífico intercambio de notas entre él y los capellanes de cofradías. Tales prerrogativas no eran nuevas.⁸⁵³ La permanente intervención de las máximas autoridades eclesiásticas, sin embargo, se produjo en detrimento de la participación del poder civil. Y ello si implicó un cambio sustancial respecto a lo observado en el periodo colonial cuando las autoridades civiles auspicaban y garantizaban, en calidad de “Patronos”, diversas actividades cofradieras.

En el funcionamiento general de las cofradías, la injerencia del poder religioso se expresó principalmente a través de la figura del capellán, cargo en ocasiones ejercido por el mismo cabildo eclesiástico. Sus funciones eran considerablemente diversas y extensas. El capellán de la cofradía del Señor del Milagro, por ejemplo, era el encargado de presidir y dirigir a sus miembros cuando estos asistían en corporación a la iglesia o salieran a la calle; alentar a todos los que quisiesen ingresar a la asociación cuidando de explicar sus respectivas obligaciones; bendecir los escapularios; dar la absolución correspondiente en el artículo de muerte a los cofrades que la pidiesen; y celebrar las misas por los hermanos fallecidos.

En los capítulos anuales de la hermandad, tenía también el capellán funciones de suma importancia, debiendo con su voto desempatar las discusiones acerca de los proyectos que suscitaban igual número de adherentes y contrarios. En algunas cofradías como la de Nuestra Señora del Rosario, el capellán era además el encargado de llevar las cuentas de cargo y data, y de presentarlas, para su aprobación, al obispo de la diócesis.⁸⁵⁴

La amplia concentración de funciones en esta figura se verificó también en el seno de las hermandades alojadas en los templos de las órdenes religiosas, entre ellas, la de Nuestra Señora del Carmen. Allí, nombrado por el Obispo, el capellán fue el responsable, además de ejecutar todos los servicios y actos religiosos y espirituales, de presidir las juntas anuales y de concederles o negarles el ingreso a aquellos que desearan asentarse en la asociación en calidad de “hermanos”.⁸⁵⁵

En definitiva, el capellán logró concentrar en sus manos un amplio abanico de atribuciones materiales y espirituales, tanto más numerosas por cuanto, por aquellos

⁸⁵³ Martínez de Sánchez, 2006, pp. 105-110.

⁸⁵⁴ AAS, Constitución de la cofradía del Milagro, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones; Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1899, Carpeta Asociaciones.

⁸⁵⁵ AAS, Constitución de cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848, Carpeta Asociaciones.

años, fue cada vez más evidente la deserción de los hombres de entre las filas de las cofradías y hermandades religiosas; hombres que, durante largo tiempo, supieron desempeñar, mediante el cargo de mayordomo, algunas de las funciones que el capellán ahora acumulaba.

El conjunto de factores expuestos hasta aquí permiten percibir el estrechamiento del vínculo entre este tipo de asociaciones y el poder religioso que las contenía. Una relación que fue siempre muy íntima, pero que tendió a estrecharse aún más conforme transcurrió la segunda mitad del siglo XIX. Lejos quedaba ya una precedente diagramación institucional que entrelazaba jurisdiccional y funcionalmente al poder civil con el eclesiástico para darle vida a cofradías y hermandades y regular su funcionamiento.⁸⁵⁶

Nuevas formas de gobierno

Por fuera de las atribuciones del capellán, aún cuando siempre sujetas a él, las responsabilidades de gobierno se distribuyeron entre diversos y numerosos oficiales. Fue este uno de los cambios más significativos respecto al periodo colonial y al de la primera mitad del siglo XIX. Fenómeno que propició una precisa y bien definida redistribución del conjunto de actividades que, tradicionalmente, se habían concentrado en la figura del mayordomo. Aparecían ahora en escena variados cargos de gobierno con responsabilidades claramente compartimentadas.

Tales modificaciones se expresaron, primeramente, ya hacia fines de la década de 1840, en los estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen. Pero fue en los años siguientes en los que se generalizaron mediante las constituciones cofradieras que por entonces se redactaron, entre ellas la del Señor del Milagro (1871). Contenía ésta un extenso apartado dedicado a precisar los deberes y responsabilidades correspondientes a los diversos cargos creados:

Secretario y prosecretario. Ambos debían estar a la orden del capellán para lo que este dispusiese; llevar un libro de actas con las resoluciones de los capítulos anuales; formar dos libros de asiento de los socios de la hermandad; recibir las limosnas de los hermanos; pasar las notas de actas a los demás empleados elegidos para cargos directivos; y formar un archivo de la institución.

⁸⁵⁶ Martínez de Sánchez, 2006.

Tesorero. Responsable de recibir del secretario, de los mayordomos y de los fieles las limosnas de asientos y luminaria; abonar de los fondos de la cofradía los gastos ordinarios del culto y los sueldos de sus empleados; confeccionar un libro de entrada y salida de recursos.

Consultores. Actuaban como asesores del capellán en cuestiones que, a juicio de este último, merecían mayor atención y análisis.

Sacristanes. Encargados de cuidar el aseo y ornato del altar, y disponer todo lo necesario para las misas solemne; ayudar en todo lo necesario para la misa de los cofrades fallecidos.

Limosneros. Responsable de recolectar, todos los viernes del año, las limosnas para la cofradía.

Mayordomos. Se dividían estos en dos clases, mayores y menores. Ambas clases subdivididas a la vez en hombres y mujeres. Los mayordomos mayores hombres debían pagar los costos del coro, altar y púlpito del solemne triduo y del aniversario y exequias de los cofrades difuntos; las mayordomas, por su parte, costear los gastos de la compostura y alumbrado de la iglesia para esas mismas jornadas. Los mayordomos y mayordomas menores tenían idénticas responsabilidades, pero abocadas exclusivamente a cubrir tales gastos los días de celebración de la novena del Señor del Milagro.

La constitución de la cofradía del Señor del Milagro preveía, como se ha expuesto, la creación de seis diferentes cargos de gobierno, distribuidos en un total de 25 cofrades. Configuración institucional que se contraponía notoriamente al cuadro de gobierno diagramado, por ejemplo, por los estatutos coloniales de la cofradía del Santísimo Sacramento que apenas concebía dos cargos para el desempeño del conjunto de las responsabilidades directivas.

En efecto, la multiplicidad de cargos operaba en beneficio de la descentralización de funciones de gobierno y respondía a una nueva racionalidad administrativa que, en teoría, avanzaba sobre la práctica de control personalista de tales oficios.⁸⁵⁷ En este sentido es posible vislumbrar un proceso de burocratización de los cargos cofradieros que se manifestó en la configuración de una rigurosa jerarquía administrativa, en la disposición de diversos mecanismos de control y de vigilancia sobre los agentes en ella involucrados, en la estricta definición de específicas competencias e, incluso, en la fijación de la percepción de un salario por el ejercicio de

⁸⁵⁷ González, 2009.

los oficios de gobierno.⁸⁵⁸ Este último factor, sobre todo, atentaba contra la lógica de “consumo de estatus” propia de las sociedades de Antiguo Régimen, es decir contra un “ethos” aristocrático que hacía de ciertas prácticas el indicador de un lugar social⁸⁵⁹. La percepción de una remuneración pecuniaria amenazaba así el tradicional valor honorífico de los oficios, otorgándole un determinado valor material.

La nueva división del trabajo propuesta para la cofradía del Señor del Milagro se complementó con la definición de una rígida “jerarquía de conducción”⁸⁶⁰ que sujetó al conjunto de los oficiales de gobierno al control del capellán de la hermandad y, a través de este, al obispo. En este sentido, es posible observar un proyecto de clericalización de las hermandades religiosas en correspondencia con la redefinición jurisdiccional a la que nos referimos en el anterior apartado. Fenómeno extensivo para el conjunto de las hermandades decimonónicas salteñas, dependientes en la letra y en las prácticas mismas, del cabildo eclesiástico de la diócesis y a su prelado.

En simultáneo a esta nueva organización institucional tuvo lugar otro fenómeno de carácter diferente, una modificación en las prácticas del laicado decimonónico, que repercutió también en el ámbito de la esfera de gobierno de las cofradías y hermandades religiosas; a saber, el creciente desinterés del componente masculino de la feligresía local por este tipo de asociaciones. La sanción de la nueva constitución de la cofradía del Santísimo Sacramento hacia principios de la década de 1870 se suspendió, por ejemplo, por la ausencia del número suficientes de hombres en sus filas para cubrir una amplia variedad de nuevos cargos directivos. Por situaciones como estas, también, las autoridades eclesiásticas ordenaron a los capellanes de hermandades hacer lo necesario para atraer a los “indiferentes” y consultar con anticipación a los que resultaran elegidos para desempeñar tales oficios a fin de que estos no se negaran posteriormente, como solía suceder por entonces.⁸⁶¹

Cabe destacar que en la práctica, el alejamiento masculino frustró los propósitos de los nuevos lineamientos institucionales expuestos. En efecto, la ausencia de hombres, favoreció la concentración de las funciones, reservadas para ellos y otorgadas en función a los más diversos cargos creados, en las manos de los capellanes de estas asociaciones. Fueron estos, entonces, los principales responsables, en igual medida, de

⁸⁵⁸ AAS, Constitución de la cofradía del Milagro, Salta, 1872, Carpeta Asociaciones.

⁸⁵⁹ Elías, 2012.

⁸⁶⁰ González, 2009.

⁸⁶¹ AAS, Informe del capellán de la cofradía de Nuestra Señora de los Remedios, Salta, 1888, Carpeta Asociaciones.

la conducción moral y espiritual de los cofrades y de llevar a cabo la mayor parte de las actividades vinculadas a la administración material de las cofradías.

Tal fenómeno fue posible, también, por la tradicional exclusión de las mujeres de los cuadros directivos cofradieros. Recién a principios de la década de 1890 surgirán nuevas cofradías y hermandades religiosas concebidas, ya inicialmente, como asociaciones propiamente femeninas, caracterizadas por la reserva de sus cargos de gobierno para las mujeres que supieron nutrir sus filas. Esta modificación, creemos, se relacionó posiblemente con el reconocimiento, de parte de las autoridades eclesiásticas, de la progresiva feminización de su rebaño y la aceptación de su contraparte, el exilio de los hombres como síntoma de una disminución de su compromiso para con este tipo de asociaciones.

Por último, debemos señalar uno de los caracteres más sobresalientes de la administración y gobierno clerical de las cofradías y hermandades religiosas: la puesta en práctica de una moderna racionalidad administrativa que se verificó principalmente en el austero y sobrio desembolso de dinero para el cumplimiento del cúmulo de las actividades cofradieras. Los balances presentados anualmente por el capellán de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y la cofradía del Santísimo Sacramento, Matías Linares, dan cuenta de ello, revelando, en primer lugar, un estricto control de gastos, siempre sujeto a los recursos disponibles; en segundo, y como corolario de lo anterior expuesto, una rápida recuperación económica manifiesta en los sucesivos saldos positivos que resultaron a favor de tales asociaciones durante el periodo delimitado.⁸⁶² Todo ello en oposición a un antiguo orden, una antigua lógica administrativa que hizo depender el sostenimiento cotidiano de estas asociaciones, sus fiestas y exuberancia, de los particulares y extraordinarios aportes de sus directivos, entre ellos, principalmente, sus mayordomos causando, muchas veces, la ruina de sus economías.⁸⁶³

6.2 “Entre sus cualidades sobresale el predominio del sentimiento religioso”. Mujeres y religiosidad. Salta 1864-1884.

La feminización del asociacionismo católico en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX fue uno de los fenómenos más significativos de la modernidad religiosa. En el presente apartado abordaremos algunos aspectos dicho proceso; las

⁸⁶² AAS, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1899, Carpeta Asociaciones; ABHS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1864-1910, Carpeta Asociaciones.

⁸⁶³ Arias de Saavedra y de Luis Martín, 1997, pp. 424-427.

imágenes y representaciones que lo legitimaron; los espacios asociativos desde donde se expresó; y las prácticas de las mujeres que por entonces conformaron el laicado decimonónico.

La hipótesis de la feminización de la religión como una de las múltiples expresiones de la secularización moderna cuenta con gran predicamento en algunos países europeos. En España, en los últimos años, se han logrado avances considerables de la mano, por ejemplo, de las investigaciones de Inmaculada Blasco Herranz. De ella destacamos el planteo de ciertas claves interpretativas para el estudio del referido fenómeno y su análisis acerca de los significados fraguados en torno a las diferencias sexuales y a las diferenciales atribuciones de género que modelaron, finalmente, al catolicismo moderno, es decir, que influyeron decisivamente en la configuración de la cultura política del movimiento católico hacia fines del siglo XIX y principios del XX.⁸⁶⁴

Resulta menester señalar también los aportes de Raúl Mínguez Blasco quien ha abordado el estudio de algunas de las diversas manifestaciones decimonónicas de la referida feminización de la religión, entre ellas; la revitalización del culto mariano, sobre todo el de la Inmaculada Concepción, que expresó cabalmente los ideales femeninos propuestos por el catolicismo desde mediados del siglo XIX; y el aumento considerable del número de mujeres que ingresaron a la Iglesia como religiosas de vida activa, consagradas, principalmente, al ejercicio de la beneficencia en los ramos de la salud y la educación.⁸⁶⁵

Para Narea Aresti, por su parte, la feminización de la religión, que alude a una creciente diferenciación de comportamientos religiosos entre hombres y mujeres, puede concebirse como producto de la pervivencia y exacerbación de un orden sexual pre-moderno, es decir producto de la imposibilidad del ideario liberal de generar nuevas coordenadas y esquemas de percepción sobre la sexualidad y el género. Según sostiene, en el transcurso del siglo XIX, el positivismo y el cientificismo tendieron a exacerbar las tradicionales y diferenciales atribuciones femeninas y masculinas. Por ello, la contrapartida de la feminización de la religión fue la secularización de la ciencia, dos ámbitos distantes, opuestos, a través de los cuales se deificaron las supuestas diferencias biológicas.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Blasco Herranz, 2005, pp. 119-136; 2008, pp. 79-100; 2017, pp. 27-56.

⁸⁶⁵ Mínguez Blasco, 2014, pp. 39-60; 2016, pp. 391-402.

⁸⁶⁶ Aresti, 2001.

Resulta menester, sin embargo, señalar aquí también algunas líneas respecto de quienes se han ocupado de esbozar diversos matices sobre el proceso feminización de la religión. El ya mencionado Raúl Mínguez Blasco, entre ellos. Si bien reconoce que la tesis de la feminización ha adquirido un amplio consenso en las producciones historiográficas de las últimas décadas, advierte claros signos de agotamiento de la misma, producto de nuevos cuestionamientos que ponen en duda la supuesta mayor religiosidad femenina, hacen hincapié en las formas de religiosidad masculina y, sobre todo, critican la aparente vinculación natural entre mujeres y religión, restituyéndole a este vínculo su estatuto de constructo histórico-cultural mediante el cual los coetáneos percibieron su realidad y la dotaron de sentido.⁸⁶⁷

La trayectoria decimonónica de la secularización argentina cuenta también ya con algunos análisis cruciales.⁸⁶⁸ Sin embargo, debemos señalar, pocos son los trabajos centrados en el fenómeno de la feminización decimonónica de la religión, entre ellos los de Susana Bianchi⁸⁶⁹ y Cynthia Folquer. De esta última en particular retomamos sus consideraciones acerca del protagonismo de las sociabilidades laicas femeninas en el proceso de institucionalización de la Iglesia Católica moderna y su preocupación por dar cuenta de las formas mediante las cuales las mujeres efectivizaron su presencia en el espacio público.⁸⁷⁰

Mujer, religión y beneficencia

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX se impuso con fuerza una estrecha relación simbólica entre mujeres y religión. El vínculo entre ambas partes no era nuevo,⁸⁷¹ sin embargo, contaba ahora con un renovado carácter político pues se postulaba en el marco del proceso de conformación de una Iglesia y un Estado moderno.

En este escenario la prensa fue uno de los principales canales de expresión de lo que se concebía como una virtud propiamente femenina; la religiosidad y el mayor compromiso con los preceptos religiosos. Desde las páginas de los periódicos locales se insistía en los superiores mandatos femeninos para con el culto público y el ejercicio de la beneficencia de inspiración cristiana. Atribuciones opuestas a las de carácter

⁸⁶⁷ Mínguez Blasco, 2015.

⁸⁶⁸ Di Stefano, 2011, pp. 1-31; Mauro y Martínez, 2015; Martínez, 2011, pp. 66-88; 2012, pp. 23-40.

⁸⁶⁹ Bianchi, 2015, pp. 168-199.

⁸⁷⁰ Folquer, 2012; 2014.

⁸⁷¹ Aresti, 2001; 18-23.

masculino, inscriptas en las jurisdicciones de otras esferas, diferentes a la espiritual, entre ellas la política y la cultura letrada:

En esta tierra feliz que el ojo de Dios acaricia siempre, la mujer nace hermosa como las hijas del Cáucaso, cándida e inocente como la pastora bíblica, graciosa como la proverbial española, espiritual como la francesa, sería como la inglesa, sensata y casera como la norteamericana. Entre sus cualidades sobresale el predominio del sentimiento religioso, que moraliza, que expande la imaginación, que engendra virtudes dulces y apacibles, que viriliza la inteligencia que da movimiento al cuerpo social... La mujer salteña trabaja por el bien público más que el hombre, por el bien público entiendo el mejoramiento de las clases sociales, la educación, la protección del desvalido, la salubridad pública y el ornato... Sí, porque la mujer es más caritativa que el hombre, mientras el hombre apunta lo que gana en plata, ella apunta lo que gana en sentimiento, en virtud. En el haber del libro del hombre esta su nombre, en el de la mujer, la humanidad⁸⁷²

Bien resume Pablo Zubieta, escritor al que ya nos referimos capítulos atrás y autor de las líneas transcritas, algunos de los tópicos de los esquemas de percepción de género que para la segunda mitad del siglo XIX se consideraban legítimos.⁸⁷³ Cabe destacar que Zubieta, como otros tantos que publicaban sus escritos, ensayos y crónicas en los diarios locales, se refería principalmente a las mujeres de la elite, es decir, a aquellas cuya pertenencia social las proveía de extraordinarias y distintivas galas y virtudes, dignas de admiración y reconocimiento; aquellas que por su educación tenían privilegiado acceso a los periódicos y a ciertos círculos literarios;⁸⁷⁴ y, por último, a aquellas que por el color de su piel se autopercebían distintas de una mayoritaria población de tonos más oscuros, una población vedada, por ello mismo, de ciertos atributos morales⁸⁷⁵

Atender a un enfermo, velando a su cabecera noche y día, poniendo a sus servicios conocimientos prácticos adquiridos tras largos años de experiencia y suministrarle recursos para su alimentación son hechos edificantes que practican muchas matronas piadosas, y que nos hacemos un deber en hacer públicos, sin citar nombres propios; ellas están en el corazón y en la conciencia de todos los que no son ciegos para reconocer el bien hecho al prójimo que sufre⁸⁷⁶

⁸⁷² Zubieta, Pablo, "La contribución a de la mujer salteña al progreso de la provincia", *La Reforma*, Salta, 8-09-1877, p. 3.

⁸⁷³ Bravo Herrera, 2010; Palermo, 2002, pp. 15-16.

⁸⁷⁴ Michel y Quiñones, 2003.

⁸⁷⁵ Justiniano, 2010, pp. 280-281.

⁸⁷⁶ ABHS, "Moral en acción", *La Reforma*, Salta, 02-10-1881.

Fue la construcción de tales habilidades sociales, de conocimientos prácticos adquiridos tras largos de experiencia, en parte, el fundamento de la incorporación de la mujer en los programas de gobierno del Estado y la Iglesia; programas tendientes a educar/civilizar, moralizar/disciplinar, curar/salvar a aquella porción de la sociedad que se percibía más expuesta a los peligros de las enfermedades corporales y espirituales.

Religiosidad, caridad, obediencia, abnegación y sensibilidad definieron entonces la moral decimonónica de las mujeres que debían contribuir tanto al progreso de la naciente Nación como al de la Iglesia de Dios. La posesión y práctica de dichas virtudes les garantizaba, tal como lo hacía Zubieta, el reconocimiento de una incipiente opinión pública; una pública distinción por el cumplimiento de los mandatos impuestos. Entonces eran presentadas, entre otras denominaciones, como “ángeles de la caridad”, epíteto que resulta considerablemente ilustrativo de la concepción de una mujer circunscripta al ámbito de lo espiritual, tal como las labores que le otorgaban pública visibilidad.

Cabe agregar, además, que el referido repertorio valorativo femenino se localizó, también, en abierta oposición al plano de la sexualidad.⁸⁷⁷ Es por ello que resultó menester canalizar y regular los denominados impulsos sensibles femeninos para así evitar que devinieran, desvirtuados por su exacerbación, “en locos desvaríos, en impetuosas pasiones” que conllevaban la deshonor de sus familias.⁸⁷⁸

La posesión de tales virtudes les auspició a las denominadas “damas decentes”, como ya sostuvimos, una particular inserción en el incipiente espacio público salteño. Proceso que se sujetó, sin embargo, a estrictas regulaciones sociales. La misma crítica pública constituyó, por ejemplo, uno de los medios más eficaces para sancionar a quienes osaran desobedecer las reglas de la pública participación femenina. Los periódicos y revistas que se encargaron de ensalzar a las mujeres que se organizaban a fin de recolectar recursos para fundar nuevos templos y/o engalanar las calles de la ciudad en ocasión de una festividad religiosa, fueron también los canales de expresión de específicas y tácitas “llamadas al orden”⁸⁷⁹ que analizaremos en las próximas líneas.

Para algunos miembros de lo que podríamos denominar una incipiente elite intelectual local -escritores y ensayistas, miembros también, generalmente, de la elite política-, la religiosidad de las matronas decentes tenía ciertos límites, es decir,

⁸⁷⁷ Palermo, 2002, pp. 15-16.

⁸⁷⁸ ABHS, “La contribución a de la mujer salteña al progreso de la provincia”, *La Reforma*, 08-09-1877.

⁸⁷⁹ Bourdieu, 2000, p. 39.

márgenes que contenían gestos y actos considerados propios de una buena devota abocada a contribuir al progreso y civilización de una naciente Nación. La definición de este repertorio valorativo implicó, de forma simultánea, la definición de los elementos heterodoxos que podían desvirtuar el buen comportamiento femenino, civil y espiritual, entre ellos el fanatismo y la superstición. Defectos concebidos de carácter femenino por excelencia, encarnados en una figura que se convertirá en el blanco de numerosas críticas durante la segunda mitad del siglo XIX: la beata.⁸⁸⁰

Las beatas eran presentadas como mujeres falsas que simulaban piedad para salir de sus casas y entregarse al chisme, a la calumnia de propios y ajenos. Predominaba en ellas la irracionalidad, lo que las disponía a adoptar fácilmente “falsos conjuros y remedios caseros” opuestos a toda lógica. Otros dos males también las aquejaban. Primeramente, su soltería, fuente de todos sus vicios. Una beata era una mujer que había fracasado en la empresa del amor, inútil en el “arte de la coquetería”. Estigma que le valía, quizás, su peor fracaso: la imposibilidad de ser madre y entregarse a la tarea de salvaguardar una familia legítimamente constituida. En segundo lugar, su estrecha relación con el clero. En efecto, sobre ellas recaía la sospecha de hacer partícipes a sus confesores de cuestiones concernientes al ámbito de la vida privada pues “demasiado tiempo pasaban en el templo, oyendo diariamente más de una misa, haciendo más de una novena”.⁸⁸¹

La religiosidad decimonónica de las mujeres contempló, además, como ya mencionamos, el ejercicio de la beneficencia. Esta práctica fue también objeto de regulación. La administración y dirección de las escuelas de primeras letras, hospitales, casas correccionales y demás establecimientos sociales les requirió de nuevas exigencias, entre ellas, la de distribuir su tiempo entre tales obligaciones y sus inherentes deberes de etiqueta y responsabilidades domésticas. El ejercicio de la beneficencia se complementó con cada una de estas atribuciones de grupo y de género, en ocasiones armónicamente; en otras suscitándose algunos conflictos. Así, por ejemplo, las inversiones sociales como los bailes y tertulias hallaron un fundamento moral en la institucionalización de la beneficencia. La prosperidad material de las elites, su disfrute mundano, se legitimaba con estos eventos que se celebraban en la casa de algún conspicuo o en el Club 20 de febrero, principal espacio de sociabilidad nobiliar, con el objeto de recaudar recursos para los desvalidos:

⁸⁸⁰ Bravo Herrera, 2010.

⁸⁸¹ ABHS, “La Solterona”, *La Revista Salteña*, Salta, 14-05-1881, p. 14.

El viernes 25 de mayo tendrá lugar en la casa de la señora Rosa B. de Ojeda la segunda tertulia a beneficio del hospital. Estas tertulias tan baratas para los suscriptores tienen un doble motivo de importancia. La sociedad se reúne para pasar unos momentos agradables y del contento de esta porción feliz de la humanidad, el pobre y el desvalido enfermo obtiene el descanso y los consuelos que le prodigan en el hospital⁸⁸²

La riqueza y la pobreza se unían así en un mismo acto, sacralizándose mutuamente y sacralizando, en simultáneo, el orden social impuesto, sus distancias sociales. Las tertulias y los bailes, sin embargo, despertaron algunos temores de las autoridades eclesiásticas. Para éstas, tales eventos podían provocar los apetitos mundanos de las mujeres y hacer peligrar su integridad moral.⁸⁸³

La beneficencia se concibió, además, como una extensión de las funciones que las mujeres desplegaron tradicionalmente en el recinto doméstico o unidad productiva. Allí fueron las principales encargadas de hacer cumplir a la peonada y sirvientes con los sacramentos y preceptos religiosos, de instruirlos y de enseñarles el catecismo.⁸⁸⁴ Labores que debieron desempeñar también en los establecimientos sociales creados durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. En este sentido, los conflictos se suscitaron sólo cuando la beneficencia se llevó a cabo en detrimento de las consabidas responsabilidades femeninas domésticas, es decir, cuando las mujeres (según la percepción de los hombres) abandonaron y descuidaron sus hogares para dedicarse al cuidado de los desvalidos.

Fue entonces cuando los hombres de familia intentaron restablecer el orden, limitando los márgenes de acción de sus pares femeninos consagrados a la caridad decimonónica. Una de las formas de hacerlo, además de la ya mencionada crítica pública, fue la explícita negativa de concederles el necesario permiso y/o autorización para el desempeño de cargos directivos en las asociaciones benéficas. Fue común y recurrente, por ejemplo, las constantes renunciaciones de mujeres al oficio de presidenta de la Sociedad de Beneficencia, motivadas, en parte, por la desaprobación de sus respectivos esposos. Por ello también, fueron las mujeres viudas quienes mayor protagonismo tuvieron al frente de esta asociación durante el periodo de la segunda mitad del siglo XIX; mujeres, como tales, libres de la tutela de sus esposos, entre ellas Azucena

⁸⁸² ABHS, "Tertulia de caridad", *La Reforma*, 07-11-1877.

⁸⁸³ ABHS, *Memoria del Consejo Particular de las Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul en su Bodas de Oro Vicentina*, Salta, 1945.

⁸⁸⁴ San Miguel Aranda, 1999, p. 21.

Alemán de Ortiz, Antonina Alvarado de Moyano y Rosa Barrenechea de Ojeda. Sobre esta última nos explayaremos en el siguiente capítulo.

Feminización del asociacionismo católico

La feminización de la religión se hizo sentir en el campo del asociacionismo moderno que empezó a tomar forma a partir de la década de 1850. Desde entonces fue notorio el alejamiento de los hombres de las filas de las asociaciones católicas, impulsados por un espíritu anticlerical (vinculado, en ocasiones, a la prédica liberal) y por la idea de que las exigencias del culto público y la caridad moderna congeniaban mejor con la constitución biológica de las mujeres.

La atribuida racionalidad masculina, sin embargo, no los apartaba de sus referentes sagrados; propiciaba, muy por el contrario, nuevas relaciones entre ambas partes, signadas por otras exigencias. El alejamiento de los hombres del asociacionismo católico tampoco fue la expresión de una actitud atea. Fueron ellos quienes auspiciaron la fundación de diversas experiencias asociativas consagradas al culto y/o la beneficencia, aún cuando no formaran parte de ellas, y quienes colaboraron con su sostenimiento mediante el aporte de recursos pecuniarios.

El componente masculino de la elite dirigente salteña tenía además muy en claro la funcionalidad del catolicismo como instrumento de gobierno de la población como se ha observado también para otras ciudades argentinas.⁸⁸⁵ En líneas generales, los hombres no renegaron, a través de la prensa y/o disposiciones de gobierno, de la religión, del dogma. Influidos por ideales republicanos y liberales que oponían la virtud y el humanismo cívico a la corrupción del clero,⁸⁸⁶ su crítica se ciñó sobre todo, como señalamos en el capítulo anterior, en la indisciplina de los pastores de la Iglesia y en el fanatismo, superstición e intolerancia de las mujeres. Estos fueron, quizás, algunos de los motivos que propiciaron su distanciamiento de las filas de las asociaciones religiosas.

⁸⁸⁵ Di Stefano, 2019, p. 290.

⁸⁸⁶ Di Stefano y Zanca, 2014, p. 26.

Cuadro N° 19
Composición de género del asociacionismo salteño

Asociaciones	Cantidad	Carácter		
		Femeninas	Masculinas	Mixtas
Religiosas	12	8	-	4
Benéficas	5	4	1	-
Culturales, intelectuales y recreativas	11	-	11	-
Mutuales	4	-	4	-
	Totales: 32	12	16	4

Fuente: Cuadro elaborado a partir de los documentos consultados en AAS, ABHS, BJAC.

