

En Sara G. Amenta (coordinadora) y Ana Cecilia Aguirre (coordinadora), *Aportes para la historia de la Diócesis de la Santísima Concepción III*. Tucumán (Argentina): Editorial UNSTA.

Milagros y guerra en una sociedad de frontera. Difusión de cultos en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán (siglos XVI y XVIII).

Estela Calvente.

Cita:

Estela Calvente (2021). *Milagros y guerra en una sociedad de frontera. Difusión de cultos en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán (siglos XVI y XVIII)*. En Sara G. Amenta (coordinadora) y Ana Cecilia Aguirre (coordinadora) *Aportes para la historia de la Diócesis de la Santísima Concepción III*. Tucumán (Argentina): Editorial UNSTA.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/estela.calvente/7>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pqUY/EqZ>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**APORTES PARA
LA HISTORIA DE LA DIÓCESIS
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN.
TUCUMÁN. VOLUMEN III**

Sara Graciela Amenta
Ana Cecilia Aguirre - Coordinadoras



editorial
UNSTA



UNSTA
UNIVERSIDAD DEL NORTE
SANTO TOMÁS DE AQUINO

Aportes para la historia de la Diócesis de la Santísima Concepción
III /

coordinación general de Sara Graciela Amenta ; Ana Cecilia
Aguirre. - 1a ed -

Tucumán : Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
UNSTA, 2021.

322 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-8421-04-9

1. Historia de la Iglesia. I. Amenta, Sara Graciela, coord. II.
Aguirre, Ana Cecilia, coord. III. Título.

CDD 270

Título original: *Aportes para la historia de la Diócesis
de la Santísima Concepción III*

Coordinadoras: Sara Graciela Amenta y Ana Cecilia Aguirre

ISBN: 978-987-8421-04-9

Editorial UNSTA

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

San Miguel de Tucumán - Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Salta

Argentina

Milagros y guerra en una sociedad de frontera. Difusión de cultos en la jurisdicción de San Miguel de Tucumán (siglos XVI y XVIII)

Estela Calvente¹

Introducción

Durante la dominación hispánica, el Tucumán colonial fue testigo de manifestaciones consideradas milagrosas por la feligresía de las distintas iglesias locales diseminadas en el vasto territorio de la gobernación.

Muchas de estas manifestaciones habrían ocurrido en el contexto de las luchas de los europeos por consolidar las diferentes fundaciones que como mojones jalonaban el territorio *tucumanense*. Primero, durante el siglo XVI, fue la resistencia de las novísimas y endeble ciudades que pugnaban por permanecer afianzando la ocupación de los territorios arrebatados a los indígenas. Dichas fundaciones debieron hacer frente a la belicosidad de los pueblos calchaquíes que, parapetados en las alturas, bajaban periódicamente arrasando aquellas primeras aldeas que se pretendían urbes cristianas y civilizatorias.

Entre el siglo XVII y primera mitad del siguiente, una vez dominados los grupos diaguito-calchaquíes, luego de 150 años de resistencia, las parcialidades chaqueñas incursionaban continuamente en la región conocida como “frontera”, ubicada entre el sur de la actual provincia de Salta y Norte de la provincia de Tucumán. Estos grupos representaron un peligro constante, azuzando no solo a las ciudades, sino también a las estancias y caseríos allí establecidos.

De estos tiempos de guerra contra las poblaciones originarias nos interesa conocer de qué modo se difundieron ciertos cultos entre los miembros de la iglesia local,² particularmente, a partir de tres hechos milagrosos. Uno de

¹ Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. Manuel García Soriano”, UNSTA. INHILEP, UNT

² Entendemos el término “Iglesia” en su acepción teológica, es decir, como conjunto universal de fieles católicos, diócesis u otro tipo de circunscripción eclesiástica. Di Stefano (2012: 201).

ellos se sitúa en el siglo XVI, en la ciudad de San Miguel de Tucumán durante su establecimiento primitivo en Ibatín³, y los dos restantes habrían ocurrido durante el siglo XVIII, localizados en el actual Monteros, dentro de la misma jurisdicción. Indagaremos los orígenes de estas tradiciones procurando establecer qué factores propiciaron el éxito de su difusión.