El cuadro precedente bien da cuenta del proceso al que aludimos líneas atrás; la feminización de la religión y la división sexual del campo asociativo. Ambos fenómenos fueron productos del proceso de la secularización moderna, es decir, de la recomposición de la religión en la modernidad.⁸⁸⁷ En efecto, la misma Iglesia Católica desempeñó un papel clave en la definición de un modelo de feminidad que compartió numerosos rasgos con el “ángel del hogar liberal burgués”.⁸⁸⁸ Un modelo que, al tiempo que distinguía valores y atributos diferenciales según los géneros, reconocía para los hombres y mujeres del siglo XIX diferentes esferas y ámbitos de actuación.

Según observamos, el recinto doméstico fue definido, principalmente, como un espacio femenino, espacio destinado a la preservación de la intimidad, signado por los lazos afectivos. Fuera de él, las iglesias y los establecimientos de beneficencia cargaron con similares connotaciones, es decir ámbitos estrechamente vinculados al terreno de lo espiritual. Los hombres, por los caracteres constitutivos determinados por el referido modelo, se percibieron legítimamente autorizados para actuar en otras esferas, distantes de la religión y sus principios, entre ellas la ciencia y la política.

Esta diferenciación sexual del trabajo social puede comprenderse, desde cierta perspectiva sociológica, como parte de la devaluación de la importancia relativa de la religión, sus asociaciones y sus quehaceres en el seno del universo de lo masculino.⁸⁸⁹ El análisis de la cofradía del Santísimo Sacramento presentado en el Capítulo III bien da cuenta de ello. Creemos que dicho fenómeno fue producto, en parte, de la depreciación de los cargos cofradieros como instancias de poder, es decir como una de las

⁸⁸⁷ Louzao Villar, 2008, pp. 341-342.

⁸⁸⁸ Mínguez Blasco, 201, p. 426.

⁸⁸⁹ Bourdieu, 2000.

inversiones sociales/simbólicas necesarias para la reproducción del status de las elites locales. Esta relativa devaluación de los oficios de gobierno como prerrogativa masculina fue complementaria del proceso de feminización que experimentó la hermandad sacramental; e incluso, según lo expuesto, puede concebirse como corolario de éste;

Y dijo su Señoría Ilustrísima que, no obstante estar redactadas las constituciones por la que debía regirse la cofradía en adelante, suspendía su ejecución por ahora en vista de que el mayordomo y el capellán, presbítero Matías Linares, había manifestado la dificultad para el nombramiento de los empleados que deben haber en la cofradía según las constituciones en razón de que no había en ella afiliados el número de hombres suficientes para verificar aquellos nombramientos. Pero que exhortaba al capellán a que trabajara a fin de hacer desaparecer este inconveniente buscando a atrayendo a algunos hombres ⁸⁹⁰

El distanciamiento de los hombres de la cofradía del Santísimo no era, para entonces, una novedad. Como expusimos ya, este fenómeno se remontaba al decenio de 1830 cuando empezaba a expresarse un gradual desequilibrio de su composición de género. Tal proceso, podemos suponer, implicó un desinterés, no sólo, por este tipo de asociación religiosa como espacio de sociabilidad y de sus oficios como variables de prestigio, sino también el desinterés por los fines a los cuales se abocaba; la preparación del culto público y la carrera por la salvación de las almas.

Las asociaciones benéficas, por su parte, ya desde sus inicios se nutrieron del laicado femenino. Fue en dichos espacios en los que la beneficencia oficial adquirió un profundo sentido religioso de la mano de las matronas de la elite. Como tal ésta se concibió como una labor indulgente, compasiva y abnegada, es decir, impulsada por un repertorio valorativo que la inscribió en el ámbito de lo moral, de lo sentimental y, por excelencia, de lo femenino. Y así lo percibieron, por ejemplo, las mismas “damas decentes” que conformaron la Sociedad de Beneficencia, quienes se negaron, por ello mismo, a integrar a hombres a sus filas.⁸⁹¹

⁸⁹⁰ AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866-1910, Carpeta Asociaciones.

⁸⁹¹ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1883-1891, Sesión del 01/06/1889.

Asociaciones y culto público.

La cofradía del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora del Rosario

Tal como hemos señalado ya, luego de un largo periodo de crisis y decadencia, las hermandades religiosas salteñas experimentaron una notoria recuperación a partir del decenio de 1860. Como analizamos en el apartado precedente, las cofradías y hermandades religiosas que se conformaron por aquellos años tenían ya otros caracteres diferentes de los de fines del periodo colonial. Primeramente, porque su moderna configuración respondió a las nuevas directrices emanadas desde la Santa Sede, preocupada ésta por fortalecer sus estructuras institucionales en todo el orbe cristiano. Por ello, estas asociaciones se caracterizaron por su estrecha sujeción a los designios del prelado diocesano encargado de controlar sus recursos y de tomar las decisiones más importantes respecto a su óptimo funcionamiento.⁸⁹² Segundo, y en estrecha relación con lo anterior, porque el Estado provincial, que por entonces también se conformaba, optó por desvincularse institucionalmente de este tipo de asociaciones,⁸⁹³ a diferencia de las autoridades coloniales que generalmente actuaron como garantes de las mismas. Por último, porque las nuevas cofradías se conformaron casi exclusivamente por mujeres pertenecientes a los más diversos grupos sociales.

Tales factores dan cuenta así de un proceso de reconfiguración institucional por el que las cofradías y hermandades religiosas se clericalizaron, es decir estrecharon su dependencia respecto a las autoridades eclesiástica en detrimento de las civiles. La ausencia de hombres de entre sus filas contribuyó también a ello, propiciando la concentración de las funciones de gobierno que otrora supieron desempeñar, en manos de la figura del capellán.

Fue precisamente el capellán -cargo que recayó generalmente en el mismo cabildo capitular o específicamente en uno de sus efectivos- el principal responsable del gobierno y manejo de estas asociaciones ante el obispo de la diócesis. Las mujeres, al menos durante el periodo analizado, no asumieron formalmente funciones directivas concebidas todavía como obligaciones masculinas. Por ello, por ejemplo, la misma sanción de las constituciones de la cofradía del Santísimo Sacramento, como expusimos líneas atrás, quedó en suspenso por no contar ésta con el número suficientes de hombres capaces de cubrir los diversos oficios de gobierno consignados en los referidos estatutos.

⁸⁹² AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866-1910, Carpeta Asociaciones.

⁸⁹³ AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866-1910, Carpeta Asociaciones.

La principal labor de las cofradas, por el contrario, fue velar por la solemnidad del culto público. Tarea sumamente importante para una Iglesia que se percibía asediada y amenazada por el avance del liberalismo. Una Iglesia que, por este motivo, puso especial énfasis en las manifestaciones públicas de fe como la demostración de su presencia militante en una sociedad que paulatinamente se diferenciaba de ella. Cabe destacar que tales manifestaciones lejos estaban de pensarse según el recato y racionalidad que abogaba el pensamiento ilustrado dieciochesco.⁸⁹⁴

El culto público debía, muy por el contrario, dar cuenta de la piedad emotiva de un laico moderno comprometido con la batalla que su Iglesia había emprendido contra las denominadas perniciosas y foráneas doctrinas capaces de extraviar el corazón de una feligresía desprevenida

Por más que digan los adversarios del culto católico, la iglesia conoce mejor que ellos al hombre y sus necesidades. Compuesto de materia y espíritu, esencialmente social y religioso, el hombre necesita de adminículos exteriores, visibles y materiales para elevarse al conocimiento y contemplación de las cosas invisibles y espirituales. El culto exterior, prescrito y aprobado por la iglesia católica no es sino una manifestación, una expresión del sentimiento interior de que procede y aunque Dios no necesita para conocer nuestros sentimientos de manifestaciones exteriores, las necesitamos nosotros, hombres que vivimos en sociedad y se las debemos al mismo Dios. Un gran sentimiento interior no puede dejar de manifestarse exteriormente en el hombre, y con respeto a Dios y al culto que se le debe, especialmente en el augustísimo sacramento de nuestros altares, ninguna demostración de honor y respeto puede ser excesiva, desde que le mismo Dios ha criado a todas las cosas para su gloria. La procesión por la tarde fue majestuosa, grave y devota; contribuyendo a su complemento el excelentísimo gobierno con enviar la banda de música y la tropa, y las señoras devotas con sus hermosos sitiales y adornos y compostura de las calles. El concurso fue inmenso, y una gran parte se acercó a la sagrada mesa rogando a Dios por la conservación del santo padre y el triunfo de la iglesia⁸⁹⁵

La cita transcrita da cuenta de algunos detalles de la fiesta del Corpus celebrada en el templo del convento San Francisco y sus inmediaciones los primeros días del mes de junio de 1877. Descripción que coincide con las impresiones de un viajero, Eduardo Peire, presente aquel mismo año en la fiesta sacramental, según el cual, también, fueron las mujeres las principales protagonistas de tal celebración, las responsables de “su lujo oriental”, por su concurso en “el adorno churrigueresco de la ciudad”, en el alfombrado

⁸⁹⁴ Di Stefano, 2009, p. 293.

⁸⁹⁵ ABHS, “La función del Corpus en San Francisco”, *La Reforma*, 09-06-1877. El destacado es nuestro.

de las calles, en la colgadura de banderas en la fachada de los edificios y en el levantamiento de altares de paja de trigo donde debía posarse el pan eucarístico.⁸⁹⁶

Para aquellos años la cofradía del Santísimo Sacramento había recuperado su antiguo esplendor y destinaba buena parte de los recursos disponibles a la celebración de la fiesta del Corpus Christi. Para las mujeres que la conformaban era esta la ocasión de lucirse y demostrar su compromiso con el culto público.

Una de las principales obligaciones de las devotas del Santísimo fue el aporte de los recursos económicos necesarios para garantizar la mayor solemnidad de la jornada. Para cumplir con este objetivo, algunas de ellas se constituían en alumbrantes, figura responsable de costear las velas que debían alumbrar el templo y la custodia de la eucaristía un día del octavario. Tales aportes alcanzaban en ocasiones los cincuenta pesos, cuantioso desembolso que equivalía, aproximadamente, al costo de nueve misas cantadas con acólitos.⁸⁹⁷ Quienes generalmente asumieron este deber y quienes mayores aportes pecuniarios realizaron fueron principalmente las mujeres de la elite, entre ellas Josefa Chavarría de Solá y Carlota Cobos, ambas promotoras también de la fundación de la Sociedad de Beneficencia⁸⁹⁸. Sin embargo, no era esta una prerrogativa exclusiva de tales damas, pues también podían aportar, y de hecho así lo hicieron, para alumbrado del Corpus el resto de las mujeres de los sectores populares devotas del santo sacramento.⁸⁹⁹

Otras mujeres, como las de la familia Toledo, eran las encargadas, desde hacía ya varias décadas, de específicas labores manuales tales como el labrado y compostura de la cera para el Corpus. Se encargaban, también, de tratar con otros colaboradores de la fiesta que la cofradía organizaba y de coordinar sus tareas, siempre sujetas en estos quehaceres, sin embargo, al control de las masculinas autoridades cofradieras⁹⁰⁰. Tales compromisos constituyeron, en algunas ocasiones, parte de un acervo familiar que se transmitía generacionalmente, es decir, una suerte de vínculo duradero con determinados referentes sagrados que se transfería principalmente entre las mujeres.

El rol del laicado femenino fue crucial también en el proceso de restablecimiento y progreso de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX.

⁸⁹⁶ ABHS, "Día del corpus en Salta. Impresiones de viaje", *La Reforma*, 11-06-1877.

⁸⁹⁷ AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866-1910, Carpeta Asociaciones.

⁸⁹⁸ AAS, Acta de fundación de la Sociedad de Beneficencia de Salta, Salta, 1864, Carpeta Asociaciones.

⁸⁹⁹ AAS, Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, 1866-1910, Carpeta Asociaciones.

⁹⁰⁰ AAS, Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento, Salta, 1774-1856.

Debemos señalar que dicha asociación era una de las más antiguas del espacio local, remontando sus orígenes a principios del siglo XVIII. Para fines del periodo colonial fue administrada, como muchas otras, por algunos prósperos comerciantes, avecindados en la ciudad. Ya hacia principios del siglo XIX, un grupo de negros, naturales y mestizos promovieron la fundación de una nueva rama de dicha hermandad, separada de la de “los españoles”, concretando este proyecto recién a hacia mediados del decenio de 1820. Durante los años siguientes, ambas secciones de la hermandad naufragaron hasta casi extinguirse a principios de la década de 1860.

Fue entonces cuando el presbítero Federico Toledo, en estrecha correspondencia con los designios religiosos y culturales emanados desde la Santa Sede que ponían el acento en la difusión y exaltación en las devociones marianas,⁹⁰¹ se encargó de refundarla obteniendo las correspondientes licencias de parte de la Orden de los Predicadores y del obispo de la Diócesis, Buenaventura Rizo Patrón.

Reinstalada ya en la iglesia matriz de la ciudad, donde había funcionado desde antaño, rápidamente se recuperó debido a la asistencia y colaboración económica de un reducido grupo de mujeres de la elite local, entre ellas de Leona Saravia, hermana también de la cofradía del Santísimo Sacramento.

Ya desde finales del siglo XVIII, la familia de esta matrona supo manifestar su devoción por la advocación del Rosario mediante la donación de adornos, joyas y vestidos para el engalanamiento de su imagen.⁹⁰² Tales bienes se conservaron y transmitieron generacionalmente durante buena parte del siglo XIX, tarea que recayó principalmente en manos femeninas. Hacia la década de 1870, la ya mencionada Leona Saravia, continuando con la tradición, se los transfirió a su sobrina, María Isabel Ormaechea Saravia, por disposición testamental.

La posesión del referido patrimonio conllevaba la obligación de realizar la compostura y adorno del templo, de vestir y engalanar la imagen de la Virgen en torno a la cual se había conformado la hermandad y de contribuir a la solemnidad de su fiesta que se llevaba a cabo en la Iglesia Catedral. Para satisfacer estos objetivos, las referidas devotas invertían sus propios recursos, complementándolos con los ingresos que generaba el pago de los intereses del principal de \$200 bolivianos pertenecientes a la cofradía que ellas mismas tenían en su poder.⁹⁰³ Los aportes pecuniarios iniciales de

⁹⁰¹ Di Stefano, 2009, p. 293.

⁹⁰² Vitry, 2000, p. 185.

⁹⁰³ AAS, Testamento de Leona Saravia, Salta, 23-03-1874, Carpeta Asociaciones.

este grupo de mujeres le permitieron al presbítero Toledo, también, embellecer el altar dedicado a la Virgen del Rosario y reponer su vidriera y pintura.⁹⁰⁴

El estudio de la cofradía del Rosario nos permite también aproximarnos a algunas de las características del culto público a la que ésta se consagró; un culto que fue gozando de mayor esplendor conforme se consolidó la hermandad en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Cabe destacar, primeramente, que tal advocación gozó del patrocinio de la Santa Sede. De hecho fue una de las que mayores impulsos recibió de parte de León XIII, también llamado el “Papa del Rosario” por el énfasis que puso en su difusión, en la práctica de su rezo (de forma individual y/o pública), en la conformación de asociaciones seculares a ella dedicada y la concesión de numerosas gracias e indulgencias para sus devotos.⁹⁰⁵

En la diócesis de Salta, Buenaventura Rizo Patrón, primero, y Pablo Padilla y Bárcena, después, fueron los encargados de concretar los designios de León XIII, transmitiendo a la feligresía local los principios que debían regir las prácticas vinculadas a esta devoción. Se impuso así, por ejemplo, la obligación de rezar el rosario todos los días comprendidos entre el primero de octubre y el dos de noviembre, de forma individual o grupal, en todos los templos, capillas u oratorios dedicados a la Virgen. El clero debía, según las indicaciones de los referidos obispos, guiar este ejercicio espiritual, además de celebrar una misa, siempre que fuera posible, y conceder a los fieles las correspondientes indulgencias.⁹⁰⁶ Todo ello en el marco del proceso de secularización puesto en marcha en el transcurso del siglo XIX. Y es que la devoción de la Virgen adquirió, por esta misma razón, mayor relevancia constituyéndose en una suerte de antídoto a la impiedad que, según la iglesia, arreciaba por entonces, una respuesta (en complemento con la exaltación de los grandes misterios del cristianismo tales como la reencarnación, la redención y la eucaristía) a la herejía y al avance del liberalismo.⁹⁰⁷

En este sentido, la cofradía del Rosario desempeñó un papel clave, encargándose de costear los gastos de la función de la virgen que, desde la iglesia catedral ubicada en el centro de la ciudad, se proyectaba en procesión por el espacio urbano. En esta jornada el clero al frente de la hermandad concentró el grueso de los recursos cofradieros en el pago de las misas y todo lo que pudiera contribuir a su solemnidad. Entre ello, el

⁹⁰⁴ AAS, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1899, Carpeta Asociaciones.

⁹⁰⁵ Labarga, 2003.

⁹⁰⁶ AAS, Carta Pastoral de Buenaventura Rizo Patrón, Salta, 1883, Carpeta Obispos.

⁹⁰⁷ Requena, 2002.

servicio de diáconos, acólitos, sacristanes y monaguillos que representaban, junto con las misas, los mayores desembolsos de dinero. Le seguían los costos de los sermones pronunciados por diversos clérigos durante la novena de la Virgen y el mismo día de su festividad, y la música que acompañaba la jornada de la mano de Santos Juárez, cantor y organista, o del coro de niñas de escuelas públicas acompañadas por la banda de música de la ciudad. Otro ítem, ya de menor valor, lo constituía la cera del alumbrado y los ramos de flores artificiales para el adorno del templo; por último, los vinos y cervezas para el convite del clero y los músicos.⁹⁰⁸

Los detalles expuestos revelan que, tal como ocurría con la cofradía del Santísimo Sacramento, las misas constituían para la hermandad del Rosario su principal gasto, elemento central para una iglesia que pretendía concentrar la autoridad dogmática y uniformar las prácticas devotas y piadosas.⁹⁰⁹

Cabe destacar, además, la fuerte presencia de los sermones que, tal como se observa para otras cofradías y hermandades, se combinaban con numerosas conferencias, pláticas y panegíricos mediante las cuales el clero podía ejercitarse en la predicación y enseñanza de la doctrina católica,⁹¹⁰ acercándola a su feligresía.

Por último debemos señalar, nuevamente, la promoción de una piedad sencilla y emotiva⁹¹¹ que, en correspondencia con el mensaje evangélico de los obispos, buscaba avivar la vida espiritual de la feligresía.⁹¹² Una piedad que combinaba la espiritualidad, la devoción, la culpa, la carrera por la salvación de las almas con la participación pública militante. Y fue esta última práctica, sobre todo, la que debía constituirse en expresión contundente de una fe vivida, de una experiencia y compromiso emocional para con el catolicismo ante “la herejía y la impiedad del mundo moderno”. Para ello los adornos, los ramos de flores, los cirios encendidos y los vestidos de las imágenes, es decir, adminículos exteriores que debían dar cuenta de una ferviente fe interna

Las composturas del templo, de los altares, del sacramento y de la hermosa Rosa de Viterbo eran espléndidas. Las virtuosas terceras habían satisfecho el humilde y sincero voto de devoción con una magnificencia extraordinaria. Las andas de la santa trabajadas exclusivamente por la señorita Jacoba Gómez, que desempeña en la orden un alto cargo, era un modelo de buen gusto. La riqueza de los adornos y el arte con que se combinaban llamaban la atención (...). Una preciosa iluminación

⁹⁰⁸ AAS, Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1899, Carpeta Asociaciones.

⁹⁰⁹ Requena, 2002, p. 63.

⁹¹⁰ Martínez, 2017, p. 8.

⁹¹¹ Di Stefano y Zanata, 2009, p. 293.

⁹¹² Louzao Villar, 2015.

chinezca engalanaba el bello frontis de San Francisco, en cuyo atrio, al compás de variadas piezas de música, se quemaban lindos fuegos de artificios⁹¹³

Así describía el periódico *La Reforma*, en septiembre de 1877, la función de Santa Rosa de Viterbo a la que se consagraban las mujeres de la Tercera Orden de San Francisco. Una jornada provista de elementos que bien podrían confundirse con los presentes en las fiestas religiosas de fines del periodo colonial; la música, las luces, los adornos de las andas de las imágenes y hasta los fuegos de artificios tan cuestionados por el pensamiento ilustrado dieciochesco.⁹¹⁴

Consideraciones finales

La segunda mitad del siglo XIX fue para las cofradías y hermandades religiosas un periodo de reorganización institucional en clave romana. El clero, guiado por un férreo defensor de las prerrogativas eclesiales, Buenaventura Rizo Patrón, se ocupó de ellas como hacía tiempo no lo hacía. Esta empresa, desplegada en un marco de inédita estabilidad para la iglesia local,⁹¹⁵ contempló diversos aspectos.

Primero. La fundación de nuevas asociaciones de este tipo y el intento de recuperación y fortalecimiento de las ya existentes, castigadas duramente durante el periodo precedente por la desafiliación de algunos grupos sociales y por la escasez de recursos. En este punto cabe destacar que las cofradías y hermandades más florecientes fueron aquellas consagradas a las advocaciones promovidas desde la Santa Sede. Las devociones marianas y el culto eucarístico experimentaron un notable crecimiento producto no sólo del apoyo institucional que recibieron, sino también del compromiso de una feligresía, cada vez más marcadamente femenina, que se preocupó por robustecer tales asociaciones y de dotarlas, de forma constante, de los necesarios aportes pecuniarios para su mayor lucimiento.

Segundo. La mayor institucionalidad de la que se beneficiaron algunas de estas asociaciones a partir; del reconocimiento de un mayor estatus que se expresó en la concesión del título de archicofradías; de su filiación y vinculación formal a congregaciones romanas a fin de dotarlas de mayores gracias e indulgencias; y del reemplazo de sus antiguos estatutos, legados coloniales, por nuevas constituciones.

⁹¹³ ABHS, “Crónica La Función de Santa Rosa de Viterbo”, Diario *La Reforma*, 08-09-1877.

⁹¹⁴ Carbajal López, 2012.

⁹¹⁵ Martínez, 2017, p. 5.

Todo ello operó en favor de un proceso de clericalización de las cofradías y hermandades, es decir de una mayor sujeción a las autoridades eclesiásticas locales, a los capellanes, al cabildo eclesiástico y, a través de ellos, al obispo de la diócesis. Sujeción que se produjo en detrimento de la injerencia que en estas asociaciones supieron tener, durante el periodo colonial y buena parte del siglo XIX, las autoridades civiles de la ciudad. En este sentido podemos pensar que tal fenómeno contribuyó a la progresiva diferenciación de ámbitos de legítima intervención entre ambos poderes, Estado e iglesia, proceso propio de la secularización moderna.⁹¹⁶

Tercero. Las cofradías decimonónicas se reconfiguraron en función de nuevos y modernos los lineamientos de gestión, administración y gobierno. Distaban mucho las constituciones cofradieras coloniales de las que se redactaron a mediados del siglo XIX y los decenios siguientes. Las diferencias son notorias, en las formas y los contenidos pues los nuevos estatutos se caracterizaron por la proyección de una creciente burocratización de los cuadros directivos y de una rígida jerarquía que concentraba las principales funciones de mando en manos del clero local. Factores que se complementaron con una nueva racionalidad administrativa que sujetaba los gastos a los recursos disponibles, previendo el ahorro y preservación de estos.

Cuarto. Las nuevas cofradías hicieron hincapié en el culto público como un instrumento de lucha ante la impiedad moderna. El avance del liberalismo y de su “pernicioso influjo” ameritaba, según Rizo Patrón, una firme postura de las filas laicales, un férreo compromiso con una iglesia que se percibía asediada y que, por ello mismo, no admitía panfilismos de ningún tipo. El culto público constituyó entonces una de las diversas instancias a través de las cuales los devotos debieron expresar su fe, autoproclamarse como católicos y reconocerse entre sí, diferenciándose de “los indiferentes”.

Además de la fiesta propiamente dicha, colmada de adornos “churriguerescos, de lujo oriental”,⁹¹⁷ las cofradas costeaban los sermones, panegíricos y conferencias que el clero ofrecía a fin de enseñarles la doctrina católica, ejercitándose en simultáneo, en los ejercicios que el obispo Buenaventura les había impuesto como parte de su formación y disciplinamiento.⁹¹⁸

⁹¹⁶ Di Stefano, 2011, p. 8.

⁹¹⁷ ABHS, “Día del corpus en Salta. Impresiones de viaje”, *La Reforma*, 11-06-1877.

⁹¹⁸ Martínez, 2017, p. 8.

Lo expuesto hasta aquí nos permite destacar el proceso de reconfiguración que experimentaron las asociaciones laicales consagradas al culto católico de la mano de las autoridades eclesiásticas. Nos permite también, sin embargo, t sopesar la participación del laicado decimonónico en la conformación de la iglesia moderna, de las mujeres principalmente, un interlocutor dispuesto a escuchar el mensaje de asedio transmitido por las autoridades eclesiásticas, y ya preparado para hacer frente, en el primer lustro de la década de 1880, a la coyuntura conflictiva auspiciada por las nuevas medidas laicas implementadas por el Estado Nacional.

Las líneas expuestas nos han permitido también reflexionar acerca de la relación entre mujeres y religión en la segunda mitad del siglo XIX, una relación que, según la percepción de aquel entonces, se percibía natural

Mi abuela era una beata y tenía arraigadísimos hábitos religiosos. Era terciaria franciscana y yo la veía ponerse todos los días sobre las enaguas el cordón de San Francisco. Sobre su heladera había una pila con agua bendita, de su cama colgaban relicarios de Tierra Santa, sobre la cómoda una urna con santos y muchos libros religiosos, rosarios, escapularios, velas benditas, cédulas de Santa Teresa, en fin, tenía a su alrededor todo lo que el catolicismo pone a mano de los devotos, y formaban parte de su vida⁹¹⁹

Así describía Carmen Rosa San Miguel Aranda (una de las mujeres más prósperas de la elite salteña) a su abuela, Vicenta Arias Cornejo de Aranda. Sostenía, además, que ésta tejía cabelleras para la Virgen, hacía hostias y ornamentos, un saber que, de la mano de su madre, supo aprender desde niña para atender el oratorio de la finca en que vivió. Según señalaba Carmen, su abuela, en esa misma unidad productiva, se encargaba de educar a las “chinitas” analfabetas, de enseñarles el catecismo y las máximas evangélicas. Una labor que le correspondía por su posición social.⁹²⁰ Más allá de los límites de su finca, Vicenta llevaba a cabo su labor pastoral como socia de la Tercera Orden de San Francisco y de la Sociedad de Beneficencia.

En este sentido, sostenemos, operó una transferencia de atribuciones desde el recinto doméstico al seno de las asociaciones religiosas culturales y de las asociaciones benéficas. Y desde las primeras, como las cofradías, hasta el espacio urbano, las calles de la ciudad; desde las segundas, como la Sociedad de Beneficencia, a los

⁹¹⁹ San Miguel Aranda, 1999, p. 21.

⁹²⁰ San Miguel Aranda, 1999, p. 21.

establecimientos públicos de regeneración moral. El cuidado de las imágenes sagradas y de “los otros”, de la denominada “humanidad doliente”, no eran labores nuevas, entonces, para las damas de la elite. Nuevo era, si, su protagonismo público y nuevo también el contexto sociocultural en el que éste se expresó.

Los esquemas de percepción de género que se fraguaron en el transcurso del siglo XIX gravitaron en los modernos proyectos de institucionalización puestos en marcha. Por un lado, en la construcción del Estado (provincial), proyecto que hizo de la mujer un especial agente moral con funciones de policía, es decir, de control sobre la población. La Sociedad de Beneficencia fue la institución por medio de la cual se produjo dicha incorporación, asociación reservada por excelencia al “bello sexo” e impulsada oficialmente por el ideal de la mujer/madre de los ciudadanos de la naciente nación y benefactora/disciplinadora de los menesterosos, de los pobres de recursos materiales y morales. Por otro lado, en la construcción de una Iglesia que halló en las mujeres de la ciudad al componente de su laicado moderno más comprometido con la celebración del culto público, su sostenimiento y esplendor. Las cofradías religiosas se abocaron específicamente a tal fin, tanto más importante por cuanto las expresiones públicas de fe devinieron en una de las más firmes manifestaciones del compromiso de la comunidad con una Iglesia que por entonces se sentía amenazada por la denunciada indiferencia de los hombres, la difusión de los principios liberales y el avance de un Estado que, si bien hizo del catolicismo su religión oficial, en su mismo proceso de constitución propició la reformulación de sus relaciones con el poder espiritual, en ocasiones de forma armónica, en otras, tensiones y conflictos mediante.

En este escenario las asociaciones religiosas pueden concebirse como espacios institucionales que canalizaron el aducido exacerbado sentimiento religioso femenino, es decir, regularon y modelaron una religiosidad activa, actuante, que vinculaba, de forma estrecha, culto y beneficencia. Se trató además de asociaciones de carácter moderno, renovado; corporaciones diferentes de las de origen colonial e incluso de aquellas del temprano siglo XIX.

El proceso de definición de las nuevas labores públicas femeninas requirió de la difusión de un nuevo cúmulo de imágenes y representaciones. Y fue la prensa uno de los principales canales de expresión de éstas. Desde las páginas de los periódicos locales se insistió en los dotes de las damas decentes, en sus obligaciones morales para con los referentes sagrados del catolicismo y para con quienes se concibieron como objetos de su caridad cristiana. La incipiente opinión pública reafirmaba así un orden signado por

la división sexual del trabajo social. Y al tiempo que lo hacía, sancionaba a quienes osaban transgredirlo, a quienes, por ejemplo, pecaban por su exceso de religiosidad, mujeres fanáticas e hipócritas que en nada contribuían al progreso y civilidad de la sociedad. La atención de la beneficencia y el culto no debían de interferir entonces con su principal deber; el cuidado de los suyos, de su familia, desde el mismo hogar. Cuando las mujeres se olvidaban de ello, rápidamente se activaban sanciones, domésticas y públicas.

Cabe por último agregar algunas consideraciones acerca de la secularización moderna. Primeramente debemos señalar que la modernidad, como un orden caracterizado, entre otros factores, por el primado acordado de la racionalidad, la afirmación de la autonomía del individuo y la conformación de ámbitos diferenciados y especializados en la sociedad,⁹²¹ no se enfrentó a la religión. Su relación, sumamente compleja y dinámica, no fue una relación de exclusión.⁹²² En segundo lugar, debemos remarcar que por secularización entendemos, por un lado, el tránsito de los regímenes de cristiandad a los de modernidad religiosa; por otro, el continuo proceso de relocalización y recomposición del hecho religioso en la referida modernidad.⁹²³

En este sentido, creemos que el fenómeno de la feminización del asociacionismo católico y el dinamismo del laicado femenino decimonónico pueden concebirse como productos de tales procesos. Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX fueron las mujeres las principales responsables de la solemnidad y realce del culto público; fueron ellas también las encargadas de restituirle al ejercicio de la beneficencia oficial, promovida por el naciente Estado provincial, su fundamento más religioso.

La aducida indiferencia de los hombres, por otra parte, que en el campo asociativo católico se tradujo en una disminución de la participación masculina, puede concebirse también como uno de los efectos de la secularización moderna. En respuesta a este fenómeno las autoridades eclesiásticas locales se preocuparon por reforzar su relación con el componente femenino de su laicado y por imponerles mayores exigencias y compromisos para con sus referentes sagrados. Por ello también, el mismo clero se encargó de reproducir los esquemas de percepción de las diferencias y distinciones según los géneros; ensalzando y legitimando la exacerbada religiosidad de las mujeres a quienes les encomendó el proyecto de recristianización de la sociedad.

⁹²¹ Mallimaci, 2004, p. 20.

⁹²² Louzao Villar, 2008, p. 341.

⁹²³ Di Stefano, 2011, p. 4.

CAPÍTULO VII: ASOCIACIONISMO BENÉFICO

7.1 La Sociedad de Beneficencia de Salta Agentes, instituciones y mecanismos de disciplinamiento social

Introducción

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, el proyecto de construcción de un Estado Nacional en clave republicana les aguardó a las mujeres de elite un rol protagónico en el ejercicio de la beneficencia pública y la educación de los futuros ciudadanos. La iglesia, por su parte, inmersa también en un proceso de institucionalización y en el marco de un contexto que percibía adverso y secularizante, depositó en ellas las esperanzas de su empresa de recristianización social orientada a defender las prerrogativas sociales del catolicismo, reencauzar los pasos de aquellos extraviados por el ir/racionalismo y la impiedad moderna y consolidar el fundamento religioso/trascendental de las nuevas políticas sociales.

Así, como “madres republicanas”, “ángeles de la caridad” y miembros del laicado decimonónico, estas mujeres asumieron nuevas funciones políticas integradas en los programas de gobierno de los cuerpos y las almas. Funciones propiciatorias, a la vez, de novedosos canales de irrupción en el espacio público por medio de los cuales trascendieron las fronteras del hogar para proyectarse en los templos, hospitales, asilos y escuelas de primeras letras, donde debían poner en práctica las virtudes morales y los sentimientos religiosos que a las de su género y grupo se les confería.

En la ciudad de Salta esta proyección femenina se sustentó en un número creciente de asociaciones laicas con fines benéficos y religiosos, a través de las cuales sus miembros se configuraron como un colectivo cuyas facultades específicas se fueron definiendo en correspondencia a una nueva articulación relacional decimonónica entre autoridades políticas y eclesiásticas locales, y en el proceso mismo de la paulatina conformación de la beneficencia como un campo de poder.

Las nuevas atribuciones políticas, benéficas y religiosas de las mujeres de la elite local se fundamentaron en un modelo femenino que se definió por la exacerbación pública de sus funciones y virtudes maternas, por su capacidad intrínseca de cuidar de “los suyos” y a la “la humanidad doliente”, y por la atribución de un marcado sentimiento religioso que dotaba de sentido dicha labor.

Abonando tales representaciones, en el periodo comprendido de la segunda mitad del siglo XIX, las matronas de la ciudad fundaron numerosas asociaciones de carácter religioso a través de las cuales combinaron su consagración cultural con la civilizatoria misión encomendada al “bello sexo” de cuidar a los enfermos y desvalidos, regenerar moralmente a “vagos y malentretidos” y educar a los huérfanos.

En el primer apartado del presente capítulo nos proponemos reconstruir la experiencia asociativa de una de estas mujeres de elite local, Rosa Barrenechea de Ojeda, durante la segunda mitad del siglo XIX, a fin de caracterizar las actividades sociales, culturales y benéficas que desplegaron las mujeres como ella, desentrañar el entretejido institucional y asociativo en el que dichas labores se enmarcaron y analizar el uso de sus capitales relacionales en el cumplimiento de los objetivos planteados grupalmente.

Este abordaje, desde una perspectiva de género y de grupo, nos permitirá comprender la funcionalidad de las prácticas benéficas de las “mujeres decentes” respecto a los intereses sociales y económicos de su grupo de pertenencia, su rol como intermediarias entre los programas de gobierno elaborados por las autoridades civiles y eclesiásticas locales, y la particularidad de su intervención en el espacio público al margen de las instancias formales de delegación y representación.

Ya en un segundo apartado nos proponemos abordar el estudio del papel que desempeñó la Sociedad de Beneficencia en la conformación del primer Asilo de Mendigos y Casas de Corrección de Mujeres en Salta, en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX. Ello a fin de dar cuenta, por un lado, de algunas de las vicisitudes que se suscitaron en la configuración de la beneficencia moderna, en la definición de sus instituciones y mecanismos de control y disciplinamiento; por otro, de reconocer y diferenciar la labor de los agentes que intervinieron en este proceso. Nuevamente en la fundación y puesta en marcha del Asilo y Casa se hace presente la figura de Rosa Barrenechea, personaje central en una primera instancia de consolidación de la Sociedad de Beneficencia en el escenario local.

Para cumplir con nuestros objetivos trabajaremos principalmente con la documentación producida por las mujeres que conformaron la Sociedad de Beneficencia durante el periodo delimitado, intentando de esta manera aproximarnos a los sentidos que le imprimieron a sus actividades benéficas.

En lo que respecta específicamente a las fuentes referidas al Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de Mujeres debemos señalar que son éstas considerablemente

escasas y parcelarias. Quizás ello se deba, en parte, a que se trató precisamente de un proyecto trunco, un establecimiento que apenas alcanzó un lustro de vida en el espacio local. Sin embargo, y quizás por esta misma razón, el análisis propuesto resulte significativo, pues su fugaz existencia bien puede ilustrarnos sobre las dificultades que atravesaron los establecimientos de esta clase en el momento mismo en el que la beneficencia empezaba a definirse como tal.

Sobre las prácticas asociativas femeninas decimonónicas, existe ya una amplia producción académica de carácter nacional que hemos reseñado en Estado del Arte del segundo apartado de nuestra tesis. En líneas generales, estas investigaciones, particularmente prolíficas para el caso de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe y Tucumán, han subrayado las diferentes formas de inserción pública de las mujeres en espacios que, aun cuando vinculados al recinto doméstico y/o a sus roles tradicionales, auspiciaron nuevas instancias de participación ciudadana. Tales producciones han analizado también la naturaleza de los vínculos que desde allí fraguaron respecto a otros actores sociales y agentes institucionales; el fundamento ético de su accionar; y la compleja articulación que tales experiencias asociativas propiciaron entre la esfera pública y la privada.

Estas problemáticas, sin embargo, no han sido abordadas de manera sistemática para el espacio salteño. Solo algunos pocos trabajos las han contemplado, aunque, generalmente, más preocupados por el análisis de los modernos dispositivos de control y gobierno que por un específico interés por la sociabilidad femenina moderna y su relación con el proceso de conformación de una Iglesia moderna.⁹²⁴

Estado e Iglesia. Salta, segunda mitad del siglo XIX

En el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX el tratamiento de la pobreza, la mendicidad y la orfandad propició una nueva instancia de articulación entre las autoridades civiles y eclesiásticas locales en el marco de un moderno proceso de reconfiguración de sus relaciones institucionales.⁹²⁵ Amén de los conflictos que se suscitaron entre ambos poderes, la elite dirigente no prescindió de los servicios de los padres de la Iglesia. Por el contrario, en reconocimiento de su influjo sobre la población, les atribuyó nuevas obligaciones políticas y civilizatorias orientadas a interiorizar y apuntalar, en los ciudadanos de la naciente nación, el respeto por las modernas virtudes

⁹²⁴ Álvarez de Leguizamón, 2004, pp. 87-213.

⁹²⁵ Di Stefano y, Zanata, 2009.

cívicas y garantizar, a través de la pedagogía disciplinaria de los principios religiosos, la producción y reproducción del orden social.

El 20 de abril de 1855, el gobernador de la provincia, Rudecindo Alvarado, en una nota remitida al Provisor y Vicario Capítular de la Diócesis, Manuel Antonio Castellanos, bien definía las atribuciones del clero en la nueva etapa política que se inauguraba;

Los párrocos por la naturaleza de las funciones que le son propias, por la mayor ilustración de la que están dotados, por la respetabilidad que su carácter que les da, y hasta por la necesidad de asegurar el buen éxito de sus trabajos religiosos, son y han sido en toda sociedad bien arreglada, los mejores conductores y maestros del pueblo. A ello les incumbe en sus predicaciones descender de las explicaciones del evangelio a la explicación de la ley, de la de la moral religiosa a la de la moral social, de los deberes del cristiano a la de los ciudadanos ⁹²⁶

Tales consideraciones son representativas de los lineamientos institucionales que esbozaron los sucesivos gobiernos locales durante la segunda mitad del siglo XIX a fin de acordar una alianza con los agentes eclesiásticos que les garantizara el servicio de sus atributos y aptitudes en la consolidación de un orden social y político.

Para los agentes eclesiásticos, esta comprensión en el proyecto político republicano les valió la oportunidad de perpetuar su injerencia en la vida pública local, pues en cumplimiento de sus nuevas atribuciones políticas, aprovecharon estratégicamente los márgenes de acción conferidos para defender las prerrogativas de su dogma en los programas de gobierno, legitimar sus competencias en la definición de la beneficencia moderna y emprender (ya avanzado el siglo XIX y en correspondencia con los designios de la Santa Sede) su proyecto de recristianización social.

Las asociaciones femeninas con fines benéficos/religiosos que se constituyeron a partir de la década de 1860, y de forma más prolífica en los lustros siguientes, tomaron parte activa en este entramado relacional, vinculando las exigencias políticas de ambos poderes en proceso de institucionalización. A través de ellas, las mujeres de elite se proyectaron en el espacio público como “madres” de los desamparados. Operaba en simultáneo una traspolación de los mecanismos de control que perpetuaban las relaciones serviles fraguadas en el seno de sus hogares y unidades productivas a las más diversas instituciones tutelares que se encargaron de dirigir y administrar en el periodo.

⁹²⁶ ABHS, Copiadores de Gobierno, Correspondencia general, Salta, 1852-1855.

Desde el seno de estos establecimientos, hospitales, asilos, casas correccionales, escuelas de 1° letras, entre otros, se propusieron llevar adelante la empresa de moralización y disciplinamiento de los sectores populares por medio de un programa fundamentado en la instrucción religiosa y en una estricta pedagogía laboral.⁹²⁷ La legitimidad de los dispositivos de ortopedia social que se instrumentaron en el periodo descansó sobre el cúmulo de representaciones que la denominada “gente decente” como elite dirigente, instituyó e institucionalizó sobre los “otros sociales”. Los principios clasificatorios empleados en los censos provinciales realizados en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX nos ilustran algunas de las representaciones a partir de las cuales este grupo construyó su imagen sobre la sociedad local.

Según se desprendía del informe censal del año de 1865, el habitante de la provincia era “robusto, poco laborioso, de clase mestiza y bastante fea”, caracteres expuestos en franca oposición a los atributos -blancura, decencia y belleza- que definían a quienes se arrogaban el derecho de nominar y gobernar.⁹²⁸ Tales valoraciones negativas y estigmatizantes que recorrieron todo el periodo aquí analizado, adquirieron pública dimensión a través las páginas de los periódicos locales en las que las desventuras del “bajo pueblo” se expresaban como una amenaza cada vez más seria para la armonía del cuerpo social en su conjunto.

En su edición del 14 de febrero de 1895, el diario El Bien Público daba cuenta de una problemática urbana que involucraba a algunos de aquellos “indecentes” y que requería, según también manifestaba, de la intervención de los agentes del orden;

Las Chinitas. Con este nombre se distinguen a las muchachas pobres y muy a menudo desamparadas (...) que en estos últimos tiempos, lejos de buscar una ocupación honrada rehúyen en demasía al trabajo y se abandonan al vicio (...). Sería deseable que la policía vigile de cerca a las chinitas, y cuando no puedan dar razón de ejercer un oficio honrado, entregarlas a las familias a su vigilancia. Así como por la higiene, hay que velar también por la moral pública.

Fue también a partir de sus experiencias asociativas que las matronas salteñas asumieron un renovado compromiso con el culto religioso y su expresión pública. Avanzado el siglo XIX, apostolados y cofradías convirtieron al espacio urbano un escenario sagrado y natural de sus procesiones y comuniones. En un contexto que a los

⁹²⁷ Ciafardo, Eduardo, 1900, pp. 161-170; Moreno, José Luis, 2003, pp. 431-447.

⁹²⁸ ABHS, Registro Estadístico de la provincia de Salta. Con resumen del censo de la población. 1865.

ojos de las autoridades eclesiásticas se percibía adverso y amenazante, tales manifestaciones debieron constituir el testimonio firme de una fe vivida y sentida por un laicado militante como analizamos en el capítulo anterior.

La gestación de este moderno movimiento asociativo religiosos/benéfico, signado por un relevante componente de género, cobró impulso por la representación pública de una mujer definida por su religiosidad y su natural inclinación al cuidado de los desvalidos. Tanto para los agentes eclesiásticos como para los grupos dirigentes, fueron las mujeres de elite, en posesión de dichas virtudes, las principales responsables de ejecutar las diversas labores sociales comprendidas en sus respectivos programas de gobierno tendientes a educar/civilizar, moralizar/disciplinar, curar/salvar a aquella porción de la sociedad más expuesta a los peligros de los enfermedades corporales y espirituales. Religiosidad, caridad, obediencia, abnegación y sensibilidad definieron entonces la moral decimonónica de una mujer que debía contribuir tanto al progreso de la naciente Estado e Iglesia.

A través de los periódicos locales, las pastorales religiosas, los comunicados del gobierno civil y hasta en la propia literatura femenina se consagraban dichos atributos, al tiempo que se sancionaban sus opuestos expresados circunstancialmente en la exacerbación o desvirtuación de los mismos o, en el peor de los casos, en su desposesión. Tal como ya analizamos, para algunos miembros de la elite intelectual, la religiosidad femenina, sujeta al principio moderno de utilidad pública, debía traducirse en el “mejoramiento de las clases sociales, la protección del desvalido, la salubridad y el ornato” en oposición a una religiosidad ilegítima personificada en la beata o solterona cuyo credo se caracterizaba por el fanatismo, la intolerancia, la superstición, y la ignorancia, sin ningún tipo de trascendencia sobre el bien público.

Esta pretensión por determinar los componentes del modelo femenino fue propia también del clero que, a través de sus voces autorizadas, reescribió la historia de la mujer, distinguiendo un antes y un después en Cristo y su mensaje evangélico que la liberó del despotismo tiránico que el hombre ejercía sobre ella desde los tiempos más remotos. Liberada ya, y resarcida de la degradación que Eva le propició a su género, la mujer debía, previa instrucción, seguir los pasos de la virtud de María, madre de Dios, consolando al esposo y cuidando a sus hijos, cumpliendo de esta manera con la alta misión que la religión le había encomendado.⁹²⁹

⁹²⁹ BJAC, Reflexiones religiosas y sociales que en obsequio de la religión y la república Argentina hace Escolástico Zegada como ministro de aquella y ciudadano de esta, Salta, 1856.

Un estudio de caso, Rosa Barrenechea de Ojeda

El 21 de noviembre del año de 1864, la Sociedad de Beneficencia era restablecida en la ciudad de Salta por un nutrido grupo de mujeres a los fines de cumplir con “la misión encomendada al sexo femenino de promover el alivio de los desgraciados que sufren en el lecho del dolor y que necesitan el amparo de la caridad y la benevolencia”.⁹³⁰ La nueva asociación se propuso además “educar moral y religiosamente a las niñas huérfanas y desvalidas”.⁹³¹ Algunas de las mujeres que llevaron adelante dicha empresa eran también, por aquel entonces, quienes conformaban las cofradías religiosas Esclavitud del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario con asiento en la Iglesia catedral.

Las damas que impulsaron la fundación de la Sociedad de Beneficencia y que en el transcurso de las décadas siguientes se encargaron de promover nuevas instituciones de igual carácter, fueron principalmente las madres, esposas e hijas de las más importantes figuras del ámbito político y económico local; gobernadores, ministros, miembros de la Sala de Representantes y acaudalados comerciantes y propietarios de tierra. Rosa Barrenechea de Ojeda fue una de estas mujeres que por sus mandatos de grupo y género, y mediante las asociaciones que conformó, incursionó en el espacio público con nuevas funciones políticas.

Hija de Diego Barrenechea (natural de Potosí, Teniente Coronel de las milicias güemesianas y Gobernador de la Rioja entre 1817 y 1820)⁹³² y de Laurencia Brun, Rosa nació en la ciudad de Salta el año de 1825. Fue su madrina Rudecinda Saravia Tineo de Ormaechea, hija del hacendado y también militar Pedro José Saravia Arias Velázquez, miembro de una de las principales familias beneméritas salteñas y gobernador delegado de la provincia en el año de 1827. Los auspiciosos vínculos que se formalizaron en su bautismo y el prestigio que le confirió los servicios que su padre había prestado a la causa de la independencia⁹³³ se reforzaron, avanzado el tiempo, por su enlace matrimonial, en el año de 1844, con Atanasio Ojeda, quien a pesar de no pertenecer a una de las familias más conspicuas, había logrado encumbrarse económicamente por el éxito de sus operaciones comerciales integradas en la red mercantil desplegada por la

⁹³⁰ AAS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864, Carpeta Asociaciones.

⁹³¹ AAS. Comunicación remitida por la presidenta de la asociación, Azucena Alemán de Ortiz, al obispo de la Diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, Salta, 1864, Carpeta Asociaciones.

⁹³² Vitry, 2000, p.42

⁹³³ ABHS, Concesión de poder al Dr. Eugenio Caballero. Solicitud de pago al Gobierno Nacional de los sueldos adeudados a su padre por sus servicios militares prestados en la guerra de la independencia. Salta, 1880, Fondo Protocolos Notariales, Escribano Pelayo Villalba. Fs. 63.

casa Comercial de los Tezanos Pinto que vinculaba Salta, Valparaíso, Sucre, La Paz y Potosí.⁹³⁴

Como otros miembros de la elite, el matrimonio con sus hijos se instaló en una morada urbana situada en las inmediaciones de la plaza principal, en la parte sur del edificio del viejo cabildo de la ciudad, en cuya construcción se hallaban invertidos casi la totalidad de los \$22.211 (moneda boliviana) de capital líquido que Rosa había heredado de su padre.⁹³⁵ Si bien Atanasio no tuvo una destacada participación política en el escenario local,⁹³⁶ su pertenencia al grupo de los notables, amén de su prosperidad económica, se reforzó por los vínculos sociales que formalizó a través de la elección de los padrinos de bautismo de sus hijos⁹³⁷ y por su participación en los espacios de sociabilidad de mayor prestigio, como el Club 20 de Febrero del cual fue socio fundador.⁹³⁸

Por la naturaleza de su oficio, Atanasio debió ausentarse en reiteradas oportunidades de la ciudad, quedando su cónyuge al frente de los negocios.⁹³⁹ Estos márgenes de gestión patrimonial de los que Rosa gozaba entonces, se ampliaron de forma considerable tras la muerte de aquel en el año de 1865. A partir de este momento será la principal responsable de la reproducción de sus bienes materiales y simbólicos. En esta labor, y al igual que algunas otras mujeres de la elite local, invirtió parte de sus recursos en operaciones crediticias, alcanzando su capital circulante un importe superior a los \$15.000 (moneda boliviana) en el año de 1877.⁹⁴⁰ Si bien dicha cifra no representó una prolífica actividad financiera, ni la especialización de Rosa como acreedora, estas transacciones le permitieron reforzar los lazos que la ligaban a otros miembros de su

⁹³⁴ Conti, 2003, pp. 59-73. De acuerdo a la regulación de patentes realizada en la ciudad de Salta en año de 1864, Anastasio Ojeda era además propietario de una de las 22 tiendas comerciales más importantes de la ciudad. ABHS, Fondo de Gobierno, Caja 273. Carpeta 1, Mayo de 1864. *Regulación del ramo de patentes correspondientes al trimestre que principia el 1° de Mayo de 1864*, fs. 9. Propietarios de Tiendas de Primera Clase en el curato Rectoral.

⁹³⁵ ABHS, Fondo Protocolos Notariales, 1856, Escribano Manuel Quijano, Fs. 108-109.

⁹³⁶ Su desempeño público solo contempló una incursión en la Legislatura provincial en el año de 1864 en representación del departamento de Orán y la conformación, en ese mismo año, de la comisión designada, por el Gobernador Cleto Aguirre, para reparar el Departamento de Hacienda de la Provincia. (Quintian, 2012, p. 173).

⁹³⁷ Mariano Cornejo, uno de las más importantes propietarios de tierras de la provincia, y su esposa Presentación Latorre, hija Pablo Latorre, gobernador de Salta en el primer lustro del decenio de 1830, fueron los padrinos de bautismo de Rosa del Pilar Ojeda, una de las hijas del matrimonio Ojeda-Barrenechea (Vitry, 2000, p. 183).

⁹³⁸ Corbacho, 1976, p. 24.

⁹³⁹ ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Salta, 1861, Escribano Mariano Zorreguieta. Fs. 344.

⁹⁴⁰ ABHS, Fondo de Protocolos Notariales.

grupo social.⁹⁴¹ Fue también su estado de viudez, en parte, lo que le permitió, durante el periodo comprendido entre 1865 y 1886, asumir diversos oficios directivos y administrativos, con independencia de la tutela masculina, en cada una de las asociaciones que conformó.⁹⁴²

Prácticas caritativas/benéficas

El restablecimiento de la Sociedad de Beneficencia en el año de 1864 fue uno de los hitos centrales del nuevo contrato social republicano propuesto por las elites dirigentes a fin de dar respuesta a las “enfermedades físicas y espirituales” de los sectores populares. Como entidad tutelar que durante la segunda mitad del siglo XIX asumió la dirección y administración de los establecimientos sociales promovidos por el gobierno provincial (Hospital del Señor del Milagro, Asilo de Mendigos y Casa de Corrección, Casa del Buen Pastor, y las Escuela de 1º letras de La Merced y San Francisco), su labor benéfica se desplegó bajo la constante supervisión del Consejo Central Municipal y en estrecha vinculación al Consejo de Higiene y al Departamento de Policía de la ciudad.

Fue por ello que la elección de la presidenta de la asociación no fue una cuestión menor durante el periodo.⁹⁴³ Elegida de entre las socias por mayoría de votos, el cargo fue desempeñado generalmente por las mujeres de mayor capital social,⁹⁴⁴ quienes

⁹⁴¹ En la lista de los deudores de Rosa Barrenechea se destacan los nombres de algunas mujeres que también conformaron la Sociedad de Beneficencia a partir del año de 1864. Entre ellas; Pastora Wilde, esposa del diputado federal Isidoro López y Lea Plaza, representante del departamento de la Viña en la Legislatura de 1864 y ministro de gobierno de Sixto Ovejero en el año de 1866; y Antonina Alvarado de Moyano, propietaria e hija del General Rudecindo Alvarado, héroe de la independencia, Ministro de Guerra de la Confederación (1854) y gobernador de la provincia de Salta entre 1855 y 1856.

⁹⁴² Además de formar parte de la Sociedad de Beneficencia, Rosa Barrenechea integró las filas de diversas asociaciones religiosas durante el periodo de la segunda mitad del siglo XIX, asumiendo en cada una de ellas diversas responsabilidades; directora de la Asociación Jubileo Pio IX, alumbrante de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento y promotora de las primeras conferencias vicentinas de la ciudad en el segundo lustro del decenio de 1870.

⁹⁴³ Los cargos de presidenta, vice presidenta, tesorera y secretaria de la asociación eran elegidos por las socias y duraban en sus funciones seis meses. El reglamento de la Sociedad de Beneficencia redactado en el año de 1864 establecía además la obligatoriedad de las deliberaciones relacionadas a su accionar benéfico/asistencial. Las sesiones eran presididas por la presidenta, y las decisiones y propuestas aceptadas o rechazadas por simple mayoría de votos. Las matronas de la entidad podían indicar las mejoras y medidas que creyeran conveniente, haciendo uso de la palabra previa solicitud. AAS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia, 1864.

⁹⁴⁴ Junto a Rosa Barrenechea, Azucena Alemán y Francisca Uriburu fueron las mujeres que mayor número de veces desempeñaron el cargo de presidenta de la asociación en el periodo comprendido entre 1864 y 1900. Azucena Alemán, fue de las más grandes propietarias de la ciudad, esposa de Francisco de Paula Ortiz, acaudalado empresario minero, y madre de Francisco Ortiz, ministro de gobierno en dos oportunidades (1864-1866; 1866-1867); y Francisca Uriburu, hija de Juan Nepomuceno Uriburu Hoyos,

debían representar a la entidad ante las autoridades civiles y eclesiásticas locales; convenir con la Municipalidad sus formas de intervención en las instituciones tutelares; promocionar y dirigir nuevos proyectos benéficos; y velar por el progreso general de la asociación.

El cúmulo de estas responsabilidades representó una carga demasiado agobiante para algunas de las damas benefactoras que rechazaron, en reiteradas oportunidades, su nombramiento aduciendo incapacidad, carencias de vinculaciones ventajosas, falta de autorización conyugal y malas relaciones con el gobierno y la policía. Las renunciaciones a los cargos directivos de la asociación fue una constante en el periodo comprendido entre 1864 y 1895. En ocasiones, incluso, la elección de presidenta debió repetirse varias oportunidades por la dimisión de las candidatas elegidas. Así sucedió, por ejemplo, el 8 de noviembre de 1867 cuando Azucena Alemán de Ortiz, Jacoba Beeche, Dolores Ceballos y Rudecinda Saravia se negaron, de forma sucesiva, a aceptar el cargo.⁹⁴⁵

Como presidenta de la Sociedad de Beneficencia y en correspondencia con sus objetivos fundacionales, una de las principales preocupaciones de Rosa Barrenechea fue la educación de las niñas huérfanas y pobres. Secundada por Benigna Saravia -su secretaria con quien además estaba vinculada familiarmente- en la sesión de la asociación celebrada del 18 de agosto de 1867 definió el programa de enseñanza de un nuevo establecimiento industrial donde la niñez desamparada pudiera formarse en los “trabajos domésticos con preferencia a la educación literaria”,⁹⁴⁶

Las ramas de la enseñanza serán. 1º Lectura y escritura, doctrina cristiana y religión. 2º Los de enseñanza industrial costuras de todas las clases, deshilados, bordado blanco en canavá de mareas y de relieve, en raso, terciopelo, con merino y seda; tejidos de malla, croché, hacer medias, gorros, bufandas, alfombras, frazadas, cigarros de papel y de hoja, planchar, amasar, cocinar, hacer velas de papel y de jabón⁹⁴⁷

Para Rosa, la fundación de este establecimiento como una obra de beneficencia resultaba incluso de mayor utilidad pública que el mismo Hospital de la ciudad al que la asociación había dedicado, desde sus primeros años de vida, la mayor parte de sus esfuerzos, pues si éste tenía por objeto

governador de la provincia entre 1862 y 1864, y prima de Evaristo Uriburu, presidente de la Nación Argentina entre 1895 y 1898.

⁹⁴⁵ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882.

⁹⁴⁶ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 09-04-1867.

⁹⁴⁷ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia. Salta, 1864-1882.

curar los males del cuerpo y aun los del espíritu de la humanidad desvalida, aquel ofrecía un antídoto a las dolencias, evitándolas, por medio de la instrucción laboral de las niñas huérfanas que sucumbían ante las enfermedades morales más por necesidad que por corrupción de corazón⁹⁴⁸

Se apuntalaba de esta manera uno de los principales objetivos de la asociación; la prevención. Al tiempo que Rosa llevaba adelante este proyecto se propuso también formalizar las atribuciones correspondientes a la Sociedad de Beneficencia en la administración de dos escuelas públicas de niñas de la ciudad, la Merced y San Francisco. Las mismas, confiadas a la inspección de la entidad benefactora en el año de 1865 por el gobierno provincial y dependientes de los aportes de la caridad pública, se habían cerrado en octubre de 1866 por la falta de recursos indispensables para su adelanto. Restituidas en 1867 y puestas bajo jurisdicción municipal, le correspondió a Rosa, como presidenta de la asociación, emprender las gestiones tendientes a fijar con el presidente de dicho órgano, Benedicto Fresco⁹⁴⁹ la distribución de prerrogativas sobre las mismas.⁹⁵⁰

En estas escuelas de primeras letras, la instrucción religiosa constituyó el principal dispositivo de moralización y disciplinamiento de los pupilos. A través de la enseñanza del catecismo impartido por un cura párroco y de la estricta disciplina ética, que de modo ejemplar debían observar preceptoras, celadoras y maestras, se procuraba formar el carácter de las niñas de acuerdo a las máximas evangélicas.⁹⁵¹

Esta empresa moralizante se valió también de un particular sistema de recompensas simbólicas por el cual se condecoraba públicamente el ejercicio de determinadas virtudes. En el templo de la iglesia de San Francisco, anualmente, ante la presencia de las autoridades urbanas y de los vecinos de la ciudad, las damas benefactoras distinguían a los alumnos más sobresalientes con premios de diversa índole a manera de incentivo “para que continúen y mejoren su conducta”,⁹⁵² tal como analizamos ya en el Capítulo IV.

En su misión de instruir moral y laboralmente a las desvalidas del “bello sexo”, la Sociedad de Beneficencia se vinculó también con el Departamento de Policía. En la

⁹⁴⁸ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 18-08-1867.

⁹⁴⁹ Benedicto Fresco era primo Atanasio Ojeda, esposo este último de Rosa Barrenechea.

⁹⁵⁰ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 09-07-1867.

⁹⁵¹ AAS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia para el régimen de las escuelas de la ciudad, Salta, 1865, Carpeta Asociaciones.

⁹⁵² AAS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia para el régimen de las escuelas de la ciudad, Salta, 1865, Carpeta Asociaciones.

sesión de 27 de junio del año de 1873, las damas benefactoras, presididas por Rosa Barrenechea, escucharon y aceptaron unánimemente la propuesta de José Manuel Fernández, Intendente de dicha repartición, les hizo de “recoger a todas las muchachas pequeñas a quienes las madres lejos de dar una educación moral y religiosa, las tiene desde muy temprano destinadas a perder la pureza y candor de la infancia con sus malas doctrinas”.

Según el proyecto del referido Fernández, una vez recogidas y detenidas por los oficiales de policía, las “chinitas” serían colocadas y distribuidas en las casas donde quisieran tomarlas a su servicio con la condición de darles aquella educación y enseñanza adecuada a su clase.⁹⁵³ Por medio de este acuerdo se institucionalizaba el hogar de las elites como unidad tutelar y se legitimaban, por el ejercicio de la beneficencia y su fundamento ético, las relaciones sociales de servidumbre y sujeción que tenían lugar en el recinto doméstico.⁹⁵⁴

Cabe destacar que esta no era la primera vez que el mencionado Fernández asistía a una reunión de socias y ofrecía su apoyo institucional. Apenas algunos días atrás, en ocasión de la sesión celebrada con el fin de discutir el establecimiento de un Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de Mujeres que el gobierno provincial pretendía encomendar a la asociación, el Intendente de Policía instaba a las damas benefactoras a aceptar las nuevas responsabilidades conferidas, comprometiendo la colaboración de sus empleados y su mediación ante las autoridades municipales para llevar adelante el proyecto.⁹⁵⁵

Debemos señalar que los vínculos entre Rosa Barrenechea y Fernández trascendían además el ámbito de la cooperación institucional, pues éste desde 1870 y hasta principios de 1880, se había constituido en deudor de aquella por un capital de \$3.000 (moneda boliviana).⁹⁵⁶ Tales prestaciones pueden comprenderse entonces, por un lado, inscriptas en una trama interinstitucional de poder articulada por las elites

⁹⁵³ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 27-06-1873.

⁹⁵⁴ Álvarez de Leguizamón, 2004; Mata de López, 2010, pp. 224-226. Como mujeres notables, quienes aceptaron de forma unánime la medida propuesta fueron también aquellas en cuyas casas las labores domésticas se hallaba a cargo de las denominadas “chinitas, muchachas pobres y a menudo desamparadas del bajo pueblo”. Entre ellas Josefa Chavarría, esposa de Manuel Solá, gobernador de la provincia en dos oportunidades (1838-1840; 1859-1860) que de acuerdo al censo provincial de 1865 contaba con el servicio domestico de cinco sirvientes, cuatro de ellas mulatas y analfabetas (Quintian Pablo, 2012, p. 234).

⁹⁵⁵ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 18-06-73.

⁹⁵⁶ ABHS, Fondo Protocolos Notariales, Salta, 1870, Escribano José Carlos Córdoba, Fs. 85-86.

dirigentes para el gobierno y control de “los otros”; por otro, en un plano interpersonal, como parte de un sistema de reciprocidades complementario de aquella.

Otro espacio de tutela destinado al control de los “cuerpos y espíritus enfermos”, fue el Hospital del Señor del Milagro. Fundado en el año de 1848 como institución de caridad, fue administrado por la Sociedad de Beneficencia desde 1864 hasta la primera mitad del siglo XX. La entidad era la encargada de nombrar mensualmente una comisión compuesta por seis socias con la tarea de atender, junto al personal de servicio, a los enfermos; y elaborar informes sobre el número de internos, necesidades más urgentes y recursos disponibles.⁹⁵⁷ Para algunas damas benefactoras, estas obligaciones se revelaron excesivas, por lo que bien pronto, ya en el año de 1866, resolvieron delegarlas en una empleada que en representación suya atendiese la moral, arreglo y economía interna del establecimiento, reservándose para sí tan solo las tareas de inspección.⁹⁵⁸

El sostenimiento del nosocomio dependió, durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, de las siempre insuficientes subvenciones del erario público, donaciones particulares, limosnas públicas y los recursos que la Sociedad gestionaba por medio de diversas actividades caritativas. Durante la década de 1870, Rosa Barrenechea, no sólo como autoridad de la Sociedad de Beneficencia, sino también como promotora de la Conferencia de San Vicente de Paul,⁹⁵⁹ auspició, muchas veces en su propia casa, bailes, tertulias, rifas y suscripciones de caridad a fin de recolectar fondos para la atención de los enfermos. Estos eventos se publicaban en los periódicos locales para que la “gente decente” del vecindario contribuyera con las obras benéficas que las damas llevaban adelante;

El viernes 25 de mayo tendrá lugar en la casa de la señora Rosa B. de Ojeda la segunda tertulia a beneficio del hospital. Estas tertulias tan baratas para los suscriptores tienen un doble motivo de importancia. La sociedad se reúne para pasar unos momentos agradables y del contento de esta porción feliz de la humanidad, el pobre y el desvalido enfermo obtiene el descanso y los consuelos que le prodigan en el hospital⁹⁶⁰

⁹⁵⁷ AAS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864, Carpeta Asociaciones.

⁹⁵⁸ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 11-03-1866.

⁹⁵⁹ Las conferencias vicentinas de San Vicente de Paul se establecieron en la ciudad de Salta ya desde la década de 1870 promovidas por las mujeres de la elite local que para aquel entonces conformaban la Sociedad de Beneficencia.

⁹⁶⁰ ABHS, *La Reforma*, 07-11-1877.

Mediante esta modalidad de recolección de recursos, las matronas vincularon su labor caritativa con los placeres mundanos de la elite a la que pertenecían. Los bailes y tertulias a beneficio del hospital, constituyeron espacios de encuentros y sociabilidad donde los notables locales estrechaban sus vínculos y ponía en juego la reproducción de su estatus y los intereses de su política matrimonial;⁹⁶¹ momentos rituales en los que sacralizaban el orden social, legitimaban su lugar en el mismo y le imprimían un sentido benéfico al producto de sus momentos de ocio y divertimento.

En estos eventos las mujeres desempeñaban un papel crucial, pues en un escenario distinto al que asistía como “ángel de caridad” -aunque sin dejar de cumplir con su rol humanitario- debía satisfacer, “con su vestido, el timbre de su voz, su andar, su sonrisa y el ritmo de su persona”⁹⁶² las exigencias del público masculino presente y las expectativas de los cronistas que más tarde describirían con detalle su gracia y estética.⁹⁶³

Asimismo estos espacios instituyeron umbrales que auspiciaron el ingreso de los recursos monetarios de la elite en la esfera de la beneficencia -signada aun por la lógica de una economía de salvación- transmutando su carácter financiero y/o mercantil por uno benéfico cuya inversión debía garantizarles, verticalmente, la reciprocidad de su virtud y, trascendentalmente, la bendición de nuevas gracias e indulgencias.

Las características de estas prácticas nos invitan a profundizar la reflexión sobre de la naturaleza de la participación de las mujeres de elite en la gestión y producción de bienes benéficos. Retomaremos para ello un episodio propiciado por Rosa Barrenechea en calidad de presidenta de la asociación que, por un lado, lejos de expresar la regularidad de una norma, comprende una particularidad significativa en el ejercicio de la beneficencia; y por otro, da cuenta de las características generales que adquirieron los mecanismos de ayuda benéfica en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX.

En la sesión del 25 de junio de 1867 Rosa sometió a discusión su decisión de ceder dos habitaciones del Hospital para el albergue de una viuda indigente, agregando

⁹⁶¹ Corbacho, 1976, p. 56.

⁹⁶² ABHS, *La Reforma*, 07-02-1877.

⁹⁶³ Las crónicas de los bailes ocuparon un lugar destacado en las páginas de algunos periódicos locales. En ellas, las mujeres, protagonistas del relato, y definidas por sus virtudes estéticas y capacidad de seducción, se presentaban ante sus pares masculinos como atractivos bienes de un restringido y selecto mercado matrimonial; “Es versión general que las hermanas “O” cautivan a cuantos las miran. Estoy muy lejos de negarlo. “A” se impone de un modo irresistible, “R” puede jugar a la lotería con nuestros corazones y echarlos al fuego principiando con el de Lisandro. “M” con su mirar oblicuo incendia el corazón del que baila con ella, “B” lo arrebata a uno de la indiferencia y los hace correr tras un ideal como loco”. ABHS, “Crónica de Baile”, *La Reforma*, 25-07-1877.

que si las socias no la aprobaban “estaba ella en el ánimo de pagar el alquiler de los mismos”. La medida despertó el temor de algunas presentes que se opusieron manifestando que tal acción impulsaría “a infinitas personas necesitadas a solicitar lo mismo”. Otras, en apoyo, sostuvieron que la “imposibilidad de ayudar a todas éstas no era razón suficiente para dejar de hacerlo con las que se pudiese”. Luego de un breve intercambio de argumentos, se resolvió aprobar la cesión de los cuartos tras la comprobación de que la mencionada viuda “era una de las más indigentes y dignas de conmiseración”.⁹⁶⁴

Primeramente nos detendremos en el análisis de la alternativa planteada por la presidenta de la asociación ante la posible negativa de sus pares. La propuesta realizada por Rosa de asumir los gastos de los alquileres de los cuartos del hospital transgredía ciertos límites de la beneficencia tal y como la concebían las matronas durante este periodo; pues por un lado, ni antes ni después de este suceso fue costumbre la inversión directa de sus propios recursos pecuniarios en el sostenimiento de los establecimientos de beneficencia, ni en el servicio de los enfermos y desvalidos; y por otro, porque no comprendía el umbral ritual que describimos anteriormente que mediaba entre las partes involucradas en el pacto benéfico y sacralizaban futuras contraprestaciones.

Aunque las damas benefactoras eran generalmente mujeres propietarias de un importante capital económico, sus recursos tenían generalmente otro destino. Para las socias de la entidad, la beneficencia se trató, al menos en un plano simbólico, principalmente de la inversión de bienes intangibles revestidos por un cariz espiritual; tiempo, caridad, voluntad, abnegación y compasión. Por ello, la retribución a su labor tampoco se expresó monetariamente. La compensación del don transmitido, como expresamos en líneas anteriores, debía verificarse, terrenalmente, en la obediencia y docilidad de sus agraciados al servicio de una convivencia armónica en el hogar, las unidades productivas y las instituciones tutelares, y extraterrenalmente, en el más allá, donde las buenas obras se traducían en un alivio para el alma.⁹⁶⁵

⁹⁶⁴ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882.

⁹⁶⁵ En el año de 1889 las damas de la Sociedad de Beneficencia rechazaron la propuesta realizada por el gobernador de la provincia, Gabriel Güemes, de pagar sus labores benéficas, aduciendo “que nunca habían aspirado a recibir una remuneración por el bien que hacían en la tierra” y que solo aceptarían tal oferta “si andando el tiempo se encontrare la caridad tan extinguida que fuese necesario pagarla”. BJAC. Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 01-06-1889/08-06-1889. El argumento esbozado para justificar la referida negativa, además de remitirnos a la lógica de una economía de salvación, da cuenta de los intereses estrictamente materiales vinculados a ella. En este sentido, la mercantilización del ejercicio de la caridad atentaría, no sólo contra sus principios cristianos, sino también contra la virtuosidad de las damas benefactoras sobre la cual reposaba, en parte, el fundamento ético de un sistema social de reciprocidades verticales.

Estos caracteres también, debemos agregar, hicieron de la beneficencia una labor que se mantuvo al margen de la racionalización económica, de su cálculo y previsibilidad, conservando implícito el valor relativo de sus servicios. Por ello, por ejemplo, las matronas que supieron conformar la Sociedad de Beneficencia se negaron a aceptar una remuneración económica por sus trabajos. La intervención del dinero, la recepción de un salario, como bien lo comprendían estas mujeres, atentaba el fundamento de un contrato social que reposaba en la magia y el encanto del intercambio de bienes simbólicos, amenazando así el sentido de un servicio que se percibía sagrado. Para ellas, su recompensa no estaba “en la tierra” como se lo expresaron a las autoridades civiles que pretendieron integrarlas formalmente en la estructura burocrática del naciente Estado provincial, sino “en el cielo” donde esperaban reposar sus almas.

En segundo lugar, cabe destacar la configuración de las sesiones periódicas de la entidad como instancias de discusión en las que se definieron los usos y destinos de los recursos disponibles, y en las que la distinción entre la verdadera pobreza y la pobreza ficticia ocupó un lugar central. La ayuda benéfica que las damas benefactoras brindaron en calidad de limosna o de pensiones particulares implicó la activación de ciertos mecanismos de control sobre sus potenciales beneficiarios a los fines de garantizar que no fueran estos “vagos y malentretenidos”, sino genuinos pobres imposibilitados para el trabajo por vejez o incapacidad física.

Durante el periodo comprendido entre 1864 y 1895, la limosna pública fue una de las principales fuentes de sostén del hospital como así también de los demás establecimientos tutelares que la asociación administró. La práctica de la limosna -cuyo producto se concibió como complemento necesario de los escasos recursos que el Estado provincial destinaba para el sostenimiento de las instituciones asistenciales- continuó circunscripta en el ámbito de las obligaciones morales. Su fundamento se correspondía, por ello mismo, con el carácter caritativo de dichas instituciones y, de forma global, con la concepción religiosa de una sociedad ideal que hacía del amor al prójimo su vínculo más sagrado con la divinidad.

Debemos señalar, no obstante, que la institucionalización decimonónica de la beneficencia como mecanismo de gobierno y control propició la reconfiguración de algunos de los componentes de la práctica de la limosna. A partir de entonces -y en relación con las medidas adoptadas a fin de garantizar el conchabo de “vagos y malentretenidos”- las autoridades civiles pretendieron restringir el beneficio de la

limosna a aquellos que, previo examen del Departamento de Policía, pudieran certificar su verdadera pobreza e incapacidad para el trabajo.⁹⁶⁶

Tal restricción se complementó con el encierro de los mendigos, pobres y desvalidos, y la delegación en manos de las damas de la Sociedad de Beneficencia de la mediación entre las “genuinas” necesidades de aquellos y el óbolo de la caridad cristiana. En esta posición intermedia, las matronas benefactoras practicaron dos modalidades de solicitud de limosnas; una dirigida a la población en general a cargo de comisiones especiales; la otra emprendida por la presidenta en representación de la entidad, destinada a obtener recursos de diversas personalidades de relevancia política y económica del ámbito local, regional y nacional. La primera, debía realizarse periódicamente y exigía de las socias ciertos “sacrificios” que éstas no siempre estuvieron dispuestas a afrontar. La negativa de algunas de ellas se había pronunciado hasta tal punto que, en el año de 1887, la Comisión Directiva de la entidad resolvió multar a aquellas que desistieran de solicitarla sin previo y legítimo justificativo.⁹⁶⁷ La segunda, de carácter más extraordinario y en correspondencia con las condiciones que debía satisfacer quien desempeñaba el cargo de presidenta, exigía la inversión de específicas y ventajosas vinculaciones sociales a la espera de un donativo personal y/o institucional.⁹⁶⁸

Rosa Barrenechea se esforzó por cumplir con ambos tipos de responsabilidades. En calidad de socia integró, en diversas oportunidades, las comisiones encargadas de recorrer la ciudad en busca de donativos. Como presidenta se valió de su red de relaciones sociales, como así también de la que su esposo supo forjar a lo largo de su trayectoria comercial, haciendo extensivas sus solicitudes de donativos hasta la vecina ciudad de Jujuy a fin de dotar al Hospital del Milagro de mayores recursos.⁹⁶⁹ Su gestión se extendió incluso más allá del espacio regional. En el año de 1877, apelando a la caridad de las autoridades nacionales, le dirigió una nota al entonces presidente de la

⁹⁶⁶ Ojeda, Gavino Recopilación General de las Leyes de la provincia de Salta y sus decretos complementarios. Salta, Talleres Gráficos Velarde, 1929, Tomo I. Reglamento del Departamento de Policía. Cap. III. Art. 127.

⁹⁶⁷ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 10-10-1887.

⁹⁶⁸ Tal exigencia, incluso, fue esgrimida, en ocasiones, como parte de los motivos aducidos por algunas autoridades de la asociación para excusarse de continuar en sus respectivos cargos. Así por ejemplo, en la sesión del 21 de mayo de 1888, Perpetua Benguria, presidenta de la entidad, comunicaba a las socias reunidas la necesidad de nombrar a su sucesora pues, además de haberse cumplido el periodo de su mandato “se veía llena de inconvenientes para continuar por la falta de recursos y mejores relaciones a favor del hospital”. BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882.

⁹⁶⁹ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 25-06-1867.

Nación, Domingo Faustino Sarmiento, solicitándole una subvención para los enfermos del nosocomio.⁹⁷⁰

La atención médica en el Hospital fue provista por un Medico Titular, generalmente presidente del Consejo de Higiene Pública,⁹⁷¹ y por un grupo de jóvenes practicantes a su cargo. Los vínculos entre éstos y las damas benefactoras trascendían, también en este caso, las relaciones interinstitucionales, pues algunos de ellos eran sus padres, cónyuges, y/o hijos además de socios honorarios de la Sociedad de Beneficencia.⁹⁷² Como representantes de un saber que conforme avanzó la segunda mitad del siglo XIX fue adquiriendo mayor especificidad,⁹⁷³ estos agentes, responsables de la salud corporal de los enfermos, propiciaron una progresiva profesionalización de la asistencia médica suministrada en el hospital de la ciudad; asistencia que se complementó con los auxilios espirituales que allí también se proporcionaban.

Durante el periodo analizado esta complementariedad se expresó sin mayores tensiones y constituyó el fundamento de un programa de regeneración que buscaba hacer del desvalido un sujeto útil a Dios y a la sociedad.⁹⁷⁴ Como hombres de ciencia y defensores militantes de la Iglesia católica, algunos de los referidos médicos fueron también promotores de diversas asociaciones religiosas que hacia finales del siglo XIX se conformaron con el fin de defender la enseñanza del catecismo en las escuelas públicas, asistir a los pobres y formar moral y laboralmente a los obreros.⁹⁷⁵

La misión emprendida por las damas benefactoras de brindar a los enfermos del Hospital “los medios para reconciliarse con el Cielo y enseñarles a sus almas dolientes las puertas del Paraíso eterno”⁹⁷⁶ revistió su labor de un cariz angelical y las situó bajo la jurisdicción espiritual de los agentes eclesiásticos encargados de legitimar dicha

⁹⁷⁰ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 18-09-1873.

⁹⁷¹ AAS, Decreto provincial. Ley de Higiene Pública, Salta, 1855, Carpeta Asociaciones.

⁹⁷² Tal fue el caso de Moisés Oliva, designado por el gobierno provincial como Médico Titular del Hospital de la ciudad en el año de 1869 y distinguido por la Sociedad de Beneficencia como socio honorario. Éste era además hijo de Paulina Matorras de Oliva, una de las socias fundadoras de la entidad benefactora en el año de 1864, y su presidenta en el año de 1866.

⁹⁷³ González Leandri, Ricardo, 1999.

⁹⁷⁴ ABHS, Diario La Reforma, 16-06-1877, “Rifa de Caridad”.

⁹⁷⁵ Un caso paradigmático fue el del Dr. Carlos Costas quien no solo brindó sus servicios médicos en el nosocomio administrado por la Sociedad de Beneficencia, sino que además, en calidad de socio honorario de ésta, colaboró con las damas benefactoras en la formulación de los proyectos de reforma edilicia proyectados sobre dicho establecimiento, y gestionó, ante el Gobierno Nacional, diversos recursos para la atención de los enfermos. (BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882). Fue también, junto a otros miembros de la elite local, uno de los promotores de la Asociación Católica de Salta y de la rama masculina de las Conferencias de San Vicente de Paul en el último cuarto del siglo XIX.

⁹⁷⁶ BJAC, Memoria presentada por la presidenta de la Sociedad de Beneficencia, Serafina Uriburu de Uriburu, Salta, 1871.

empresa. Ya desde sus primeros pasos, la Sociedad de Beneficencia se encomendó a la protección y amparo del obispo de la diócesis inaugurando así un vínculo perenne que se estrechó conforme transcurrió la segunda mitad del siglo XIX. Fue este mismo vínculo el que les impuso a las matronas un conjunto de deberes y obligaciones para con la religión y las almas de sus tutelados;

Hoy tratamos de hacer cumplir con la iglesia a todos los enfermos y con este motivo la comisión que presido ha acordado que se exponga a Vuestra Señoría la necesidad que hay de habilitar el altar erigido en la enfermería para que los enfermos puedan tener misa todos los días festivos y de precepto, como también la capilla que hay preparada para que en ella se celebren todos los días y se conserve allí el santísimo sacramento, y puedan todas las personas que viven en la casa cumplir con los deberes que le son tan necesarios.⁹⁷⁷

Con estas consideraciones se dirigía Rosa Barrenechea, en el año de 1867, al obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, solicitándole las licencias necesarias para habilitar la capilla del hospital. Tiempo después, en 1870, en el periodo de su segundo mandato como presidenta de la entidad, promovía la conformación de la Asociación Jubileo Pio IX al objeto de conseguir, a favor del mencionado oratorio, gracias e indulgencias para el auxilio de las almas de los enfermos.⁹⁷⁸

En el Hospital, la provisión de sacramentos estuvo a cargo de un capellán a sueldo designado por las damas benefactoras a instancias de las autoridades eclesiásticas locales. A este se le concedió, a partir de la década de 1870 (al igual que al Médico Titular) una habitación para que pudiera ofrecer sus servicios de manera permanente a los desvalidos.⁹⁷⁹ Algunos de ellos, como los presbíteros Luis Alfaro y Federico Toledo, se habían desempeñado también como capellanes y directores de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento y de la de Nuestra Señora del Rosario, de la que tanto Rosa Barrenechea como otras matronas, formaron parte.⁹⁸⁰

La presencia de los agentes religiosos en las instituciones tutelares administradas por la Sociedad de Beneficencia se incrementó conforme avanzó la segunda mitad del siglo XIX. A principios de la década de 1870, Rosa había emprendido la misión de traer a la ciudad a las Hermanas de la Caridad Hijas de María del Huerto para el servicio del

⁹⁷⁷ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 10-05-1867.

⁹⁷⁸ AAS, Solicitud de instalación de la asociación Pio IX, Salta, 1870, Carpeta Asociaciones.

⁹⁷⁹ BJAC. Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia. 1864-1882. Sesión, 12-05-75.

⁹⁸⁰ AAS. Libro de la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta 1866-1914, Carpeta Asociaciones; Libro de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, Salta, 1870-1890, Carpeta Asociaciones.

Hospital. Para ello, y por intermedio del ejecutivo provincial, comisionó a José Evaristo Uriburu, Procurador del Tesoro de la Nación, por aquel entonces residente en Buenos Aires, para que iniciara con la Madre Superiora de la congregación los trámites necesarios a tal fin.⁹⁸¹ Otro de sus corresponsales en este proyecto fue su cuñado, Olegario Ojeda,⁹⁸² quien en el primer lustro de la década de 1870 participaba activamente en los círculos intelectuales de aquella ciudad portuaria como redactor de “La Revista Argentina” dirigida por José Manuel Estrada.⁹⁸³

Estos iniciales esfuerzos lograron su cometido algunos años después. En 1876, en la ciudad de Montevideo, Rosa acordó personalmente con la superiora de la congregación, María Luisa Solari, el envío de cinco Hermanas de la Caridad a la ciudad de Salta, con pasajes costeados por el Gobierno Nacional.⁹⁸⁴ Una vez establecidas, las hermanas religiosas se convirtieron en las principales colaboradoras de las damas benefactoras interviniendo en cada una de las instituciones de regeneración moral que éstas administraron. A sus primeras atribuciones en el Hospital bien pronto se le sumaron otras en el Asilo de Mendigos y Casa de Corrección,⁹⁸⁵ en el colegio de mujeres “Hijas de María del Huerto”⁹⁸⁶ y en una nueva institución de huérfanas.⁹⁸⁷

Reforzando la complementariedad del vínculo que las mujeres de elite mantenían con los agentes religiosos en su empresa moralizante y disciplinadora sobre las almas y los cuerpos de los sectores subalternos, la asociación fue adquiriendo paulatinamente un perfil institucional cada vez más religioso. La participación activa de algunos clérigos en las sesiones celebradas por la Sociedad de Beneficencia constituye una de las primeras manifestaciones de este progresivo viraje. Tal fue el caso del

⁹⁸¹ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 03-03-71. Esta no era la primera vez que el futuro presidente de la república (1895-1898) colaboraba con la Sociedad de Beneficencia. Ya en el año de 1868 había donado a favor de la misma la suma de \$1.835 correspondiente a su sueldo como secretario de la delegación argentina en Bolivia. BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 06-07-1868. Conviene señalar que, posiblemente, el encargo realizado por Rosa Barrenechea a José Evaristo Uriburu, además de responder a las garantías o ventajas que podía reportar la mediación de un ministro de Estado en la concreción del mencionado proyecto, se fundamentara también en las previas vinculaciones forjadas entre ambos y sus familiares. Fue precisamente Rosa quien en el año de 1869, organizando una comisión encargada de incorporar nuevas socias, propició el ingreso de dos miembros de la familia Uriburu, Francisca y Serafina, a las filas de la Sociedad de Beneficencia, por aquel entonces integrada en su mayoría por las mujeres (esposas, madres e hijas) de los líderes bando federal constitucionalista que durante del decenio de 1850 y principios de 1860 se había enfrentado a la coalición liderada por aquella familia en la lucha por el poder político local.

⁹⁸² BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 18-09-1873.

⁹⁸³ Bruno, 2009, p. 355.

⁹⁸⁴ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 05-12-1876.

⁹⁸⁵ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 05-11-1877.

⁹⁸⁶ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882.

⁹⁸⁷ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 02-10-1877.

presbítero Juan Francisco Castro. Designado socio honorario en el año de 1868, se encargó, durante algún tiempo, de celebrar, en la capilla del Hospital del Milagro, las misas que debían solemnizar la elección de las autoridades de la asociación, actuando además como un consejero espiritual de sus socias. Con algunas de ellas incluso, sus vínculos se extendían hacia otros espacios asociativos. En el año de 1870, por ejemplo, el referido presbítero auspiciaba la instalación de la asociación Jubileo Pío IX, presidida por Rosa Barrenechea, consagrada a la consecución de gracias e indulgencias para la salvación de las almas de la feligresía devota.⁹⁸⁸ La actuación de Juan Francisco Castro constituyó un antecedente del posterior proceso de institucionalización de la intervención clerical resuelta en el año de 1894 mediante de la designación de Bernabé Piedrabuena como capellán de la entidad;⁹⁸⁹ proceso que alcanzó su máxima expresión apenas unos años más tarde, en 1900, con el nombramiento del Provisor y Vicario general de la diócesis, Julián Toscano, como director de la Sociedad de Beneficencia.⁹⁹⁰

En el orden corporativo, a fin de fortalecer su espíritu grupal, las damas benefactoras se valieron de ciertas prácticas religiosas ejercitadas en el seno de otras experiencias asociativas culturales que en calidad de devotas también conformaron. Por ello, instituyeron la celebración de las misas por las almas de las socias difuntas⁹⁹¹ y se consagraron al culto de la Virgen María en el misterio de la Inmaculada Concepción, obligándose todas a reunirse cuando su celebración lo demandase.⁹⁹² En este proceso de reconfiguración institucional en clave religiosa que experimentó la Sociedad de Beneficencia, cabe destacar el apoyo brindado al sostenimiento de los periódicos católicos que circulaban en el espacio local, entre ellos el titulado “La Esperanza”, fundado por el presidente de la Asociación Católica de Salta, Arturo Dávalos, en el año de 1884. La subvención acordada a este matutino fundado al objeto de defender las prerrogativas de la Iglesia católica y su credo ante la instrumentación de la Ley 1.420 - que en la ciudad había provocado el público enfrentamiento entre el gobernador de la provincia, Juan Solá, y el Obispo de la diócesis, Rizo Patrón- daba cuenta del posicionamiento adoptado por las damas benefactoras en tal coyuntura conflictiva.⁹⁹³

⁹⁸⁸ AAS, Comunicación de la presidenta de la Asociación Jubileo Pío IX, Rosa Barrenechea de Ojeda, al provisor y vicario general de la diócesis, Genaro Feijoo, Salta, 1870, Carpeta Asociaciones.

⁹⁸⁹ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 13-11-1894.

⁹⁹⁰ AAS, Comunicación de la presidenta de la Sociedad de Beneficencia, Francisca Uriburu de Castro, al provisor y vicario general de la diócesis, Julián Toscano, Salta, 1900, Carpeta Asociaciones.

⁹⁹¹ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 17-08-1871.

⁹⁹² AAS, Reglamento de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1891, Carpeta Asociaciones.

⁹⁹³ BJAC, Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 07-10-1884.

Agentes benéficos. Facultades, intervenciones y definiciones.

Lejos de dar cuenta de una regularidad, la experiencia asociativa de Rosa Barrenechea como dama benefactora comprende algunas particularidades por diversos motivos. En primer lugar porque fue, durante el periodo de organización e institucionalización de la Sociedad de Beneficencia (1864-1895), una de las mujeres con mayor participación en sus cuadros directivos desempeñando el cargo de presidenta en siete oportunidades, vicepresidenta en tres, tesorera en seis y secretaria en una, además de integrar de manera permanente su comisión Directiva.

Cuadro N° 20.

Cargos desempeñados por Rosa Barrenechea de Ojeda

Periodo	Cargo
10-07-65 / 31-01-66	Tesorera
31-01-66 / renuncia	Tesorera
12-04-67 / 27-10-67	Presidenta
27-10-67 / 11-05-68	Vicepresidenta
06-07-68 / 08-11-68	Secretaria
05-05-69 / 15-11-69	Tesorera
15-11-69 / 19-05-70	Vicepresidenta
19-05-70 / 10-01-71	Presidenta
13-08-71 / 11-03-72	Tesorera
01-10-72 / 01-05-73	Tesorera
01-05-73 / 02-11-73	Presidenta
03-02-77 / 26-07-77	Presidenta
26-07-77 / 29-10-77	Presidenta
06-05-78 / 06-11-78	Tesorera
23-10-82 / 17-02-83	Presidenta
26-09-85 / 17-09-86	Presidenta
17-09-86/renuncia	Vicepresidenta

Fuentes: BJAC, 1° Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, 2° Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1883-1891.

Su designación en estos oficios implicó, de sus pares, el reconocimiento de su capital cultural y social, habilitantes e indispensables para el desempeño de las tareas administrativas de una asociación en progresivo crecimiento durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. La dirección de la asociación requería así de la constitución de un universo relacional que a nivel local, regional y nacional la vinculara con las elites e instituciones de gobierno capaces de gestionar y brindar ayuda benéfica.

En segundo lugar, porque su permanencia en los cuadros directivos, amén de lo expuesto, respondió también en parte a la negativa de otras socias de asumir ciertas

funciones de mando. La supuesta incapacidad que adujeron en diversas oportunidades quienes rechazaron sus nombramientos o se negaron a recoger limosnas por las calles de la ciudad ocultaba, según Rosa, una impropia falta de voluntad que las apartaba de sus superiores mandatos sociales y que propiciaba la concentración de responsabilidades en pocas manos⁹⁹⁴. El cúmulo de obligaciones que como autoridades debían afrontar resultaba excesivo para algunas de estas “mujeres decentes” que invertían buena parte de su tiempo en largos paseos y estadias campestres y jornadas festivas que se extendían por razón de varios días.⁹⁹⁵ La reticencia de algunas de estas damas benefactoras a desempeñar cargos de gobierno y a recoger limosnas por las calles de la ciudad, nos obliga a repensar y matizar la supuesta mayor religiosidad femenina, su entrega y abnegación, y a restituírle a este modelo su estatuto de constructo histórico.

Por último, porque su estado de viudez le permitió gozar, desprovista de la tutela conyugal, de ciertos márgenes de autonomía. Para otras mujeres, en cambio, la autorización de sus respectivos esposos fue un requisito indispensable para la asunción de cargos en el seno de la asociación, no obteniendo siempre, de estos, un veredicto favorable.⁹⁹⁶ Para los hombres, las tareas benéficas no debían hacerles perder de vista a sus esposas su primordial compromiso con el hogar y el cuidado de los hijos. “Casa sin mujer es cuerpo sin alma, flor sin aroma, día sin luz, cielo sin Dios”, así rezaba una pública sanción que apuntaba a las damas que olvidaban su principal lugar social.⁹⁹⁷ Las tareas domésticas, debemos señalar, no se redujeron de forma exclusiva al cuidado de la familia; no fueron pocas las mujeres que ante la eventualidad de un viaje de negocios o la muerte de sus cónyuges, se encargaron de atender los negocios y empresas, incursionando no solo en el ámbito comercial, sino también en el financiero⁹⁹⁸ tal como lo hizo Rosa.

⁹⁹⁴ BJAC, 1° Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 08-11-1867.

⁹⁹⁵ Carta de Gregoria Beeche a su Hijo Adolfo García, Salta, 05-01-1858. Fundación Nicolás García Uriburu, *De Salta a Cobija. Cartas de Gregoria Beeche de García a sus hijos (1848-1867)*, Buenos Aires, 2008.

⁹⁹⁶ BJAC, 1° Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882.

⁹⁹⁷ ABHS, “La mujer salteña y su influencia en el progreso social de la provincia”, *La Reforma*, 12-09-1877.

⁹⁹⁸ Un caso paradigmático fue del Dolores Ceballos de Cornejo, una de las damas fundadoras de la Sociedad de Beneficencia en el año de 1864. Ya viuda y dedicada a la actividad comercial y financiera, el importe de su capital líquido invertido en préstamos hipotecarios superaba los \$35.000 (pesos bolivianos) en el periodo comprendido entre principios de 1878 y finales de 1879, incluyendo en estas operaciones a comerciantes locales y procedentes de las provincias de Jujuy y Catamarca, y de la vecina República de Bolivia (ABHS, Fondo Protocolos Notariales). A diferencia de Rosa Barrenechea, su participación en los cuadros directivos de la entidad fue secundaria, renunciando además en dos oportunidades al cargo de presidenta para el cual había sido elegida (BJAC, 1° Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882).

Las discusiones que las mujeres mantuvieron en sus sesiones periódicas nos permiten apreciar, no solo la dinámica de un reducido y nuevo espacio democrático del cual fueron artífices, sino también la lógica de un nuevo campo de poder. Fue justamente en dicha instancia deliberativa en las que se fueron delineando paulatinamente las reglas de la beneficencia moderna y se fraguaron algunos de sus elementos centrales: la construcción de una otredad inmoral y corrupta justificativa de la intervención benéfica; la delimitación de los destinatarios de su ayuda y la constitución de diversos mecanismos de control orientados a la distinción entre falsos y verdaderos pobres; la institución de establecimientos tutelares y de amplios programas de regeneración espiritual y laboral fundamentados en un conjunto de principios éticos/religiosos; la celebración de rituales propiciatorios de la reconversión de los bienes materiales en bienes de salvación; y la definición de los agentes legítimamente autorizados para llevar a cabo dicha empresa.

En el marco de un proceso de institucionalización del Estado y la Iglesia nacional, y de la reconfiguración de sus relaciones institucionales, el principio de la caridad cristiana constituyó el fundamento ético de una moderna beneficencia pública que reservaba su ejecución, principalmente, a las damas benefactoras de elite. Tuteladas por el Consejo Central Municipal y guiadas espiritualmente por las autoridades eclesiásticas de la diócesis, ocuparon un lugar central en el concierto de los agentes también facultados para ello, coordinando la intervención del personal del Departamento de Policía, los Médicos Titulares, los capellanes y la congregación religiosa de las Hermanas de la Caridad en los establecimientos que se hallaban bajo su inmediata inspección.

No obstante, amén de la compartida tradición religiosa y los acuerdos por el fin último de la labor emprendida, la relación entre las partes involucradas en el ejercicio de la beneficencia no estuvo exenta de tensiones. La distinción que realizara el Reverendo Padre Camilo Jordán (Director General de las Conferencias Vicentinas de la República) en ocasión de la creación del Consejo Particular de las Conferencias Vicentinas de la ciudad de Salta, entre la caridad y la filantropía da cuenta de una de ellas;

Aquella (la caridad) viene de Dios, va a Dios y trabaja para Dios; esta (la filantropía) viene del hombre, trabaja por el hombre y termina en el hombre; la caridad rechaza todos aquellos medios que son un incentivo a la concupiscencia o un peligro para las almas; para la filantropía todo es bueno; bailes, teatros, etc. La sociedad vicentina permite aquellas fiestas

que no extrañen peligros como ser conciertos, bazares con las debidas precauciones⁹⁹⁹

Tales consideraciones se inscriben en el esfuerzo de las autoridades eclesiásticas de definir las prácticas legítimas de intervención social, y en consecuencia, de asegurar la legitimidad de su poder en la definición de las mismas ante la emergencia de nuevas técnicas y modalidades de ayuda benéfica que escapaban a su jurisdicción. La filantropía, entendida de esta manera, comprendía entonces parte de los eventos (bailes y tertulias) que Rosa Barrenechea como otras damas benefactoras auspiciaban y organizaban al objeto de recolectar fondos para los enfermos del hospital; eventos que, de acuerdo a la percepción de los pastores de la iglesia, se situaban mas allá de los límites de la caridad, prescindiendo de sus sagrados servicios de mediación. La exhortación del Padre Jordán da cuenta también de los márgenes de autonomía de un laicado femenino que, aun inspirado en la defensa de los principios cristianos, halló en prácticas heterodoxas los medios para lograr su evangélica misión benéfica.

Durante el periodo analizado, las relaciones entre la Sociedad de Beneficencia y los profesionales de la medicina se desarrollaron casi sin conflictos. Estos últimos, representados en la esfera de la beneficencia por los Médicos Titulares designados por el Consejo de Higiene -vinculados, en algunos casos, a las damas benefactoras por lazos familiares- actuaron como sus colaboradores, comisionados especialmente para guiar los proyectos de reforma edilicia que se proyectaron sobre el edificio del hospital de la ciudad y para gestionar, ante las autoridades públicas, los recursos necesarios para la mejor atención de los enfermos.

Algunos de ellos, además, como miembros de la elite local y defensores de las prerrogativas del catolicismo en la regeneración de los desvalidos, fueron los promotores de diversas asociaciones religiosas orientadas a la instrucción moral y laboral de los sectores populares, y los representantes, ya hacia finales del siglo XIX, de un higienismo benéfico que propugnaba el principio de la caridad cristiana en los lineamientos de la nueva economía política.

Será recién en las primeras décadas del siglo siguiente cuando el discurso higienista basado en una moral positiva y propuesto por grupos masones y anticlericales desafíe la labor benéfica de las mujeres en el campo asistencial y su fundamento

⁹⁹⁹ ABHS, Memoria del Consejo particular de las Conferencias de señoras de San Vicente de Paul en su Bodas de Oro Vicentina, 1945, p. 7.

religioso, abogando por una mayor profesionalización, masculinización y científicidad de la intervención social.¹⁰⁰⁰

Debemos señalar aquí también algunas consideraciones generales acerca de la naturaleza de las relaciones que la Sociedad de Beneficencia mantuvo con las autoridades civiles y eclesiásticas locales. Durante el periodo analizado, su labor como regente de instituciones tutelares la situó en la órbita jurisdiccional del Consejo Central Municipal al que debió rendirle cuenta detallada de los ingresos y egresos de las mismas, de los proyectos de reforma edilicia que sobre ellas proyectaba y de la contratación de su personal de servicio. Fue el presidente de este órgano, además, el encargado de administrar las donaciones particulares más cuantiosas realizadas a favor de la entidad benefactora y, de los enfermos y desvalidos del Hospital.¹⁰⁰¹ Para las damas benefactoras, esta estrecha dependencia institucional, percibida en términos de pupilaje, constituyó el mayor obstáculo para extender su acción benéfica,¹⁰⁰² por lo que ya a partir de 1887 iniciaron las gestiones tendientes a obtener, del gobierno provincial, el reconocimiento de su personería jurídica. Habiéndola obtenido en el año de 1891, principiaron una nueva etapa durante la cual gozarán de mayor libertad y autonomía en el manejo y administración de sus bienes y recursos.¹⁰⁰³ Al tiempo que obtenían ciertos márgenes de autonomía respecto a la Municipalidad, emprendían un mayor acercamiento respecto a las autoridades eclesiásticas de la diócesis, incorporándolas orgánicamente en su interna estructura jerárquica. Reemplazaban, así también, un férreo patronato civil-institucional por una tutela espiritual de carácter más flexible, o mejor dicho, más acorde con los principios que guiaban su accionar.

7.2 El caso del Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de mujeres

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX el Hospital de la ciudad fue el principal destino de las denominadas “vagas y malentretidas”, mujeres sin propiedad, profesión, arte u oficio de qué vivir honradamente: mujeres que sin

¹⁰⁰⁰ Álvarez de Leguizamón, 2004.

¹⁰⁰¹ Así sucedió, por ejemplo, con la donación de \$15.000b. que en el año de 1874 realizara Dionisio Puch a favor de la Sociedad de Beneficencia y para el auxilio de los enfermos del hospital, los que por decisión del Presidente y Síndico de la Municipalidad, fueron invertidos en créditos, debiendo la entidad benefactora percibir los intereses de los mismos (ABHS. Copiadores de Gobierno. Comunicaciones internas. 1874-1875.Fs. 335).

¹⁰⁰² BJAC, 1º Libro de actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882. Sesión del 13-04-1887.

¹⁰⁰³ ABHS, Estatuto de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1891.

impedimento físico o mental preferían vivir de la limosna y no del trabajo, aquellas que no tenían más ocupación que frecuentar los cafés, las tabernas y los lugares de juego.¹⁰⁰⁴

Aprehendidas por la Policía, eran allí conducidas y/o a la casa de alguna familia de la elite, obligadas siempre a brindar un servicio, domestico sobre todo, a cambio de vestido, comida y, principalmente, el don de la moral y las buenas costumbres que reinaba en dichos espacios como recinto de las familias decentes. Junto a ellas, en el Hospital convergían muchos otros “indeseables” para recibir “los auxilios de la ciencia y la religión”;¹⁰⁰⁵ mujeres criminales, ancianos desvalidos, los enfermos pobres de solemnidad y vergonzantes, los deformes y hasta los tontos y los opas¹⁰⁰⁶.

Por el contrario, para los huérfanos y para los hombres criminales y “vagos y malentretidos” existían otros lugares, otros tratamientos y penas. Para los primeros, los talleres de artesanos donde debían aprender el oficio de sus maestros. Para los segundos, el encierro en cárceles, el conchabo en unidades productivas o el trabajo en obras públicas.¹⁰⁰⁷ Ambos grupos, signados por su masculinidad, se encontraban más allá de la jurisdicción de la beneficencia y de sus “ángeles de la caridad”, situados por lo tanto en la órbita de otros agentes del orden.

Los mendigos, por su parte, fueron objetos de diversas políticas de gobierno; sujetos al control de los Alcaldes de Barrio ya desde fines del periodo colonial¹⁰⁰⁸ y al del Departamento de Policía durante buena parte del siglo XIX. La atención de estos desvalidos implicó, primeramente, su reconocimiento como tales, es decir su definición mediante una distinción que los separó de los denominados falsos pobres, aquellos que pudiendo trabajar no lo hacían y se dedicaban a pedir limosnas por las calles de la ciudad. Implicó también la extensión de las correspondientes licencias para mendigar públicamente el óbolo de la caridad cristiana -una vez certificada su real incapacidad, físicas y/o mental- a fin de proveerse de sus propios medios de subsistencia.¹⁰⁰⁹

Las mujeres “vagas y malentretidas” y los mendigos devinieron, conforme transcurrió la segunda mitad del siglo XIX, en específicos sujetos/objetos de beneficencia, puestos por lo tanto bajo jurisdicción de las damas decentes de la elite a partir de la creación del Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de Mujeres en el año de 1874. La fundación de dicho establecimiento, como la puesta en marcha de la

¹⁰⁰⁴ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

¹⁰⁰⁵ ABHS, *La Reforma*, 21-05-1877.

¹⁰⁰⁶ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

¹⁰⁰⁷ Michel, Savic y Pérez Arévalo, 1996.

¹⁰⁰⁸ Mariluz Urquijo, 1951.

¹⁰⁰⁹ ABHS, Reglamento del Departamento de Policía, Salta, 1856.

construcción de una penitenciaría para hombres, formó parte de un más amplio proyecto orientado a la implementación de un moderno sistema punitivo impulsado por el Gobernador de la provincia, Delfín Leguizamón, a principios de la década de 1870.¹⁰¹⁰

Los objetivos del Asilo y Casa eran claros; “recoger y atender a los innumerables desgraciados que, impedidos del trabajo por causas distintas, buscan el pan de cada día de puerta en puerta”.¹⁰¹¹ Para llevar a cabo la instalación del establecimiento, el Ejecutivo provincial solicitó, en primera instancia, la colaboración del obispo de la diócesis, Buenaventura Rizo Patrón, en la consideración de que ambos poderes tenían iguales obligaciones impuestas por la ley natural.¹⁰¹² Los preparativos no prosperaron, sin embargo, hasta el año de 1873. Fue entonces cuando Leguizamón, con el propósito de poner en marcha su proyecto, ordenó la compra de 40 catres con sus respectivos colchones y almohadas para la Casa y Asilo¹⁰¹³ y dispuso el nombramiento de Higinia Soraire en calidad de celadora.¹⁰¹⁴

Finalmente el acto inaugural se llevó a cabo el 12 de junio de 1873 con la presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas locales y la concurrencia de las damas benefactoras, entre ellas su presidenta, Rosa Barrenechea de Ojeda. Fue allí mismo que ésta última se anotició de las intenciones del gobernador de poner bajo la tutela de la entidad benefactora el recientemente creado Asilo y Casa. Fue allí también que Delfín Leguizamón le comunicó que tal establecimiento no contaría más que con una escasa subvención mensual de \$100 por lo que resultaría menester que la Sociedad “se procurará de otros recursos para ayudar a los infelices”.¹⁰¹⁵

La medida tomada por el Ejecutivo provincial daba cuenta de dos cuestiones de sustancial importancia. Por un lado, que el tratamiento de la problemática de los mendigos y de las “mujeres vagas y malentretenidas” empezaba a configurarse como una específica área de gobierno, un área de intervención política, amén de que las autoridades civiles carecieran de los recursos económicos necesarios para afrontar dicha empresa. Por otro, y en estrecha relación con lo anterior, de un cambio sustancial que

¹⁰¹⁰ García Basalo, 2017.

¹⁰¹¹ En un principio el proyecto de Delfín Leguizamón solo contempló la creación de un asilo para mendigos. La escasez de recursos para poner en funcionamiento, de forma simultánea, un centro correccional para mujeres fue lo que lo condujo, posteriormente, a concebir una institución mixta que, tal como se planteaba, contradecía algunos de los modernos postulados penitenciarios.

¹⁰¹² AAS, Comunicación del Ejecutivo Provincial al Obispo de la Diócesis, Salta, 15-04-1872, Carpeta Obispos.

¹⁰¹³ ABHS, Copiadores de Gobierno, Libro 525, 29/04/1873, f. 1.

¹⁰¹⁴ ABHS, Copiadores de Gobierno, Libro 525, 9/06/1873, f. 1.

¹⁰¹⁵ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 18-06-1873.

operaba ya en el tratamiento de los mendigos y de las mujeres en conflicto con la ley, pues se transfería, de la policía a las damas benefactoras, la gestión de la atención de tales sujetos, volviéndolos, de esta manera, en específicos objetos de beneficencia.

¿Todo es caridad?

Presentado el proyecto de creación y establecimiento de esta nueva institución, las socias de la entidad discutieron su aceptación en la sesión convocada el día 18 de junio de 1873. Algunas de ellas no estuvieron del todo “convencidas en hacerse cargo del Asilo de Mendigos mientras estuviese en común con la Casa de Corrección porque creían incompatibles la reunión de estas dos clases de personas”. Otras, en cambio, se manifestaron a favor de asumir la responsabilidad que les confería el gobernador, argumentando que “todo es hacer caridad y más meritoria tal vez la que se hacía a favor de la moral y las buenas costumbres”.¹⁰¹⁶

Apoyando esta última postura y tratando de despejar las dudas de las socias más indecisas, el Jefe del Departamento de Policía, José Manuel Fernández, que había asistido a la sesión, les aseguró a las presentes que las mujeres conducidas a la Casa de Corrección (que se encontraba junto al Asilo de Mendigos) no eran criminales para las cuales había cárceles, sino “gente malentretenida”. Era preciso entonces encaminarlas, más que encerrarlas, y por ello mismo creía “mas benéfica la influencia de las señoras que la fuerza de la autoridad”. Fernández se comprometía también, en caso de que las damas benefactoras aceptaran el encargo, a brindar sus servicios y los de sus agentes cuando éstas lo solicitaran.

Analizaremos en detalle los diferentes argumentos esgrimidos en la referida sesión y los sentidos que de ellos se desprenden. La primera postura presentada da cuenta de la incipiente configuración de un sistema clasificatorio que permite el reconocimiento de distintos sujetos de asistencia, en este caso de dos clases de personas que requerían de diferentes tratamientos y que, por ello mismo, no podían compartir un mismo espacio. La aducida incompatibilidad entre “gente de distinta condición” podría estar dando cuenta, también, de cierta resistencia de las damas benefactoras a incluir dentro de su órbita a las mujeres en conflicto con la ley.

De hecho, años antes, se habían suscitado ya las primeras tensiones por una cuestión similar, como quedó expresado en el acta de la sesión realizada el 20 de febrero

¹⁰¹⁶ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 18-06-1873.

de 1869. Por entonces algunas socias manifestaron su malestar con las reas que cumplían su pena de servicio en el Hospital de la ciudad, confundiendo así, a este último, con una casa de corrección. Para otras, en cambio, tales prestaciones eran beneficiosas pues contribuían a la economía del nosocomio.¹⁰¹⁷ A pesar de estos divergentes pareceres, en algo coincidían; las criminales y “vagas y malentretenidas” no eran objeto de su asistencia, no tenían ni querían injerencia sobre ellas.

Así se lo hicieron saber, por ejemplo, al referido Jefe de Policía en aquel mismo año de 1869 en ocasión del traslado al Hospital de la rea Petrona Martínez, condenada por la Cámara de Crimen a ocho años de servicios forzados. En aquella oportunidad la aceptaron en dicho establecimiento no sin antes dejar en claro que lo hacían desligándose de toda responsabilidad, la que, por lo tanto, recaía en la figura de una celadora dependiente de las autoridades civiles.¹⁰¹⁸

La creación del Asilo de Mendigos y Casa de Corrección a principios del decenio de 1870 venía, de esta manera, a refrendar juicios y temores que ya se habían expresado años antes, con el agravante de que las más indeseables mujeres de la ciudad eran puestas ahora bajo el control y dirección de las decentes mujeres de la elite.

La segunda postura, por su parte, vendría a representar una concepción más tradicional de la caridad que se ejercía y desplegaba sin una necesaria distinción de su objeto de asistencia, ni de un tratamiento específico. Una caridad que comprendía, sin más, un indiferenciado espectro de desgraciados. Se esbozaba, de esta manera, un sentido inmanente de la misma, definiéndola, a priori, como una acción moralmente buena, poniendo énfasis en este carácter más que en las técnicas mediante las cuales podría implementarse.

Por su parte, las palabras del Jefe del Departamento de Policía, más acordes con una distinción de los asistidos, dan cuenta, primeramente, de una clasificación de las mujeres en conflicto con la ley y, en función de ello, de diversos instrumentos de control. Para las criminales un castigo punitivo, el encierro en cárceles. Para las vagas y malentretenidas una reforma moralizante, la disciplina de la Casa. Se trató también, en efecto, del reconocimiento de dos tipos de poderes. Uno coactivo, “la fuerza de la autoridad”; el otro productivo, “la benéfica influencia de las señoras”.

¹⁰¹⁷ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 20-02-1869.

¹⁰¹⁸ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 04-11-1869.

Expuestas las diversas opiniones de los presentes, se resolvió finalmente aceptar el encargo de administrar el recientemente creado establecimiento, conformándose una comisión de señoras que debía asumir su dirección, una vez habilitado éste.

Al tiempo que se avanzaba en el control de los cuerpos de las “vagas y malentretenidas” mediante la puesta en marcha del Asilo y Casa, el Jefe del Departamento de Policía se proponía ejercer también una mayor vigilancia sobre la desgraciada prole de estas mujeres. Para ello solicitaba nuevamente la colaboración de las damas benefactoras a fin de recoger a todas las muchachas pequeñas y descarriadas. Una vez aprehendidas estas “chinitas”, se pondrían a disposición de la Sociedad de Beneficencia para, finalmente, distribuirlas en las casas de las socias que quisieran tomarlas a su servicio con la condición de darle la educación y enseñanza adecuada a su clase.¹⁰¹⁹

Definiendo jurisdicciones

Habiendo transcurrido apenas poco más de un mes de la fundación del Asilo y Casa, las damas benefactoras se enfrentaban ya a los primeros conflictos por la administración del dicho establecimiento. Así lo informaba Rosa Barrenechea de Ojeda, presidenta de la Sociedad de Beneficencia, en la sesión celebrada el 23 de agosto de 1873;

Existía en la casa de corrección una mujer de tantas, mandada por la policía, fue un comisario y la sacó sin orden alguna. La mujer al pasar por la casa de la señora presidenta, entró y le hizo presente lo que sucedía, agregando que ella quería confesarse antes de que la llevasen a ninguna parte. La señora presidenta tuvo la condescendencia de ir personalmente con la mujer a la policía, y que aun el señor intendente impuesto de lo ocurrido mandó volver a la mujer a la casa de corrección, no por eso reprimió al comisario que se permitió en su presencia expresar en tono bien destemplado que la sociedad de beneficencia era un estorbo para la marcha de la policía. Que entonces la señora presidenta le dijo al intendente que inmediatamente reuniría la sociedad para poner esto en su conocimiento y que no dudaba que la sociedad renunciaría a un cargo que en verdad le era sumamente oneroso y pesado”¹⁰²⁰

La cita transcripta da cuenta de un problema de jurisdicciones entre dos instituciones encargadas de resguardar el orden social, el Departamento de Policía y la

¹⁰¹⁹ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 27-06-1873.

¹⁰²⁰ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 23-08-1873.

Sociedad de Beneficencia en el momento mismo en el que operaba una incipiente transferencia de atribuciones de la primera institución a la segunda.

En efecto, la creación del Asilo y Casa, y su puesta bajo el dominio de la beneficencia, implicó la definición de los sujetos legítimamente autorizados para disciplinar a las mujeres en conflicto con la ley, y consecuentemente, una reducción del campo de acción de los agentes de policía que otrora, ante un cúmulo indiferenciado de indeseables, actuaba con más amplias prerrogativas.

La expresión destemplada del “intrépido” comisario y la manifiesta resignación de Rosa Barrenechea nos permite entrever, además, los motivos de las tensiones y los conflictos que se suscitaron entre los agentes involucrados en dicho proceso. Para la Policía, porque no disponía ya de plenos poderes en el control de las mujeres de vida disipada; para las damas benefactoras, por una tarea que consideraban sumamente pesada y onerosa, y que todavía no estaban seguras de aceptar, o mejor dicho, que aceptaban con cierto recelo.

Durante los años siguientes, la trayectoria del Asilo y Casa continuará signada por diversos conflictos, desencuentros y tensiones entre las partes involucradas en su sostenimiento. Su funcionamiento, hasta el momento de su cierre definitivo a finales de la década de 1870, dependerá de forma casi exclusiva de los magros recursos provistos por el gobierno provincial con los que sólo se costaba el sueldo mensual de la celadora del establecimiento.

Otra de las causas de su acelerado deterioro fue la sostenida resistencia de las damas benefactoras por convertirse en sus principales administradoras. Fue por ello que en el año de 1877, intentando alivianar la carga que les suponía hacerse cargo de las mujeres en conflicto con la ley -una tarea que, como ya mencionamos, consideraban pesada y onerosa, y que “se habían visto obligadas a aceptar por no negarle también su protección a los desvalidos”-¹⁰²¹ gestionaron el traspaso del Asilo y Casa a manos de las Hermanas de la Caridad, Hijas de María del Huerto, solicitando para ello la autorización a las autoridades civiles.¹⁰²²

La estrategia de contar con la colaboración de dicha congregación religiosa, implementada ya para la atención de otros establecimientos a cargo de la Sociedad de Beneficencia, no prosperó en este caso pues el referido hospicio se encontraba casi sin recursos.

¹⁰²¹ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 23-08-1873.

¹⁰²² ABHS, Copiadores de Gobierno, Salta, 10-11-1877.

Para entonces se había confirmado, también, aquello que los “ángeles de la caridad” tanto habían temido antes de aceptar el encargo de asumir la dirección del Asilo y Casa; convergían allí no sólo las vagas y malentendidas de la ciudad para las que se consideraba más benéfica la influencia de los agentes de beneficencia, sino también las mujeres criminales para las que, se pensaba, era más conveniente el encierro en las cárceles.¹⁰²³

Consideraciones finales

Restablecida en el año de 1864, la Sociedad de Beneficencia constituyó, para las mujeres de la elite local, un espacio deliberativo, de negociación, de identidad y de acción política.¹⁰²⁴ Inmersa, por el carácter de su labor, en los programas modernos de gobernabilidad brindó a sus miembros la posibilidad de proyectarse en el espacio público que ellas mismas también estaban construyendo.

Desde una perspectiva de grupo, las matronas respondieron a los intereses de su grupo traspolando las relaciones de sujeción y dependencia fraguadas en el seno de sus hogares a los más diversos establecimientos sociales que administraron, confiriéndoles allí un sentido ético legitimante que, fundamentado en el primigenio principio de caridad cristiana, las transfiguraba en un preciso programa de control y disciplinamiento social.

Desde una perspectiva de género, “las madres repúblicas” y “ángeles de la caridad” incorporaron a su identidad femenina nuevos elementos definitorios, que si bien no modificaron de forma sustancial su lugar en el espacio social, ni trastocaron los fundamentos de la estructura jerárquica en la que se hallaba inmersa su feminidad, dotaron de un nuevo sentido político a sus prácticas benéficas y religiosas en el ejercicio de una ciudadanía moderna que aun desprovista de derechos políticos, les auspició una particular representación política¹⁰²⁵ en el marco del proceso de reconfiguración de las relaciones entre las autoridades civiles y eclesiásticas locales.

Desde un plano relacional, la inversión estratégica de su capital social a los fines propuestos por la entidad, les valió la institucionalización de sus redes de relaciones y de las reciprocidades que ellas comprendían.

¹⁰²³ BJAC, Libro de Actas de la Sociedad de Beneficencia, Salta, 1864-1882, Sesión del 04/11/1869.

¹⁰²⁴ Di Liscia, 2006; Paz Trueba, 2008.

¹⁰²⁵ Bonaudo, Marta, 2006, pp. 70-97.

La labor de Rosa Barrenechea de Ojeda al frente de la Sociedad de Beneficencia nos ha permitido desentrañar uno de los puntos de concordancia entre los proyectos de gobierno impulsados por el poder político y el religioso durante la segunda mitad del siglo XIX que, aun a pesar de sus efectivas tensiones, fueron considerablemente funcionales en lo que respecta al tratamiento de la incipiente cuestión social en el espacio local, y a los intereses de la elite encargada de ejecutarlos; analizar el proceso de conformación del campo de la beneficencia, sus reglas, fundamentos y agentes, como así también los conflictos inherentes a esta primera etapa de definición; y finalmente, observar las convergencias y las divergencias del accionar del grupo de mujeres que representó en calidad de presidenta de la asociación, en relación al cúmulo de representaciones que definieron el perfil de la mujer decimonónica.

El análisis realizado a partir de las actuaciones desplegadas por Rosa Barrenechea nos permite además reconocer las diferencias que mediaron entre la Sociedad de Beneficencia y las cofradías y hermandades religiosas analizadas en el capítulo anterior. Diversos son los motivos que hicieron de la primera una asociación moderna. En primer lugar, porque dispuso de una estructura organizativa que reservó los cargos directivos a las mujeres que la componían, quienes tomaron en sus manos la conducción de la asociación, a diferencia de las cofradías decimonónicas, cuyas funciones de gobierno fueron prerrogativas exclusivas de los agentes eclesiásticos. En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, porque la naturaleza electiva de sus oficios introdujo a sus miembros en prácticas modernas y democráticas, que no pudieron ejercer en el seno de las hermandades religiosas por su ordenamiento institucional. En tercer lugar, porque el destinatario principal de sus actividades benéficas y moralizantes no fueron ellas mismas, sino los desvalidos, enfermos y menores desamparados que circundaban las calles de la ciudad y poblaban los hospitales y asilos. Por el contrario, las cofradías religiosas promovieron una piedad intra-grupo, una circulación interna de bienes y servicios que se circunscribió a sus miembros. En cuarto lugar, porque mantuvo un carácter exclusivamente elitista, concentrando en su seno a las mujeres de mayor capital económico y relacional del espacio local. La composición de las cofradías decimonónicas se reveló mucho más heterogénea, integrando componentes de diversos estratos sociales. Y en última instancia, por su particular vinculación con las autoridades civiles y eclesiásticas en tanto brazo ejecutor de las políticas públicas en materia de sanidad, higiene y educación, y en tanto asociación laica que asumió la defensa y trasmisión de la religión y moral católica. Las

cofradías, en cambio, abocadas al culto público, se hallaron exclusivamente bajo la órbita de la iglesia, experimentando tan solo algunas pocas intervenciones estatales en el transcurso de siglo XIX.

El análisis de la efímera existencia del Asilo de mendigos y Casa de Corrección en el espacio local nos ha permitido, por su parte, visualizar algunas de las vicisitudes que signaron el proceso histórico de conformación de la beneficencia moderna en Salta. Esta nueva institución como lugar de reclusión para mujeres en conflicto con la ley estuvo muy lejos de cumplir con el ideal penitenciario moderno que preveía una adecuada planificación espacial, una racionalidad utilitaria del tiempo y una efectiva clasificación y segregación de sus moradores.¹⁰²⁶

Se trató, por el contrario, de un edificio compartido, provisorio, ajustado a la escasez de recursos que el Estado provincial solía destinar para tales proyectos y que, esperaba, se sostuvieran con el óbolo de la caridad cristiana y la abnegación de las damas benefactoras. Una suerte de depósito, tal como también puede observarse en el mismo periodo en otras ciudades vecinas,¹⁰²⁷ que aunque se concibió en relación a los primeros programas de modernización de los mecanismos de control y disciplinamiento social, muy lejos estuvo de satisfacer sus ideales.

La tarea que el Ejecutivo provincial encomendó a tales mujeres a partir de la creación de dicho establecimiento implicó, no obstante, una redefinición de la beneficencia misma que hasta entonces sólo se había desplegado en el hospital de la ciudad y en algunos establecimientos educativos. Implicó, por ello mismo, la inclusión de algunas de las mujeres en conflicto con la ley -antes reguladas por otros poderes e instituciones- en la órbita jurisdiccional de las damas benefactoras.

Esta reubicación de la delincuencia femenina en el campo de la beneficencia, es decir en un espacio ético y/o moral¹⁰²⁸ se correspondió con una percepción que confundía el delito femenino con el pecado y a sus ejecutoras con ovejas descarriadas;¹⁰²⁹ pecadoras cuyas faltas ameritaba un especial tratamiento que no podía sino ser provisto por otras mujeres a las que las virtudes las desbordaban, volviendo benéfica su influencia. Esta operación comprendía también una diferencia sustancial respecto a sus pares masculinos que, ya fuera de la órbita de la beneficencia, debían someterse a la fuerza de la autoridad.

¹⁰²⁶ Caimari, 2012; Fessler, 2017.

¹⁰²⁷ Ferrari, 2010, p. 211.

¹⁰²⁸ González Bernaldo, 2001; Bonaudo, 2006.

¹⁰²⁹ Gómez Bravo, 2003; Hernández Holgado, 2013.

Aunque en un principio el Asilo y Casa sólo comprendió el tratamiento de las vagas y malentretenidas, bien pronto se convirtió, también, en morada de mujeres criminales. Y ello, creemos, por dos motivos. Primero, porque el proyecto de modernización del sistema punitivo puesto en marcha a principios de la década de 1870 no contempló la creación de una penitenciaría para mujeres criminales, tal como si lo hiciera para sus pares masculinos.¹⁰³⁰ Posiblemente entonces, una vez saturada la pequeña cárcel pública situada en el edificio del cabildo de la ciudad y/o sin cabida en el hospital, tales mujeres fueron conducidas, necesariamente, al recientemente creado Asilo y Casa.

Segundo, y en estrecha relación con lo anterior, porque, quizás, una vez fundado dicho establecimiento devino éste en una mejor opción para las mujeres criminales respecto al encierro en una cárcel que solo se concebía, por entonces, como un espacio de reclusión sin más, desprovisto de los objetivos de reforma y disciplinamiento¹⁰³¹ y de la benéfica influencia de las damas benefactoras.

Las tensiones que se suscitaron entre la Sociedad de Beneficencia y el Departamento de Policía dan cuenta de las indefiniciones propias de un incipiente campo de acción y de gobierno, de sus difusos límites y de la yuxtaposición de jurisdicciones y atribuciones entre los agentes e instituciones en él involucrados.

En lo que respecta particularmente a la negativa de las damas benefactoras de asumir el cuidado de las mujeres en conflicto con la ley, podemos arriesgar algunas hipótesis. Amén de considerar incompatible la reunión de personas de distinta clase en el Asilo y Casa, es probable que su postura se fundamentara en el temor por el peligro que podía correr la salud moral de los mendigos, expuesta al contagio de las indecencias y desviaciones de las criminales y/o vagas y malentretenidas.

Estas ideas se habían expresado ya en algunas de las sesiones celebradas por la Sociedad de Beneficencia. El mismo Jefe del Departamento de Policía, que acudía a estas reuniones, sostenía la necesidad de contener y controlar “el cáncer” que aquejaba a tales mujeres, un mal capaz, no sólo, de contaminar a sus propios hijos, sino también a los de las familias de elite.

Conducir a estas mujeres se presentaba, también, como una difícil empresa en las condiciones impuestas por el Estado provincial. Sin un edificio adecuado, ni un reglamento, ni un tratamiento específico, casi sin recursos, bien pronto el proyecto

¹⁰³⁰ García Basalo, 2017

¹⁰³¹ Caimari, 2007.

nafragó. A estos inconvenientes se les sumaban otros. En 1878, apenas unos años después de su fundación, el establecimiento quedó acéfalo tras el despido de Higinia Soraire, su celadora, responsabilizada por la fuga de tres mujeres criminales.¹⁰³²

Y aún más, es probable que gravitara en las damas benefactoras una suerte de reprobación moral respecto a los sujetos de asistencia que las autoridades civiles colocaban ahora bajo su jurisdicción moral. Tales mujeres desviadas encarnaban aquello que difícilmente podía concebirse como femenino, una particular violencia que las situaba en franca y abierta oposición respecto a la abnegación, religiosidad y sensibilidad de la que “los ángeles de la caridad” hacían gala.

¹⁰³²ABHS, Copiadores de Gobierno, Salta, 1878, Libro 358.

CONCLUSIONES

El estudio de la historia del asociacionismo religioso en la ciudad de Salta desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX nos revela, una vez más, que la secularización lejos está de poder concebirse como un proceso de repliegue de lo religioso en términos lineales y/o evolutivos. La evidencia nos demuestra una trayectoria más compleja. Indudablemente se han producido profundos cambios, notorios desplazamientos. La religión, sus sensibilidades, sus prácticas y representaciones mutaron. Pero no en idénticas direcciones y sentidos, tampoco en igual medida.

Las asociaciones analizadas hasta aquí nos permitieron observar algunos de esos cambios. Tratamos de desentrañar relaciones entre ellos, de vincular, por ejemplo, la dinámica institucional con la agencia de los actores sociales. Nos corresponde ahora, retomando el recorrido propuesto en nuestra tesis, elaborar unas consideraciones generales que vuelvan más inteligible lo estudiado, que lo hagan parte de un planteo más global del proceso de secularización.

Desde el punto de vista asociativo, desde fines del siglo XVIII a mediados del siglo XIX, es posible reconocer un periodo signado a grandes rasgos, por una cristiandad que no termina de morir y una modernidad que no acaba de nacer, rasgo central de una instancia de transición. Una época que, por ello mismo, presenta sus propias particularidades.

El punto de partida de nuestra investigación situada en las postrimerías del siglo XVIII coincide con el inicio de lo que se ha denominado, siguiendo la propuesta de Jean Baubérot y la lectura que de ella hace Roberto Di Stefano, un primer umbral de secularización.¹⁰³³ Fue entonces cuando la monarquía española instrumentó diversas medidas orientadas al mayor control de las instituciones eclesiásticas en el marco de un proyecto de modernización económica, política y administrativa. Esta denominada “secularización borbónica” se expresó en la transferencia de recursos del clero regular al secular; en el fortalecimiento de las estructuras diocesanas y el poder episcopal; en la sujeción y conversión del clero en un agente de civilización y reforma; en el recorte de

¹⁰³³ El concepto de umbral de secularización acuñado por Jean Baubérot se nutre de elementos concretos de la realidad histórico- social para constituirse en una noción ideal típica (en un sentido weberiano) capaz de condensar los rasgos y elementos más importantes y significativos del fenómeno abordado (Baubérot, 2004, pp. 95-97). Los “umbrales” se definen así por conformar un marco contextual signado por la progresiva aceptación social y política de ciertos códigos, valores y reglas de juego que impone la secularización. Esta interiorización de las transformaciones que atañen, de una u otra forma, a la religión, sus agentes, prácticas y representaciones, a su nuevo lugar en un orden en construcción, supone la conversión de las mismas en parte del sentido común, por fuera, por lo tanto, de discusión y lucha (Di Stefano, 2011b, pp. 80-89; Ayrolo, 2009, pp. 109-140).

las prerrogativas de la Santa Sede; y en la afirmación de los derechos del Patronato Regio, entre otros factores.¹⁰³⁴

Respecto a las prácticas religiosas, los reformistas abogaron por una piedad ilustrada, por una suerte de depuración de toda heterodoxia, de todo exceso innecesario, de todo aquello que pudiera contrariar y/o amenazar “el beneficio público”. En ese sentido, bregaban por una economía de las prácticas acorde a un nuevo principio de “utilidad”.¹⁰³⁵

El programa de reformas propuesto descansaba sobre los postulados del reformismo ilustrado. Se fundamentaba en la pretensión de priorizar los intereses temporales de la Corona; conferir a la ley del rey mayor preeminencia sobre otras fuentes de derecho civil, canónico y natural; y poner en marcha un “gobierno económico” en detrimento de la tradicional vocación espiritual de la monarquía, es decir, anteponer la “felicidad pública” a la “salvación”. Se trató, según sostiene Lempérière, en estrecha correspondencia con el planteo de Di Stefano, de una primerísima etapa de “secularización” conducida desde arriba.¹⁰³⁶

¿Cuáles es el aporte del estudio de las cofradías y hermandades religiosas salteñas a esta perspectiva de análisis? El abordaje de estas corporaciones, tal como lo hemos planteado, nos ha permitido observar la particularidad del caso salteño. Si bien es posible reconocer en el espacio local algunos de los mismos síntomas de secularización que se han señalado para otras ciudades rioplatenses, estos se expresaron aquí a su propio tiempo. La correlación de fuerza de los agentes involucrados, de una u otra forma, en la definición de la modernidad religiosa tampoco fue la misma.

Según hemos podido analizar, hacia fines del siglo XVIII las cofradías y hermandades religiosas debieron sujetarse a nuevas exigencias. El plan de reforma impulsado por la Corona, al menos en lo que respecta al reordenamiento de algunas corporaciones, fue ejecutado por los pastores de la iglesia. Podemos afirmar, por ello, que el clero fue un crucial agente de secularización.

El desempeño de Moscoso es paradigmático en este sentido. Su labor al frente de la diócesis operó a favor de la centralización institucional en la figura del ordinario diocesano en todo lo atinente al manejo, gobierno y administración de los asuntos cofradieros; a favor, entonces, del recorte de la autonomía y prerrogativas de los

¹⁰³⁴ Di Stefano, 2011.

¹⁰³⁵ Lempérière, 2008.

¹⁰³⁶ Lempérière, 2008.

cuerpos de Antiguo Régimen. En el arreglo de las cofradías, las autoridades civiles locales no tuvieron mayor injerencia. Se limitaron a secundar las políticas implementadas por el clero. Y este orden de preeminencia no pareció suscitar conflictos, lo que también puede constituir el indicio de un ambiente propicio para la ejecución de medidas de corte secularizantes.

Las políticas económicas de Moscoso abogaban además por una mayor utilidad de los recursos de las cofradías y hermandades. “Lo innecesario”, “lo que no hacía falta”, los bienes en desuso debían volverse útiles mediante su venta. Los capitales prestados debían controlarse con mayor rigor; los capitales redimidos debían ser puestos rápidamente en circulación y así contribuir a las economías de las corporaciones. El conjunto de estas variables evidencian el despliegue de una nueva racionalidad, una secularización impuesta “desde arriba”.

Y aún más. Podemos pensar, como se ha sugerido para la vecina ciudad de Jujuy,¹⁰³⁷ que la supuesta indiferencia del ayuntamiento salteño por las cuestiones atinentes al arreglo de cofradías, en el marco de las reformas borbónicas, es sintomática de lo que se ha denominado secularización estructural por cuanto parece sugerir una incipiente deslinde de funciones, de áreas de intervención.

Debemos destacar, sin embargo, que los cambios no sólo se impulsaron desde las altas esferas de gobierno. Los miembros de la feligresía también hicieron lo suyo. En las diversas latitudes del virreinato rioplatense las ideas ilustradas o afines a ellas trascendieron el círculo de las autoridades. La muerte y su pompa, los lugares de entierro, los rituales cívicos/religiosos, entre otros tópicos, se convirtieron en el blanco de numerosas críticas. El declive de algunas cofradías salteñas en un periodo de prosperidad económica e incremento de la población urbana bien podría constituir, por ejemplo, un claro indicio de secularización individual¹⁰³⁸ de las prácticas piadosas de los creyentes.

Entre un “arriba” y “abajo” nos encontramos con los mayordomos de hermandades, personajes intermediarios de una “zona de contacto”,¹⁰³⁹ es decir de una instancia de convergencia, de encuentro e interacción, entre la iglesia institucional y las prácticas locales.¹⁰⁴⁰ Como tales respondieron a las exigencias de las autoridades de la diócesis a las cuales se encontraban formalmente sujetos. Su gestión se alineó así a la

¹⁰³⁷ Estruch, 2017.

¹⁰³⁸ Ayrolo, Barral y Di Stefano, 2012.

¹⁰³⁹ Mazzoni, 2013.

¹⁰⁴⁰ Taylor, 2000, p. 186.

nueva lógica administrativa a la que ya nos referimos, una racionalidad que, además de los elementos que mencionamos líneas atrás, se deshacía de los despilfarros y excesos tan costosos, otrora, para las economías de estos fieles; una racionalidad que, sin embargo, contemplaba aún las exigencias de etiqueta y poder de quienes asumían la responsabilidad de conducir estas corporaciones religiosas.

Los desplazamientos mencionados no erradicaron a las antiguas prácticas y representaciones. Una piedad barroca convivió con una piedad ilustrada durante buena parte del siglo XIX. Además, lo expuesto hasta aquí no debe hacernos perder de vista la funcionalidad de las cofradías y hermandades religiosas, su grado de integración, de imbricación, con los diferentes grupos y sectores que conformaban la sociedad salteña finisecular.

Durante el transcurso de los años siguientes a las revoluciones independentistas y a la ruptura del orden colonial, muchos de los cambios señalados se pronunciaron. El declive de las cofradías provocó la extinción de muchas de ellas. Las que lograron sobrevivir a la paulatina desarticulación del régimen de cristiandad mutaron su fisonomía. Poco a poco fueron adquiriendo un perfil más femenino y más popular. Los hombres de la élite local se distanciaron de ellas dando cuenta, de esta forma, de la pérdida de su importancia relativa como espacio e instancia de sociabilidad, de construcción de poder y de formación religiosa para el universo masculino decimonónico. Estamos nuevamente frente a la expresión de los síntomas de una secularización individual.

Conforme transcurrió la primera mitad del siglo XIX, las cofradías religiosas se sujetaron, cada vez con mayor rigor, a las autoridades de la diócesis. La injerencia del poder civil fue menguando. Como responsable del orden social conservó éste, sin embargo, algunas prerrogativas, sobre todo aquellas vinculadas a la regulación de las expresiones públicas de la fe. El Estado provincial que por entonces daba sus primeros pasos contribuyó, de esta manera, al progresivo deslinde de jurisdicciones, al menos en lo que respecta al gobierno de estas corporaciones religiosas.

Para ese mismo incipiente Estado, el catolicismo, concebido como “Religión Oficial”, tuvo una importancia fundamental para la preservación del orden social y para el proceso civilizatorio de los futuros ciudadanos de una naciente Nación.¹⁰⁴¹ Esta fue una de las principales premisas a partir de la cual se reconfiguró la relación entre las

¹⁰⁴¹ Di Stefano, 2011.

élites dirigentes y los pastores de la iglesia. Esta empresa requirió, sin embargo, del disciplinamiento del clero, de su adecuación a las exigencias del nuevo proyecto político puesto en marcha. En este marco se comprende el fomento e impulso de nuevas asociaciones laicas. Algunas dedicadas a la conformación de una esfera pública moderna que sirviera como mecanismo de control y de crítica de quienes, como ese mismo clero, concentraban en sus manos amplias atribuciones sociales. A través de ellas, el poder temporal pretendió afirmarse en su papel de garante de la pureza del catolicismo y de la idoneidad de sus agentes e instituciones.

Otras asociaciones, como las benéficas, también contribuyeron a la conformación del Estado moderno. Y en este punto resultan evidentes las expresiones de una secularización funcional, es decir la transferencia de atribuciones de la jurisdicción eclesiástica a la órbita estatal. Las sociedades de beneficencia asumieron un cúmulo de funciones antes dispersas y ejecutadas por una multitud de instituciones y agentes, entre ellas las religiosas. Esta operación implicó, de forma simultánea, la transfiguración de la caridad en beneficencia y la preeminencia otorgada a fines terrenales más que a espirituales. Si bien, como pudimos observar, estas experiencias asociativas no tuvieron larga vida, constituyeron uno de los primeros ensayos de un Estado que fue reclamando para sí nuevas atribuciones antes en manos de la iglesia. Cabe destacar que, en el ámbito educativo, esta última nunca fue, al menos en el transcurso del largo siglo XIX, desplazada completamente. Los valores católicos supieron fusionarse con otros de naturaleza civil dando lugar a un nuevo repertorio moral.

Dimos cierre a la primera parte de nuestra tesis con un apartado dedicado a la conformación de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen. Creemos que esta asociación condensa formalmente buena parte del conjunto de los elementos que caracterizarán a las experiencias asociativas católicas de la segunda mitad del siglo XIX. Su ordenamiento jurisdiccional revela el reposicionamiento de las autoridades provinciales en materia de control formal. Del gobernador, como poder supremo del territorio y como garante del cristianismo, continuó dependiendo la aprobación de la fundación de nuevas cofradías -como del resto de las asociaciones decimonónicas-. En todo lo demás, en lo doctrinario, en lo atinente a su funcionamiento cotidiano, a su dirección, al manejo de sus recursos, la hermandad dependía estrechamente de las autoridades de la diócesis. Podemos observar nuevamente los signos de una

diferenciación de esferas y de las relaciones existentes entre ellas, es decir de una secularización estructural.

La segunda mitad del siglo XIX trajo consigo nuevos cambios. El campo asociativo salteño que por entonces empezó a constituirse revela la dinámica particular de una sociedad cambiante y de un Estado provincial e Iglesia que en sus propios procesos de construcción se requerían mutuamente aún cuando no se percibían ya como instituciones exactamente identificables. Más allá de los cortocircuitos, de las afrentas y de las tensiones, la religión continuó concibiéndose como fuente de moral y el clero como sujeto de moralización. Podemos pensar incluso que la condiciones materiales que propiciaron en otras ciudades argentinas la producción de discursos más marcadamente laicistas –la pluralización del campo religioso de la mano de la afluencia de un importante contingente de inmigrantes, entre otros- no tuvieron la misma gravitación en el escenario local.

Los conflictos entre las autoridades civiles y eclesiásticas fueron numerosos en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX. Éstos, sin embargo, no deben hacernos perder de vista la estrecha comunión que mediaba entre ambos poderes. Basta con considerar la trunca implementación en la provincia de Salta de la ley de Educación Común N° 1.420, una de las medida sintomática de un nuevo modelo de secularización o de un segundo umbral de secularización¹⁰⁴² para vislumbrar la diferente correlación de fuerza que operaba en las postrimerías del siglo XIX entre Estado, Iglesia y sociedad en el territorio salteño.

El boom asociativo que tomó fuerza a partir de la década de 1850 nos ha permitido sopesar la vitalidad del catolicismo. Las asociaciones religiosas y benéficas se constituyeron en vitales agentes de estructuración y consolidación de la Iglesia moderna. Fueron estas las que le permitieron mantener y conservar sus preeminencias y privilegios en materia de asistencia social y educación. Al tiempo que contribuían a este fin, se ramificaban en el territorio provincial ampliando los alcances del naciente Estado; un Estado con serias deficiencias económicas que, por ello mismo, se valió de las experiencias asociativas católicas para el gobierno, control y conducción de su población.

Entre ambos poderes, temporal y espiritual, las asociaciones referidas actuaron entonces como espacios de mediación de intereses, de convergencia de objetivos y

¹⁰⁴² Di Stefano, Roberto, 2008, pp. 171-172.

propósitos. Es este marco cobró relevancia la figura del laicado decimonónico como agente político y pieza clave de la modernidad religiosa. Un actor social que, a su vez, hizo del asociacionismo uno de sus principales medios de expresión. Inserto sí en una nueva configuración institucional caracterizada por una rígida jerarquía de mando, por un claro modelo romano; sujeto también a un Estado con cuyos fondos -precarios generalmente- pudo financiar parte de sus amplias y extensas actividades. Y aún así con su propia capacidad de agencia y de refracción respecto de las directrices superiores.

El estudio acerca de las cofradías y hermandades católicas de la segunda mitad del siglo XIX nos ha permitido observar el proceso de modernización que experimentaron estas experiencias asociativas. En efecto, no desaparecieron. Por el contrario, se transformaron, mutaron su carácter. Tales transformaciones fueron producto de la convergencia de diversos factores, o mejor dicho, de actores. En parte, de la labor desempeñada por las autoridades religiosas de la diócesis, comandadas por el obispo Rizo Patrón. La Iglesia y sus pastores fueron, por ello mismo, agentes de secularización -como ya hicimos referencia-, contribuyendo a la institucionalización, consolidación y centralización de las estructuras eclesiales. Y en este proceso, sujetos a las directrices de la Santa Sede, fueron definiendo el lugar del hecho religioso en las sociedades modernas, deslindando jurisdicciones y demarcando esferas de injerencias.

Fue crucial también el rol desempeñado por el laicado decimonónico signado ya por un perfil marcadamente femenino. Sin el concurso de éste no se comprende el resurgimiento y dinamismo del fenómeno cofradiero. Las hermandades religiosas fueron para la feligresía salteña una de las tantas experiencias asociativas que les permitió manifestar su compromiso con el catolicismo. Un compromiso que por definición debía ser público en respuesta a las urgencias del momento, a la supuesta indiferencia de algunos creyentes, a un clima que se percibía hostil por el influjo de nuevas corrientes de pensamiento y a una crítica pública que empezaba a tomar forma desde algunos círculos intelectuales y se expresaba, entre otros medios, desde las páginas de los periódicos locales.

Las cofradías de la segunda mitad del siglo XIX no eran ya, como señalamos oportunamente, las mismas del periodo precedente. El principio de centralización, uno de los pilares del proceso de romanización que operó en el seno de la Iglesia católica, se observa claramente en la nueva configuración institucional de estas experiencias asociativas abogando por la clericalización de sus estructuras.

En este escenario, las autoridades civiles gozaron de poco margen de acción. No fue esto, sin embargo, una cuestión problemática. El poder temporal pareció aprobar esta división social del trabajo como muestra, quizás, de la aceptación de la conformación de diversas jurisdicciones, de distintas esferas de influencia. De esta manera se consolidaba y generalizaba un síntoma de secularización que pudimos observar ya en el seno de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen.

La clericalización a la que nos referimos operó también en detrimento a los tradicionales patronazgos que sujetaban estas asociaciones religiosas a determinadas familias, generalmente de élite.¹⁰⁴³ Los compromisos perennes con determinadas devociones continuaron vigentes, transmitiéndose de generación en generación, principalmente entre mujeres vinculadas familiarmente. No obstante, la injerencia de dichos agentes en las decisiones de gobierno y en el control de los recursos cofradieros, entre otras prerrogativas, sufrió severos recortes ante una presencia cada vez más fuerte y marcada del mismo clero, de los capellanes sobre todo.

En este mismo sentido, la ligazón formal de las cofradías y hermandades religiosas con corporaciones romanas de mayor prestigio y la adquisición de un superior estatus institucional fueron elementos que fortalecieron la comunión entre el clero y estas experiencias asociativas que se regían ya por nuevos principios de gobierno, de administración, por una racionalidad moderna. Estamos ante la presencia de un claro proceso de ajuste, de recomposición de las asociaciones católicas, fenómeno, de carácter interno y externo, que jalonó la secularización decimonónica.

Por su parte, el análisis de las sociabilidades culturales nos revela algunos aspectos particulares del fenómeno que nos ocupa. Las experiencias asociativas consagradas al ocio, a la difusión de ideas y a la práctica de la lectura y la escritura fueron productos de la modernidad, concebidas muchas de ellas por un Estado provincial que poco a poco empezaba a consolidarse. Como tales surgieron al margen de la jurisdicción eclesiástica, del control del clero. Pero no fue este el único síntoma del proceso de secularización. Según hemos podido observar, estas asociaciones se concibieron como espacios desde donde fue tomando forma la disidencia religiosa; una disidencia que, legítimamente, podía pronunciar su crítica sobre el rol y el lugar de los pastores de la Iglesia católica en un nuevo orden en construcción.

¹⁰⁴³ Di Stefano, 2008, p. 170.

Es posible hallar en este aspecto una continuidad respecto a los fines de las sociedades teatrales de la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, las novedades también son notorias. La interpelación que se ciñó sobre el clero adquirió algunos matices más viscerales. La crítica acerca de su indisciplina e “indebida injerencia” se complementó con un férreo cuestionamiento sobre el papel que estos agentes desempeñaban en el ejercicio de la beneficencia decimonónica y sobre su viciada relación con las mujeres beatas. La pluma de Subieta ponía en duda, incluso, la misma utilidad de los templos religiosos.

El análisis de la incipiente élite intelectual de la que el referido escritor boliviano fue un claro referente nos ilustra también algunos de los rasgos de la secularización de la cultura moderna. En calidad de notables abogaron por el predominio y difusión de una moral secular, inspirada en el progreso científico. En esta empresa, el asociacionismo y la prensa desempeñaron un papel clave como canales de expresión de un nuevo culto a la ciencia, de un apostolado laico. Así, los referentes simbólicos, al menos para algunos círculos sociales, mutaron, como también sus fundamentos anclados ahora en una idea de trascendencia desprovista de carácter religioso.¹⁰⁴⁴

No constituye un dato menor, sin embargo, que el conjunto de estas experiencias asociativas no tuvieran larga vida y que muchos de quienes las conformaron se enrolaran posteriormente, ya hacia principios de la década de 1880, en las filas de las experiencias asociativas católicas que surgieron para hacer frente a la denominada embestida liberal instrumentada por el Estado Nacional.

El estudio del asociacionismo benéfico nos revela otra de las variables por las que el catolicismo operó su reconfiguración moderna. Hicimos ya referencia a los cambios que se produjeron en el proceso de institucionalización de la caridad cristiana en beneficencia decimonónica. Sin embargo, resulta menester aquí señalar ciertos matices. El ensayo de una moral laica que se había esbozado como fundamento de las primeras asociaciones consagradas al ejercicio de la beneficencia ya en la primera mitad del siglo XIX experimentó, a partir de la década de 1860, un claro retroceso.

El funcionamiento de todo un incipiente sistema educativo y sanitario reposó en la labor desplegada por la Sociedad de Beneficencia, una experiencia asociativa compuesta por mujeres que hacían gala de su religiosidad y que, por ello mismo, podían conformarla. Los “ángeles de la caridad” propiciaron el reencuentro de la moderna

¹⁰⁴⁴ Di Stefano, 2008, pp. 171-172.

política social con algunos de los fundamentos centrales de la tradición cristiana. Los nuevos programas de disciplinamiento y moralización que se ciñeron sobre los sectores populares bien supieron combinar el principio de utilidad terrenal de sus asistidos con la salvación de sus almas de forma tal que ambos componentes no se comprenden sin el concurso y gravitación del otro. Y en el despliegue de esta misma tarea, las denominadas damas decentes, secundadas por las congregaciones religiosas de vida activa, depositaban sus esperanzas de ganar el cielo.

En el campo de la beneficencia, como pudimos observar, participaron otras instituciones públicas y privadas además de la referida asociación. Cada una de ellas -el Departamento de Policía, el Consejo de Higiene y la corporación de médicos- lo hizo en virtud de sus propios fundamentos de intervención. Clara señal ésta de una insoslayable diferenciación de esferas, pero así también de las relaciones y flujos de sentidos que mediaban entre ellas.

Debemos insistir aquí en la agencia del laicado católico que supo conformar la Sociedad de Beneficencia. Las damas benefactoras desempeñaron un papel clave en la definición de la beneficencia moderna, en sus límites, en sus técnicas y dispositivos de reforma, en sus objetos de asistencia, entre otros factores. La consonancia de su labor con las directrices de un Estado e Iglesia en proceso de construcción contempló también, cabe destacar, sus propios márgenes de acción. La empresa de salvación del cuerpo y el alma de “la humanidad doliente” bien supo combinarse y fusionarse con las exigencias de etiqueta y los más mundanos intereses de una élite que, en la transición de un orden a otro, debió de reconfigurarse. Las fiestas, los convites, el ocio como elementos asociados a la práctica de la caridad se instituyeron, simbólicamente y materialmente, como uno de los pilares de un nuevo contrato social moderno. En la teodicea de las élites decimonónicas salteñas -en un sentido weberiano-¹⁰⁴⁵ el catolicismo continuará constituyendo una de sus principales referencias morales.

Nos queda, para terminar, una obligada referencia a uno de los tópicos que sobrevuela buena parte de las páginas precedentes; la feminización del asociacionismo católico. Es este un fenómeno evidente que pone de manifiesto una profunda modificación de los esquemas de percepción y de las prácticas asociadas a la religión. La religiosidad y los ejercicios de caridad se percibieron, en el siglo XIX, como parte del cúmulo de las nuevas prerrogativas femeninas; prerrogativas que, por estar

¹⁰⁴⁵ Weber, 2001, pp. 10-12.

estrechamente vinculadas a la construcción del Estado y de la Iglesia, se convirtieron en blanco de rigurosas regulaciones, públicas y privadas. El énfasis en su control revela también, sin embargo, los puntos de fuga, el despliegue de prácticas heterodoxas.

Creemos que, según la evidencia analizada, el asociacionismo como práctica religiosa perdió relevancia para el componente masculino de la feligresía local, síntoma indiscutible de secularización. Las obligaciones cotidianas que comportaban las asociaciones religiosas parecían exceder por mucho los compromisos que los hombres estaban dispuestos a mantener con sus referentes sagrados. Estos sin embargo, no renunciaron a la religión, delegaron sus expresiones y sus ejercicios ordinarios de piedad, se corrieron de escena para permanecer en la trastienda y volver a aparecer cuando un acontecimiento extraordinario así lo preciso, tal como sucediera con las medidas laicas instrumentadas a inicios de la década de 1880.

BIBLIOGRAFÍA

- ABARCA HERNÁNDEZ, Oriester y BARTELS VILLANUEVA, Jorge (2011), “El papel económico de las cofradías en el crepúsculo de la colonia y el ascenso de las sociedades mercantiles. Análisis de protocolos coloniales de San José (1837-1842)”, *Ciencias Económicas*, Vol. 29, N° 1, pp. 357-383.
- ADET, Walter (1973), *Poetas y prosistas salteños*, Salta, Eco.
- AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (2012), *José Lanciego, Arzobispo de México, y el Clero Regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728*, *Fronteras de la Historia*, Vol. 17, N° 2, pp. 91-93.
- AGULHON, Maurice (2009), *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ALCAIDE, Elisa (1996), “Recursos de la cofradía de Aranzazú de México ante la Corona”, *Revista de Indias*, Vol. LVI, N° 206, pp. 205-218.
- ALCAIDE, Elisa (1998), “Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aránzazu de Lima y México”, en María del Pilar López Cano y Gisela von Wobeser, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp. 91-108.
- ALCAIDE, Elisa (2004), “La Cofradía de Aránzazu de México asentada en San Francisco el Grande”, en Oscar Álvarez Gía y Elisa Luque Alcaide (eds.), *Las huellas de Aranzazú en América*, Lankidetzan, pp. 55-67.
- ÁLVAREZ DE LEGUIZAMÓN, Sonia (2004), “La pobreza: configuraciones sociales, relaciones de tutela y dispositivos de intervención. (Salta primera mitad del siglo XX)” en Sonia Álvarez de Leguizamón y Susana Rodríguez (comps.). *Abordajes y perspectivas*, Salta: Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, pp. 85-220.
- ANDAUR GÓMEZ, Gabriela Paz, (2009), *Relaciones interétnicas en Santiago colonial: la cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del convento de San Agustín (1610-1700)*, Tesis de Licenciatura, Santiago de Chile.
- ARAMENDI, Bárbara (2008), “Gabriel Güemes Montero: funcionario ilustrado y vecino respetable”, *Andes. Antropología e Historia*, N° 19, pp. 159-182.
- ARAMENDI, Bárbara (2009), “El Ramo de Bulas de la Santa Cruzada en el Tucumán colonial”, *Diálogo andino*, N° 33, pp. 59-74.
- ARAMENDI, Bárbara (2013), “El controvertido teniente asesor don Joseph de Medeiros. Un funcionario real en la periferia del Imperio: Salta, siglo XVIII”, *Anuario de Historia de América Latina*, N° 50, pp. 125-152.

- ARANGO, Gloria Mercedes (1995), “Las cofradías. Las asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad, Antioquia. Siglo XIX”, *Revista de Extensión Cultural*, N° 34-35, pp. 94-104.
- ARANGO, Gloria Mercedes (2004), *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín – La Carreta Editores.
- ARESTI, Narea (2000), “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”, *Historia contemporánea*, N° 21, pp. 363-394.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (1995), “Las cofradías de penitencia de Granada en la Edad Moderna” *Gazeta de antropología*, N° 11, pp. 1-10.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (1997), “Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII”, *Bulletin hispanique*, Vol. 99, N° 2, pp. 423-436.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada (1998), “Cofradías y gremios de Navarra en la época de Carlos III”, *Hispania sacra*, Vol. 50, N° 102, pp. 667-695.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (1998), “Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII”, *Studia historica. Historia moderna*, N° 19, pp. 197-228.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (2000), “Las cofradías y su dimensión social en la España del Antiguo Régimen”, *Cuadernos de historia moderna*, N° 25, pp. 189-232.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (2007), “Las cofradías españolas en la Edad Moderna desde una óptica social. Tres décadas de avance historiográfico”, *CESXVIII*, N° 27, pp. 11-50.
- ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (2008), “La represión de las Cofradías en el Reinado de Carlos III”, *Tercerol: cuadernos de investigación*, N° 12, pp. 75-92.
- ARIAS SARAVIA, Leonor, PARRA RUIZ DE LOS LLANOS, Mabel, SAICHA DE OCAÑA, Susana y RUIZ DE LOS LLANOS, Natalia (2000), “La mujer escritora como parámetro del campo intelectual en el noroeste argentino”, en *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Tomo III, Madrid, pp. 31-37.
- ARROM, Silvia Marina (2007), “Las señoras de la caridad: pioneras olvidadas de asistencia social en México, 1863-1910”, *Historia Mexicana*, Vol. LVII, N° 2, pp. 445-490.

- ARROM, Silvia Marina (2016), “Filantropía católica y sociedad civil: los voluntarios mexicanos de San Vicente de Paul. 1845-1910”, *Revista Sociedad y economía*, N° 10, pp. 69-97.
- AYROLO, Valentina, BARRAL, María Elena, DI STEFANO, Roberto (2012), *Catolicismo y secularización. Argentina primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos Historia, pp. 17-37.
- BARRAL, María Elena (1998), “Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de Ánimas benditas del Purgatorio, Pilar. 1774”, *Colección Cuadernos de Trabajos*, N°10, pp. 15-56.
- BARRAL, María Elena y BINETTI, Jesús (2012), “Las formas de religiosidad católica: algunos desplazamientos en la primera mitad del siglo XIX, en AYROLO, Valentina, BARRAL, María Elena, DI STEFANO, Roberto, *Catolicismo y secularización. Argentina primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, Biblos Historia, pp. 67-92.
- BARRÁN, José Pedro (1998), *La espiritualización de la riqueza: Catolicismo y economía en Uruguay (1730- 1900)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.
- BAUBÉROT, Jean (2004), “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”. En BASTIAN, J. P., *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. (pp. 905-111). México, Fondo de Cultura Económica.
- BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y GARCÍA AYLUARDO, Clara (2001), *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México, siglos XVI y XIX*, Michigan, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- BIANCHI, Susana (2014), “Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina”, *Pasado abierto*, N° 1, pp. 168-199.
- BIROCCO, Carlos María (2009), “Damas de caridad y damas vicentinas: los orígenes del asistencialismo en Morón (1864-1918)”, *Revista de Historia Bonaerense*, N° 35, pp. 2-11.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2005), “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, *Historia Social*, N° 53, pp. 119-136.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2008), “Más poderoso que el amor. Género, piedad y política en el movimiento católico español”, *Pasado y memoria. Revista de Historia Contemporánea*, N° 7, pp. 79-100.

- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2008), “Sí, los hombres se van”. Discursos de género y construcción de identidades políticas”, en María Encarna, Nicolás Marín y Carmen González Martínez (Coords.), *Ayres de discusión: temas clave de Historia Contemporánea hoy*, Murcia, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, pp. 63-83.
- BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2017), “Identidad católica en movimiento: la acción de las católicas en España (1856-1913)”, *Historia y Política*, N° 37, pp. 27-56.
- BONAUDO, Marta (2006), “Cuando las tuteladas tutelan y participan. La Sociedad Damas de Caridad (1869-1894)”, *Signos Históricos*, N° 15, pp. 70-97.
- BORELLI, Luis (2013), “La primera cervecería y el tren a Cafayate”, *El Tribuno*. Salta, 7 de abril de 2013, pp. 21-22.
- BOTERO HERRERA, Fernando (1996), “Los talleres de la Sociedad San Vicente de Paúl de Medellín: 1889-1910”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 33, N° 42, pp. 3-21.
- BOTERO HERRERA, Fernando (1995), “La sociedad San Vicente de Paul de Medellín y el mal perfume de la política, 1882-1914”, *Historia y sociedad*, N°2, pp. 39-74.
- BOURDIEU, Pierre (1971), “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, N° XII, pp. 295-334.
- BOURDIEU, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BRAVO HERRERA, Fernanda Elisa (2010), *Sátira política y representaciones de género en la prensa de Salta a fines del siglo XIX. La civilización, la Revista Salteña y la Revista*, Salta, CEPIHA.
- BRUNO, Cayetano (1971), *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vol. VII. Buenos Aires, Don Bosco.
- BRUNO, Paula (2009), “La vida letrada porteña entre 1860 y el fin de siglo. Coordenadas para un mapa de la elite intelectual”, *Anuario IEHS*. N° 24, pp. 339-368.
- BRUNO, Paula (2015), “El Círculo Literario: un espacio de sociabilidad en la Buenos Aires de la década de 1860”, *Iberoamericana*. Vol. 15, N° 59: 45-63.
- CADENA DE HESSLING, María Teresa (1984), *Historia de Salta*, Buenos Aires, Ediciones del docente.

- CAIMARI, Lila (2007), “Entre la celda y el hogar. Dilemas estatales del castigo femenino (Buenos Aires, 1890-1940)”, *Nueva Doctrina Penal*, N° 2, pp. 427-450.
- CAIMARI, Lila (2012), *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la argentina, 1880-1955*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CALVENTE, Estela (2019), “Transgresiones a las divinas y humanas leyes. Limitaciones a la religiosidad local en san miguel de Tucumán (1767-1807)”, *Boletín Americanista*, N° 78, Vol. 1, pp. 197-217.
- CARASA SOTO, Pedro (2005), “Beneficencia y cuestión social: una contaminación arcaizante”, *Historia Contemporánea*, N° 29, pp. 625-670.
- CARETTA, Gabriela y MARCHIONNI, Marcelo (2000), “Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios del siglo XIX”, *Andes*, 11, 1-27.
- CARETTA, Gabriela (2000), “Con el poder de las palabras y de los hechos: el clero colonial de Salta entre 1770 y 1820” en MATA DE LÓPEZ, Sara (Comp.), *Persistencias y cambios: salta y el Noroeste argentino. 1770-1840*, Rosario, Prohistoria, 81-117.
- CARETTA, Gabriela (2005), “El clero secular de Salta entre la colonia y la Revolución”, en Actas del Primer Congreso Argentino General Martín Miguel de Güemes, Héroe Nacional, Salta, pp. 94-107.
- CARETTA, Gabriela y Ayrolo Valentina (2008). Clérigos seculares del Tucumán entre la colonia y la independencia (1776-1810) en AGUIRRE, Rodolfo y ENRIQUEZ, Lucrecia (coords.) *La iglesia hispanoamericana de la colonia la república*. México, Plaza y Valdés-Universidad Católica.
- CARETTA, Alejandra y ZACCA, Isabel (2010), “Deambulando entre las eusapias: lugares de entierro y sociedad tras la ruptura independentista en Salta”, en FOLQUER, Cynthia y AMENTA, Sara (eds.), *Sociedad, cristianismo y política*, Tucumán, UNSTA, pp. 253-280.
- CARETTA, Gabriela y ZACCA Isabel (2011). Benditos ancestros: comunidad, poder y cofradía en Humahuaca en el siglo XVIII, *Boletín Americanista*, Revista Científica de la Universidad de Barcelona, Año LXI, N° 62, pp. 51-72.
- CARO FIGUEROA, Gregorio (2002), *Salta, bibliotecas y archivos*, Salta: Los Tarcos.
- CARVAJAL LÓPEZ, David (2012) “La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820”, *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 38, 79-101.

- CARVAJAL LÓPEZ, David (2013), “La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación”, *Estudios de Historia Novohispanas*, N° 48, 3-33.
- CARBAJAL LÓPEZ, David (2016). “Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto del Santísimo Sacramento, 1750-1820”. En línea: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/481/482>
- CASANOVA, Julián (2007), “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, N°7, pp. 1-20.
- CASEY, James (2002), “Queriendo poner mi ánima en carrera de salvación”: la muerte en Granada (siglos XVII -XVIII)”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, N°1, pp. 17-43.
- CASTAÑEDA GARCÍA, Rafael (2016), Familia y mestizaje en dos cofradías de descendientes de africanos en Nueva España (San Miguel el Grande, siglo XVIII), *Trace*, N° 69, 96-120.
- CASTRO, Beatriz, (1990), “Caridad y beneficencia en Cali, 1848-1898”, *Boletín cultural y bibliográfico*, Vol. 27, N° 22, pp. 66-80.
- CEBALLOS RAMÍREZ, Manuel (1983), “La Enciclica Rerum Novarum y los trabajadores católicos en la ciudad de México (1891-1913)”, *Historia mexicana*, Vol. 33, N° 1, pp. 3-38.
- CENTENO, Francisco (2011), *Crónicas de Salta*, Buenos Aires, La Crujía.
- CIAFARDO, Eduardo (1990), “Las damas de beneficencia y la participación social de las mujeres en la ciudad de Buenos Aires”, *Anuario IHES*, N° 5, pp. 161-170.
- CIRIO, Norberto Pablo (2002). “¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial” en RENDÓN, Víctor (ed.). *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial Iberoamericana*, Asociación Pro Arte y Cultura, Santa Cruz de la Sierra, pp. 88-100.
- COLLADO, Adriana (2008), *Modernización urbana en ciudades provincianas de Argentina. Teorías, modelos y prácticas, 1887-1944*, Tesis de Doctorado en Arquitectura. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- CONTI, Viviana (2005), *Articulaciones mercantiles del espacio saltojujeño durante el período rosista*, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de la Plata.
- CORBACHO, Myriam (1976), “El club 20 de Febrero. Una leyenda Salteña”, *Todo es Historia*, N° 110, pp. 53-74.

- CORBACHO, Victoria Eugenia. (2011). Piedades proyectadas y devociones vividas: cofradías y hermandades en la Vicaría de la Puebla de Guzmán (siglos XVI-XVIII), *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, N°, 357-396.
- CORBACHO, Myrian, JUSTINIANO, Fernanda, MANENTE, Alejandro y CORBACHO, Viviana (2000), “Infamación, violencia y locura. Salta a fines del siglo XIX”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 13, pp. 201-202.
- CORREA, Rubén (2003), “La prensa política en Salta durante la organización nacional. 1854-1864”, en CORREA, Rubén y PARRA, Mabel (coords.), *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*, Salta, Continuos, pp. 27-40.
- CORDERO FERNÁNDEZ, Macarena (2016), La cofradía de nuestra Señora de Guadalupe. Querellas y defensa indígenas ante la justicia eclesiástica, Colina, Chile, siglo XVI-XVIII. Un estudio de caso. *Revista de Humanidades*, N° 33, 79-104.
- CORONEL, Mariela (2012), *Comercio, familia y redes de relaciones. Antonio de Figueroa, Salta a fines del siglo XVIII*, Tesis Magister, Inédito, Universidad de Huelva.
- COSTILLA, Julia. (2008) Milagros, cofradías e identidades coloniales: el surgimiento de dos cultos cristianos en el Virreinato del Perú (el Señor de los Milagros y la Virgen de Copacabana), IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- COHEN IMACH, Victoria (2013), “Epístolas en busca de un lugar. Las maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX)”, *Andes*, N° 14, pp. 81-104.
- CRUZ, Enrique Normando (2002), “Autoridades socio-religiosas en el antiguo régimen. Las mayordomos de cofradías en el Jujuy colonial”, *Cuadernos del Sur, Universidad Nacional del Sur*, Vol. 30/31, pp. 35-56.
- CRUZ, Enrique Normando (2009), *La política social en el antiguo régimen, cofradías, hospitales, profesión médica, declaraciones de pobreza y motes píos en el Jujuy colonial*, Jujuy, Ediciones Purmamarka.
- CRUZ, Enrique Normando (2011), *Historia del Jujuy Colonial en el siglo XVIII*, Salta, Ediciones Purmamarka.
- CRUZ, Enrique Normando (2013a), *Mi propiedad privada*, Salta, Ediciones Purmamarka.
- CRUZ, Enrique Normando, (2013b) “Esclavos españoles, indios y negros: notas para el estudio de las relaciones interétnicas en las cofradías religiosas del norte del

- Virreinato del Río de la Plata”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Vol. 8, Nº 2, pp. 449-458.
- CUBILLO MORENO, Gilda (2012), “La archicofradía del Santísimo Sacramento de Coyoacán. La lucha de poder entre el grupo social español-criollo y la autoridad parroquial a fines de la colonia”, *Cuicuilco*, Nº 52, pp. 35-54.
- CHAILE, Telma (2004), “Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña. Siglo XVIII”, *Andes*, Nº15, pp. 87-116.
- CHAILE, Telma (2011), *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*, Salta: CAPACITAR.
- CHARTIER, Roger. 2009. Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público en el siglo XVIII. *Studia Historica: Historia Moderna*, Nº 19, pp. 67-83. Disponible en https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/4794
- DALLA CORTE, Gabriela (2011), “Felisa Jordán, la madre de Estanislao Zeballos. Prácticas asociativas, espacio público y proyección femenina en argentina (1870-1880)”, *Revista digital de la Escuela de Historia*, Nº5, pp. 11-34.
- DALLA CORTE, Gabriela, ULLOQUE, Marcelo, VACA, Rosana (2014), *La Mano que da. 160 años de la sociedad de beneficencia de Rosario*, Rosario, Prohistoria.
- DALLA CORTE, Gabriela (2014), *La mano que da. 160 años de la Sociedad de Beneficencia de Salta*, Rosario, Prohistoria.
- DE LAMA, Enrique (1996), *En torno al concepto de cristiandad*, en SARANYANA, Josep-Ignasi, DE LAMA, Enrique y LLUCH-BAIXAULI, Miguel (eds.), *Qué es la Historia de la Iglesia*, Navarra, EUNSA, pp. 607-622.
- DEL VALLE PAVÓN, Guillermina (2012), “Intermediación financiera de las cofradías y las redes de negocios de los mercaderes de la ciudad de México a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX”, III Congreso Latinoamericano de Historia Económica y XXIII Jornadas de Historia Económica Simposio 18: Del Caribe al Río de la Plata. Globalización, redes y articulación comercial en Iberoamérica, siglos XVIII-XIX, pp. 1-28.
- DEL VALLE PAVÓN, Guillermina (2014), “Las funciones crediticias de las cofradías y los negocios de los mercaderes del Consulado de la ciudad de México, fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX”, *Revista de Indias*, Nº 261, pp. 507-537.
- DÍAZ ROBLES, Laura Catalina (2012), “Señores y señoras de las conferencias de san Vicente de Paul, educadores católicos e informales ¿Por tanto invisibles?”, *Revista de educación y desarrollo*, Nº 20, pp. 69-76.

- DÍAZ, Alberto, Martínez, Paula y PONCE, Carolina (2014), “Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades”, *Revista de Indias*, N° 260, pp. 101-128.
- DÍAZ, Rafael (2014), “Cofradías de indígenas en el Santiago colonial: estrategias de construcción de una identidad musical soterrada”, *Lengua y Literatura Indoamericana*, N° 16, pp. 31-49.
- DI STEFANO, Roberto (2002), “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, *Andes, Antropología e Historia*, N° 11, pp. 83-113.
- DI STEFANO, Roberto (2002), “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista”, en Elba Luna y Élide Ceconi (coords.). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina*, Buenos Aires, Gadis, pp. 23-97.
- DI STEFANO, Roberto (2008), “Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas”, *Proyecto Historia*, N° 37, pp. 1857-178.
- DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2009), *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana.
- DI STEFANO, Roberto (2010), *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- DI STEFANO, Roberto (2011), “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, La Pampa, Vol. 15, N° 1, pp. 1-30.
- DI STEFANO, Roberto (2012), “¿De qué hablamos cuando decimos “iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, N° 1, pp. 197-222.
- DI STEFANO, Roberto y ZANCA, José (2014), “Anticlericalismo iberoamericano. Análisis y proyecciones en perspectiva comparada”, *Estudios Teológicos*. Vol. 54, N° 1, pp. 23-35.
- DOBBELAERE, Karel (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- DOMÍNGUEZ SAN MARTÍN, José (2004), “Los pobres sujetos de pobreza: Iglesia, sociedad, caridad cristiana y beneficencia estatal en el siglo XIX”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V,H.- Contemporánea*, Vol. 16, pp. 425-454

- DUSSEL, Enrique (1972), *Caminos de liberación latinoamericana: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros.
- ELÍAS, Norbert (2012), *La Sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ESTRUCH, Dolores (2009) “Fundar, gobernar y rezar. Una aproximación a los vínculos entre sociedad, política y religión en el Jujuy colonial. 1665-1776”, *Runa*, Vol. 30, N° 1, pp. 61-78.
- FACCIUTO, Alejandra Bettina (2003), “El surgimiento de la política social en Argentina”, *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, N° 14, pp. 165-205.
- FASOLINO, Nicolás (1944), “La hermandad de san Pedro”, *Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, Tomo II, pp. 249-284.
- FERRARI, Fernando (2010), “La Sociedad de Beneficencia y la locura en Córdoba (1870-1916)”, *Actas del XI Encuentro argentino de Historia de la Psiquiatría, psicología y Psicoanálisis*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- FERRARI, Carlos y STORNI, Esquiú (2008), *Familias de Salta. Biografías*, Salta, Milor.
- FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana (1996), *La iglesia y el crédito colonial. Pamplona, Nuevo Reino de Granada, 1700-1760*, *Innovar*, N° 7, pp. 98-112.
- FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana (2011). “Nuestra Señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca. La doble cara de la cofradía colonial”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 6, N° 1, pp. 446-474.
- FESSLER, Daniel (2017) “Al rescate de niños y mujeres. Proyectos para el sistema penitenciario montevideano durante el último cuarto del siglo XIX”, *Revista de Historia de las Prisiones*, N° 5, pp. 7-25.
- FIGUEROA SOLÁ, Eulalia (2003), “Un huracán político el federalismo en el norte argentino en la primera mitad del siglo XIX”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 21, pp. 99-118.
- FRÍAS, Bernardo (2013), *Tradiciones históricas*, Salta: EUCASA.
- FOGELMAN, Patricia (2000), “Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial”, *Andes*, N° 11, pp. 1-34.
- FOGELMAN, Patricia (2004), “Una “economía espiritual de la salvación”. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, *Andes*, N° 15, pp. 1-26.

- FOGELMAN, Patricia (2004-2005), “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, *Trabajos y Comunicaciones*, N° 30-31, pp. 1-21.
- FOLQUER, Cynthia (2012), *Viajeras hacia el fondo del alma: sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, Argentina 1886-1911*. Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.
- FOLQUER, Cynthia (2013), “Política y religiosidad en las mujeres de Tucumán (Argentina) a fines de siglo XIX,” en GARCÍA JORDÁN, Pilar, (ed.). *La articulación del Estado en América latina. La construcción social, política, económica y simbólica de la nación, siglos XIX y XX*, Barcelona, Publicacions i edicions. Universitat de Barcelona, pp. 77-206.
- FONSECA LANDA, del Socorro, Cecilia y ESPINOSA BLAS, Margarita (2015), “El impacto de la consolidación de vales reales: los efectos en Querétaro y la Habana, 1804-1809”, *Temas americanistas*, N° 35, pp. 12-36.
- FOUCAULT, Michel (1991), *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta.
- FUSTER, María Teresa (2012), “La Hermandad de la Santa Caridad. Los orígenes de la beneficencia en la ciudad de Buenos Aires”, *Bibliophica americana*, N° 8, pp. 169-190.
- FLORES, Andrea (2010), “De prostíbulos y prostitutas. Espacios y subjetividades corporizadas de la prostitución” en ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia (Comp.) *Salteñidad y Poder. Saberes, políticas y representaciones sociales*, Salta, CEPIHA, pp. 87-114.
- GARAVAGLIA, Carlos (2002), “Del Corpus a los toros: fiesta, ritual y sociedad en el río de la plata colonial”, *Anuario IEHS*, N° 16, pp. 391-419.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara (1983), “Sociedad, crédito y cofradía en la Nueva España a fines de la época colonial: el caso de Nuestra Señora de Aránzazu”, *Historias*, N° 3, pp. 53-68.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara (1986), “El comerciante y el crédito durante la época borbónica en la Nueva España”, en Leonor Ludlow y Carlos Marichal (eds.), *Banca y poder en México (1800-1925)*, México, Editorial Grijalbo, pp. 27-50.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara (2015), *Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México, en el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA BASALO, Alejo y MITHIEUX, Mónica (2017), *Para seguridad y no para castigo. Origen y evolución de la arquitectura penitenciaria provincial argentina (1853-1922)*, Tucumán, Instituto de Investigaciones Históricas Leoni Pinto.

- GARLAND PONCE, Beatriz (1994), “Las cofradías en Lima durante la colonia. Una primera aproximación”, en RAMOS, Gabriela (comp.) *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América, Siglos XVI-XX*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, pp. 199-228.
- GERES, René Osvaldo (2010), “Con el muerto a otra parte... Consideraciones sobre la piedad mortuoria y sus espacios en la ciudad de Jujuy entre fines de la colonia y los primeros años independientes”, *Andes*, N° 21, pp. 95-114.
- GIORDA, Eduardo Luis (2014), *Don Ángel Zerda y el colegio salesiano de Salta*, Salta, Mundo Gráfico.
- GÓMEZ BRAVO, Gutmaro (2003) “Las prisiones de Eva. Mujer y cárcel en el siglo XIX”, *Anuario de derecho penal y ciencias penales*, Tomo LVI, pp. 351-384.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Yamilet (1984), *Desintegración de bienes de cofradías y de fondos píos en Costa Rica, 1805-1845, Mesoamérica*, Vol. 5, N° 8, pp. 279-303.
- GONZÁLEZ, Ricardo (2009), “Devoción y razón. Las cofradías de Buenos Aires en los albores de la independencia”, *Actas del Coloquio La Ilustración en el mundo hispánico. Preámbulo de las independencias*, Tlaxcala, Instituto Cultural de Tlaxcala y Universidad Iberoamericana de México, pp. 133-142.
- GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar (1991), “La revolución francesa y la emergencia de nuevas prácticas de la política: la irrupción de la sociabilidad política en el Río de la Plata revolucionario (1810-1815)”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, Tercera Serie, N° 3, pp. 7-27.
- GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar (2001), “Beneficencia y gobierno en la ciudad de Buenos Aires (1821-1861)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, N° 24, pp. 45-72.
- GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar (2003), “Sociabilidad y opinión pública en Buenos Aires (1821-1852). Debate y perspectivas”, *Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, N° 3 pp. 55-80.
- GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar (2015), “Sociabilidad y regímenes de lo social en sociedades post-imperiales: Una aproximación histórica a partir del caso argentino durante el largo siglo XIX”, en CASTILLO, Santiago y DUCH, Montserrat (coords.), *Sociabilidades en la historia*, Madrid, La Catarata- Asociación de Historia Social, pp. 213-234.
- GONZÁLEZ FASANI, Ana Mónica (1997), “Religiosidad y Elites Porteñas: Cofradías de Españoles en Buenos Aires en las Primeras Décadas del Siglo XVIII”, *Actas de 49º Congreso Internacional de Americanistas*, Universidad Católica de Ecuador, Quito.

- GONZÁLEZ FASANI, Ana Mónica (2006), “¿Qué entendemos por cofradía colonial?: una aproximación a un marco teórico para su estudio” en ZAPICO, Hilda Raquel (Coord.) *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (Siglo XVII-XIX)*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, pp. 225-259.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Yamilet (1984), Desintegración de bienes de cofradías y de fondos píos en Costa Rica, 1805-1845”. *Mesoamérica*, N° 5, pp. 279-303.
- GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo (1999), *Curar, persuadir, gobernar: la construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886*, Buenos Aires, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- GRUZINSKI, Serge (1999), “El Corpus Christi de México en tiempos de la nueva España” en MOLINIÉ, Antoninette (ed.) *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, pp. 151-173.
- GUEREÑA, Jean Louis (2001), “Un ensayo empírico que se convierte en un proyecto razonado. Notas sobre la historiografía de la sociabilidad”, en Valín A. (dir.). *La sociabilidad en la historia contemporánea*. Vigo, Duen De Bux, pp. 15-29.
- GUERRA, Francois Xavier (1992), *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre.
- GUDMUNDSON, Lowell (1978). La expropiación de los bienes de las obras pías en Costa Rica, 1805-1860: un capítulo en la consolidación económica de una elite nacional, *Revista de Historia*, N° 7, pp. 37-92.
- GUERRERO RINCÓN, Amado Antonio (2015), “El crédito a partir de los recursos de las cofradías en la provincia de Pamplona, siglo XVIII”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol.21, N° 2, pp. 220-248.
- HABERMAS, Jûrgen (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.
- HERNÁNDEZ HOLGADO, Fernando (2013), “Cárceles de mujeres del novecientos. Una rutina punitiva secular”, *Segle XX. Revista catalana d' historia*, N° 6, pp. 85-112.
- HERVIEU-LÉGER, Daniéle (1999), *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- HERVIEU-LÉGER, (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico.
- JUSTINIANO, María Fernanda (2010), *Los entramados del poder. Salta y la nación en el siglo XIX*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

- LABARGA García, Fermín. (2001), “Los pasos procesionales de las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Berceo*, N° 140, 77-102.
- LANGUE, Frédérique (1995), “La apariencia como condición del reconocimiento social o la constitución de un espacio cultural nobiliar. Espiritualidad, honor y caridad. Ejemplaridad y ocupación del espacio social: el papel de las cofradías, fiestas religiosas y civiles y otras diversiones”, *Caravelle*, N° 64, pp. 49-75.
- LARKER, José Miguel (2011), *Criminalidad y control social en una provincia en construcción: Santa Fe, 1856-1895*, Rosario, Prohistoria Ediciones.
- LAVRIN, Asunción (1998) “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en LÓPEZ CANO, María del Pilar y VON WOBESER, Gisela, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, pp. 49-64.
- LAVRIN, Asunción (1980), “La congregación de San Pedro -Una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730”, *Historia Mexicana*, Vol. 29, N° 4, pp. 562-601.
- LAVRIN, Asunción (1985), “El Capital eclesiástico y las élites sociales en Nueva España a Fines del Siglo XVIII”, *Estudios mexicanos*, Vol. 1, N° 1, pp. 1-28.
- LEMPÉRIÈRE, Annick (2008), “Orden corporativo y orden social. La reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglos XVIII-XIX”, *Historia y sociedad*, N° 14, pp. 9-21.
- LEIVA, Alberto (2014), “Cuatro educadores catalanes en tierras argentinas”, *Revista Cruz del Sur*, N°8, pp. 495-498.
- LEVAGGI, Abelardo (1985), “La redención de capellanías en Salta, 1831-1854”, *Instituto del Boletín San Felipe y Santiago*, N° 38, pp. 153-172.
- LIDA, Miranda, (2007), “Secularización: doctrina, teoría y mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología”, *Cuadernos de Historia, Serie Económica y Social*, N° 9, pp. 43-63.
- LIDA, Miranda (2007), “La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y argentina. Religión, modernidad y secularización”, *Historia Mexicana*, Vol. LVI, N° 4, pp. 1393-1426.
- LIDA, Miranda (2016), “Círculos de Obreros, nación, masculinidad y catolicismo de masas en Buenos Aires (1892-década de 1930)”, *Anuario de la Escuela de Historia*, N°. 28, pp. 15-38.
- LIGIA PEÑA, María (2002), “Los intentos de desamortización de los bienes de las cofradías en Nicaragua durante la primera mitad del siglo XIX”. Disponible en <https://es.scribd.com/document/51910512/cofradías-I-mitad-siglo-XIX>.

- LÓPEZ, Miguel Luis y MUÑOZ, Guadalupe (2002), “Debate y reacción a las reformas ilustradas: maniobras legales de las cofradías a finales del siglo XVIII”, *Chronica Nova*, N° 29, pp. 179-216.
- LÓPEZ CASTELLANO, Fernando, (2003), “Una sociedad “de cambio y no de beneficencia”. El asociacionismo en la España liberal (1808-1936)”, *Revista de economía pública, social y cooperativa*, N° 44, pp. 199-230.
- LOSADAS, Leandro (2009), *Historia de las elites en la Argentina. Desde la conquista hasta el surgimiento del peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- LOUZA VILLAR, Joseba (2008), “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, N° 12, pp. 331-354.
- MALLIMACI, Fortunato (2004), “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, BASTIAN, Jean Pierre (Coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 19-44.
- MARCHIONNI, Marcelo (1999), “Una elite consolidada. El cabildo de Salta en tiempo de cambios” en Mata de López (Comp.), *Persistencias y cambios: Salta y el noroeste argentino. 1779 – 1840*, Rosario, Prohistoria & Manuel Suárez, pp. 177-217.
- MARCHIONNI, Marcelo (2000), “Acceso y permanencia de las elites en el poder político local. El cabildo de Salta a fines del período colonial”, *Cuadernos FHyCS-UNJu*, N° 13, pp. 281-304.
- MARILUZ URQUIJO, José (1949), “La creación de los Alcaldes de Barrio de Salta”, *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de estudios Históricas de Salta*, N° 23-24, pp. 3-16.
- MARTIN, David, (1991), “The secularization issue. Prospect and retrospect”, *The British Journal of sociology*, Vol. 42, N° 3, pp. 465-475.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2000). *La cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba*. Córdoba: Prosopis.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2006), *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán, Córdoba*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando y Rodríguez González, Alfredo (2002), “Del barroco a la Ilustración en una fiesta del Antiguo Régimen: el Corpus Christi”, *Anejos*, N° 1, pp. 151-175.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2006), “Entre el notable y el intelectual. Las virtualidades del modelo de campo para analizar una sociedad en transformación (Santiago del

- Estero 1920-1930), *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 30, pp. 213-231.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2013), *Laicidad y secularización*, D.F. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ, Ignacio y MAURO, Diego (2015), *Secularización, iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, Rosario, FHUMYAR ediciones.
- MASFERRER LEÓN, Cristina Verónica (2011). “Por las ánimas de negros bozales. Las cofradías de personas de origen africano en la ciudad de México (Siglo XVII)”, *Cuicuilco*, N° 51, pp. 83-103.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (1991), “Economía agraria y sociedad en los valles de Lerma y Calchaquí. Fines del Siglo XVIII”, *Anuario IEHS*, N° 6, pp. 68-69.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (1994), “Los comerciantes de Salta a fines del siglo XVIII”, *Anuario. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de Rosario*. pp. 189-214.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (1998), “Población y producción a fines de la colonia. El caso de Salta en el Noroeste argentino en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Andes*, N° 9, pp. 143-169.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (2000) *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Sevilla, Diputación de Sevilla.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (2009), “Guerra, militarización y poder. Ejército y milicias en Salta y Jujuy. 1810-1816”, *Anuario IEHS*, N° 24, pp. 279-298.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (2010), “Representaciones sociales e interacción social en un espacio colonial periférico. La ciudad de Salta y su jurisdicción entre la colonia y la república”, en Silvia Mallo (comp.), *La sociedad colonial en los confines del Imperio. Diversidad e identidad (Siglos XVI-XIX)*, Córdoba- La Plata, pp. 247-264.
- MATA DE LÓPEZ, Sara (2012), “La herencia de la guerra: Salta (Argentina) 1821-1831». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*”. Disponible en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/63221>
- MATA DE LÓPEZ, Sara y FIGUEROA, Eulalia (2005), “Guerra de independencia y conflicto social en Salta. Territorialidad y fronteras políticas en la construcción de los Estados Nacionales. 1810-1840”, *Cuadernos de Historia, Serie Economía y sociedad*, N° 7, pp. 129-151.
- MAZZONI, María (2003), “Las cofradías como zona de contacto. Diócesis de Córdoba, fines del siglo XVIII y principios del XIX”, en LANTERI, Ana Laura (comp.),

Actores e identidades en la construcción del estado nacional (Argentina, siglo XIX). Buenos Aires, Teseo, pp. 97-125.

- MAZZONI, Laura (2015), “La administración diocesana como instrumento de equipamiento eclesiástico del territorio. Ángel Mariano Moscoso, Córdoba del Tucumán (1788-1804)”, *Folia Histórica del Nordeste*, N° 23, pp. 201-217.
- MEDINA, Federico (2015), “Poder político en Jujuy y relaciones interprovinciales a fines del régimen rosista. La representación de la obra de teatro Lanuza en 1851”, *Americanica*, N° 4, pp. 335-371.
- MEDINA, Federico (2015), “Entre lo terrenal y lo celestial. La Sociedad de Beneficencia y la Sociedad Filantrópica de Jujuy: concepciones ideológicas y proyectos (siglo XIX)”, *Folia Histórica del Nordeste*, N° 23, pp.173-199.
- MEGÍAS, Alicia (1996), *La formación de una elite de notables-dirigentes. Rosario, 1860-1890*, Buenos Aires, Biblos.
- MÉNDEZ GÓMEZ, Salvador (2016), “Que los morenos de San Bartolomé de Tirajana se quejan”. Religiosidad, sociabilidad y resistencias en cofradías de negros y cabildos de nación en Canarias y Cuba (1750-1850)”, en *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las palmas de la Gran Canaria.
- MICHEL, Azucena (2007), “Del Círculo Obrero de San José a la sindicalización en los inicios del peronismo salteño”, *Revista Escuela de Historia*, Vol. 1, N° 6, pp. 231-248.
- MICHEL, Azucena y PÉREZ DE AREVALO, Lilia (1996), “El conchabo como instrumento de control social. Salta, 1822-1939”, *Cuadernos de Humanidades*, N° 8, pp. 237-250.
- MICHEL, Azucena y QUIÑONEZ, Mercedes (2003), “Tierras públicas y educación en la provincia de Salta (1880 - 1920)”, *Cuadernos de Humanidades*, N° 14, pp.101-115.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl, (2012), “Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX”, *Amnis*, N° 11. Disponible en <http://journals.openedition.org/amnis/1606>
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl (2014), “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, *Ayer*, N° 96, pp. 39-60.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl (2015), “¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica”, *Historia Contemporánea*, N° 51, pp. 397-426.

- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl (2016), “¿Fanáticas, maternales o feministas? monjas y congregacionistas en la España decimonónica; Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, *Hispania Sacra*, N° 137, 2016, pp. 391-402.
- MOLINER PRADA, Antonio (2016), *Episcopado y secularización en la España del siglo XIX*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- MORENO, José Luis (2003), Modernidad y tradición en la refundación de la sociedad de beneficencia por las damas de élite, en el estado de Buenos Aires, 1852 – 1862, *Anuario IEHS*, N° 18, pp. 431-447.
- MORENO, José Luis (2000), *La política social antes de la política social. Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII-XX*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- MORENO, José Luis (2012), *Un asilo para los pobres. Los mendigos y sus historias de vida (Buenos Aires a mediados del siglo XIX)*, Rosario, Prohistoria Ediciones.
- MORILLO, Elizabeth (2003), “Elites, redes mercantiles y tribunal de comercio en Salta durante la primera mitad del siglo XIX”, *Cuaderno de la facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 21, pp. 41-58.
- MYERS, Jorge (1999), “Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la elite porteña, 1800-1860”, en DEVOTO, Fernando y MADERO, Marta (dirs.), *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, Buenos Aires, Taurus, pp. 111-145.
- NIEVA, Guillermo, “El obispo, el síndico y la priora: el reformismo borbónico y el Monasterio de Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1770-1810)”, *Archivo Dominicano*, N° 32 (2011), pp. 78-79.
- OJEDA, Gavino (1929), *Recopilación General de las Leyes de la provincia de Salta y sus decretos complementarios*, Tomo I, Salta, Talleres Gráficos Velarde.
- OVALLE LETELIER, Alex (2012), “Juntos y a son de campana congregados: Prestigio y sociabilidad de la élite en las cofradías santiaguinas (1700-1770)”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Vol. 1, pp. 173-210.
- PADILLA ARROYO, Antonio (2004), “Del desamparo a la protección. Ideas, instituciones y prácticas de la asistencia social en la ciudad de México, 1861-1910”, *Cuicuilco*, Vol. 11, N°. 32, pp. 121-155.
- PALERMO, Zulma (2002), *Texto cultural y construcciones de la identidad. Contribuciones a la interpretación de la imaginación histórica. Salta, siglo XIX*, Salta. CEPIHA.

- PALOMO INFANTE, María Dolores (2004), “Tiempos de secularización: iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856”, *Mesoamérica*, N° 46, pp. 153-172.
- PAOLINI, Daniela (2014), “Conjurar los monstruos. Una lectura gótica sobre la crítica teatral y el folletín en los escritos de Sarmiento en el exilio (1840-1849)”, Ponencia presentada *VI Congreso Internacional de Letras. Transformaciones culturales. Debates de la teoría, la crítica y la lingüística*, Buenos Aires.
- PRADENAS, Luis (2016), *Teatro en Chile. Huellas y trayectorias. Siglos XVI y XX*. Santiago de Chile, Lom Ediciones.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (1995), “Cofradías limeñas: San Eloy y la Misericordia (1597-1733)”, *Hispania Sacra*, Vol. 52, N° 1, pp. 13-35.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (2005), “La actitud ilustrada de los obispos americanos en la época de Carlos III”, en Jesús Paniagua Pérez (coord.), *España y América entre el Barroco y la Ilustración (1722-1804)*, León, España, Universidad de León, pp. 123-154.
- PAZ TRUEBA, Yolanda (2009), “La participación de las mujeres en la construcción del Estado social en la Argentina. El centro y sur bonaerenses a fines del siglo XIX y principios del XX”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, N° 9, pp. 117-134.
- PAZ TRUEBA, Yolanda (2010), “Las no ciudadanas en la plaza pública. Educación y beneficencia como garantía del orden social en Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX”, *Cuadernos Interculturales*, Vol. 8, N° 14, pp. 35-53.
- PEIRE, Jaime (2000), *El taller de los espejos*, Buenos Aires, Claridad.
- PÉREZ LEÓN, Jorge (2014), “El éxito social entre los migrantes peninsulares en el Perú: integración, prestigio y memoria”, *Cuadernos Dieciochistas*, N° 15, pp. 241-275.
- PÉREZ, Marta, BARGARDI, Daniela y SALIM, Alberto (200), “Análisis de la prensa política facciosa en el diario La Reforma, 1879-1880”, en CORREA, Rubén y PARRA, Mabel (coords.), *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*, Salta, Continuos Salta, pp. 27-40.
- PITA, Valeria Silvina (2012), *La casa de las locas. Una historia social del Hospital de Mujeres Dementes. Buenos Aires, 1852-1890*, Rosario, Prohistoria Ediciones.
- PITA, Valeria Silvina (2009), *La Sociedad de Beneficencia en el manicomio. La experiencia de administración y tutela del Hospital de Mujeres Dementes Buenos Aires, 1852-1890*, Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Buenos Aires.

- PODERTI, Alicia (1998), *La literatura del Noroeste argentino. Desde la colonia hasta fines del siglo XX*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- PONCE DE LEÓN, Macarena (2011), *Gobernar la pobreza. Prácticas de caridad y beneficencia en la ciudad de Santiago, 1830-1890*, Santiago, DIBAM.
- QUIJANO, Alonso (1947), “Reproducción de dos curiosas escrituras singularísimas en su género cuyos originales existen en el archivo histórico de Salta”, *Boletín del Instituto san Felipe y Santiago*, Tomo V, N° 19, pp. 137-140
- QUINTIAN, Juan (2012), *Una aristocracia republicana. La formación de la elite salteña, 1850-1870*, Tesis de Doctorado. Buenos Aires, Universidad de San Andrés.
- QUINTIAN, Juan (2015), “Características económicas y sociales de la elite salteña (1850-1880)”, *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época*. Número Especial, pp. 270-299.
- QUIÑONES, Mercedes, (2010), *Familia y Poder. Los Patrón Costas y la conformación de la elite salteña (mediados del siglo XVIII a principios del siglo XIX)*, Tesis Doctoral, Inédita, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, pp. 220-221.
- RAMOS ALFONSO, Ramón (2006), “La fiesta del corpus en la Marchena barroca. Escenografía y elementos simbólicos”, *Revista de Marchena*, pp.113-131. Disponible en http://www.bibliotecaspublicas.es/marchena/imagenes/XII_5_Ramos_corpus.pdf
- RASPI, Emma (2001), “El mundo artesanal de dos ciudades del norte argentino. Salta y Jujuy, primera mitad del siglo XIX”, *Anuario de estudios americanos*, Vol. 58, N° 2, pp. 161-183.
- RASPI, Emma (2003), “Sobre tenderos y pulperos: minoristas urbanos de Salta y Jujuy. (Siglo XIX)”, *Cuadernos FHyCS-UNJu*, N° 21, pp. 23-39.
- REITANO, Emir (2004), “Iglesia y extranjeros en el Buenos Aires tardo colonial. El caso de los portugueses y su religiosidad”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, N° 4, pp. 161-186.
- RODRÍGUEZ DE GRACIA, Hilario (2004), “El Corpus de Toledo. Una fiesta religiosa y profana en los siglos XVI y XVII”, *Zainak*, N° 26, pp. 385-410.
- RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín (1995), “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”, *Estudios americanos*, N° 2, 15-43.
- RODRÍGUEZ TOLEDO, Luis (2012), “Cuatro momentos de desarrollo de las cofradías del Perú. Siglos XVI –XIX”. Disponible en http://www.academia.edu/8017308/Cuatro_momentos_de_desarrollo_de_las_cofrad%C3%ADas_del_Virreinato_del_Per%C3%BA_siglos_XVI-XIX

- RODRÍGUEZ TOLEDO, José Luis (2014). “Entorno sagrado y redes de poder: la reforma de la cofradía de la Purísima Concepción, Lima 1681”. Disponible en http://historiaabierta.org/historia2.0/index.php/revista/article/view/H20709/pdf_4
- ROMERO MARTÍNEZ, Adelina (1995) “El asociacionismo del poder; las cofradías de hidalgos y caballeros”, *La España medieval*, N° 18, pp. 135-162.
- ROMERO SAMPER, Milagrosa (1998), *Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- ROMERO SAMPER, Milagrosa (1998), “El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional”, *Hispania Sacra*, Vol. 40, N° 81, pp. 205-234.
- ROSAL, Miguel Ángel (2007), “Cofradías afroamericanas. Religiosidad católica y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX”, *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, San Miguel de Tucumán, pp. 1-21.
- ROSAL, Miguel Ángel (2008), “La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)”, *Hispania Sacra*, Vol. 60, N°122, pp. 597-633.
- ROSELLI, Silvina Daniela (2009), “Catolicismo social en el obispado de Pablo Padilla y Bárcena. Tucumán (1897-1921)”, *Segundas Jornadas Nacionales de Historia*, La Falda, Córdoba.
- ROSELLÓ SOBERÓN, Estela (1998), “La cofradía de negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo”, Tesis de licenciatura, México, UNAM, FFyL.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio (1944), *Historia de la Previsión Social en España. Cofradías. Premios. Hermandades. Montepíos*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado.
- SABATO, Hilda (2002). “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista” en LUNA, Elba y CECCONI, Élica (coords.), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina*, Buenos Aires, Gadis, pp. 23-97.
- SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (1987), “Desamortización y secularización en Michoacán durante la reforma liberal 1856-1874”, *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, N°. 10, pp. 56-81
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1994), “Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del Valle del Duero, siglos XIV y XV”, *Hispania Sacra*, N° 126, 5-52.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1996), “El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la Península Ibérica”, *Temas Medievales* 6, pp. 31-79.

- SÁNCHEZ HERRERO, José (1999), “Las cofradías sevillanas: los comienzos”, en *Las cofradías de Sevilla: Historia, antropología y arte*, pp. 9-34.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1999), “La cofradía de la preciosa sangre de Cristo de Sevilla. La importancia de la devoción a la preciosa sangre de Cristo en el desarrollo de la devoción y la imaginería de la Semana Santa”, *Aragón en la Edad Media*, N° 14-15, pp. 1429-1452.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José (1980), “La acción social cristiana en el último decenio del siglo XIX: las repercusiones de la «Rerum Novarum» en España”, *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, N° 1, pp. 123-140.
- SAN MIGUEL DE ARANDA, Carmen (1999), *Mi niñez. Basado en testimonios de Carmen Rosa San Miguel Aranda*, La Plata, Medicalgraf S.A.
- SERRANO, Sol (2003), “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”, *Teología y Vida*, Vol. XLIV, pp. 346-355.
- SERRANO, Sol (2008), *Que hacer con Dios en la República*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- SIEGRIST DE GENTILE, Nora (1999), “Vascos navarros en Buenos Aires. Su relación con la matrícula de comerciantes del sur de España y con la Tercera Orden de San Francisco según las fuentes contemporáneas”, en DOUGLASS, Urza y WHITE, Zulaika, eds., *La diáspora vasca*, EEUU, Basque Studies Program, pp. 108-150.
- SIMÓN PALMER, María del Carmen (2001), “Puntos de encuentro de las mujeres en el Madrid del siglo XIX”, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 56, Cuaderno 1, 2001, pp. 183-202
- SOCOLOW, Susan (1991). *Los comerciantes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- SOLÁ, Miguel (1941), *Adición a la Imprenta en Salta*, Buenos Aires, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser LTDA.
- SUBIETA, Pablo (2006), *Caprichos Literarios*, La Paz, Plural.
- TEDESCO, Élica (2001) “El crédito de origen eclesiástico en la ciudad de Córdoba, 1800-1830”, *Cuadernos de Historia, Serie Económica y Social*, N° 4, pp. 239-276.
- TENTI FANFANI, Emilio (1989), *Estado y pobreza: estrategias típicas de intervención/1*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. Biblioteca Política Argentina N° 255.

- THOMPSON, Andrés (1994), El "tercer sector" en la historia argentina, Biblioteca virtual, Sala de lectura Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 1-45.
- TORINO, María Esther, MICHEL, Azucena y CORREA, Rubén (1996), "Grupos y clubes políticos en los orígenes de la Unión Cívica de Salta", *Cuadernos de Humanidades*, N8 pp. 251-283.
- TOSCANO, Julián (1907), *El primitivo obispado del Tucumán. La iglesia de Salta*, Tomo I, Buenos Aires, Imprenta Biedma e Hijo.
- TRUJILLO, Oscar José (2005) "Negocios, inversiones y comportamientos de los mercaderes del Buenos Aires colonial", VI Jornada Setecentista, pp. 466-474.
- TRUJILLO, Oscar José (2014), "Los pobres del Buenos Aires colonial: caridad, poder y prestigio", *Revista del Departamento de Ciencias Sociales*, N° 4, pp. 5-21.
- Vaca, Rosana (2013), *Las reglas de la caridad. Las damas de Caridad de San Vicente de Paúl. Buenos Aires (1866-1910)*, Rosario, Prohistoria.
- VAGLIENTE, Pablo (2004), "La explosión asociativa en Córdoba entre 1850-1880: la conformación de su esfera pública", *Cuadernos de Historia, Serie Ec. Y Soc.* N° 6, pp. 255-294.
- VAGLIENTE, Pablo (2005). "El asociativismo comparado: Buenos Aires y Córdoba en la etapa de la explosión asociativa (1850-1890)". Disponible en <http://cdn.fee.tche.br/jornadas/2/H1-05.pdf>; (2004).
- Valiente Timón, Santiago (2011), "La fiesta del Corpus Christi en el reino de Castilla durante la Edad Moderna", *Ab Initio*, N° 3. Disponible en www.ab-initio.es/wp-content/uploads/2013/03/0303-CORPUS.pdf
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime (2010), "Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)", *Historia*, N° 43, pp. 203-244.
- VALERA, Juan (1958), *Cartas americanas*. Madrid, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- VELOZA MORALES, Sindy Paola (2014), "Hacer caridad para el alma, organizarse para defender la fe. Las asociaciones católicas bogotanas. 1863-1885", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 19, N° 2, pp. 335-364.
- VERGARA, Miguel Ángel (1846), "San Bernardo de Salta. Eremita, hospital y monasterio", *Boletín Instituto San Felipe y Santiago*, pp. 11-98.

- VIDAL, Gardenia (2006), “Ciudadanía y asociacionismo. Los Círculos de Obreros en la ciudad de Córdoba, 1897-1912”, *Revista Escuela de Historia*, Vol. 1, N° 5, pp. 25-57.
- VIDAL, Gardenia (2013), “Asociacionismo, catolicismo y género. Córdoba, finales del siglo XIX, primeras décadas del siglo XX”, *Prohistoria*, N° 20, pp. 45-66.
- VIGNOLI, Marcela (2015), *Sociabilidad y cultura política. La sociedad Sarmiento de Tucumán, 1880-1894*. Rosario, Prohistoria, 2015.
- VILAR, Juan y VILAR, María José (2012), *El monasterio de Santa Clara de la Real de Murcia en el tránsito de la ilustración al liberalismo (1788-1874)*, Murcia, Editum.
- VILAR RODRÍGUEZ, Margarita (2008), “La cobertura social al margen del Estado: asociacionismo obrero y socorros mutuos en Galicia (1839-1935)”, *Noveno congreso internacional de la AEHE, Murcia*, pp. 1-30.
- VITRY, Roberto (2000), *Mujeres salteñas*, Salta, Hanne.
- VIZUETE MENDOZA, Carlos (2008), “Cofradías eucarísticas de Toledo. Corpus Christi y Minerva, I Congreso Nacional de Historia de las Cofradías Sacramentales, Sepúlveda”, pp. 197-231.
- VOVELLE, Michel (1978), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviiiè siècle. Les attitudes devant la mort d’après les clauses de testaments*, Paris, Seuil.
- WEBER, Max, *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Leviatán, 2001.
- CALLAHAN, William J. (1998), “Las cofradías y hermandades en España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos”, en MARTÍNEZ LÓPEZ CANO, María del Pilar y VON WOBESER, Gisela (eds.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, pp. 17-34.
- ZANOLLI Carlos y ALONSO, Claudia (2004). “Santa Bárbara, una cofradía de indios en san Antonio de Humahuaca (1713-1785)”, *Anuario, Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 9, N° 1, pp. 87-109.
- ZANOLLI, Carlos (2008), “Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII”, *Andes, Antropología e Historia*, N° 19, pp. 345-369.



Universidad Nacional de Córdoba
2021 - Año del homenaje al Premio Nobel de Medicina Dr. César Milstein

**Hoja Adicional de Firmas
Informe Gráfico**

Número:

Referencia: QUINTEROS, Victor - tesis Historia.

El documento fue importado por el sistema GEDO con un total de 396 pagina/s.