Las fuentes empleadas para el estudio que proponemos son documentos éditos e inéditos provenientes del Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán y del convento Dominicano local, además de tradiciones orales recopiladas en diversos trabajos.

La guerra en “la frontera de toda esta gobernación”

Si bien los habitantes de los territorios que hoy conforman el Noroeste Argentino denominaban “frontera” a la porción Norte de la actual provincia de Tucumán y el Sur de la provincia de Salta, para los vecinos de Ibatín su ciudad era “la frontera de toda esta gobernación”, situada como estaba al borde del territorio diaguita⁴, indígenas serranos que amenazaron desde las alturas hasta fines del siglo XVII. Además, la población hispanocriolla era constantemente intimidada por el merodeo periódico de las tribus chaqueñas que se aventuraban no solo hasta las estancias del Norte de la jurisdicción, sino incluso extramuros de la ciudad.

Los conquistadores que se adentraron en el territorio del actual NOA y fundaron la primera red de aldeas-fuertes denominadas ciudades contaban con la valiosa información que sobre estas tierras les proporcionaron los incas y las primeras expediciones europeas a la región. Ya desde las entradas de Diego de Almagro (1535) y Diego de Rojas (1543-1545) la resistencia de los pueblos indígenas anticipó las serias dificultades que deberían afrontar las ciudades que se irían fundando posteriormente.

En esta etapa inicial del poblamiento europeo, las relaciones con los pueblos indígenas de estas tierras se dieron por medio de alianzas, al tratarse de “indios amigos”, que anteriormente habían concertado pactos con los incas. A pesar del sinnúmero de dificultades que tuvieron que sortear los hombres de las primeras expediciones, en líneas generales, los conflictos se dieron en el interior de

³ En la actual localidad de León Rougés, comuna de Santa Rosa y Los Rojo, en el departamento Monteros.

⁴ En la primera etapa de la colonización, todos los indígenas del área central del Noroeste argentino son llamados diaguitas. Más adelante se los nombraría según adscripciones étnicas más específicas.

las huestes conquistadoras y no con los pueblos originarios del pedemonte del Aconquija y los llanos santiagueños. Mientras tanto, se mantenían hostiles los indios de las tierras altas de los valles Calchaquíes y de la Puna.

Las primeras fundaciones lograron sobrevivir de manera efímera, conforme se mantenía esa frágil paz: la más antigua, ciudad de El Barco (1550), andaría errante, acuciada por conflictos jurisdiccionales y ataques indígenas, hasta la fundación de Santiago del Estero (1553). Unos años después fueron fundadas Londres de la Nueva Inglaterra (1558), Córdoba de Calchaquí (1559) y Cañete (1560). Aquella paz se vio alterada desde 1562 cuando, ante un cambio brusco de autoridades, las alianzas acordadas con los indígenas fueron desconocidas y se desencadenó una gran rebelión en todas las tierras, altas y bajas.

Las pocas ciudades fundadas por los europeos en el territorio *tucumanense* fueron objeto de un constante hostigamiento durante este período de levantamiento general de los pueblos indígenas. La fiereza de los diaguitas comandados por Juan Calchaquí, *curaca* de los tolombones, obligó a despoblar una a una las ciudades mencionadas que fueron destruidas a lo largo de 1562, al tiempo que se cortaban los caminos que conducían a Chile y a Charcas.

Desde sus orígenes, San Miguel de Tucumán estuvo en vilo por los ataques de las parcialidades diaguitas que bajaban desde los valles. En Ibatín, cercana al asiento de la desaparecida Cañete, en el valle del curaca Gualán, San Miguel de Tucumán y *Nueva Tierra de Promisión* fue fundada el 31 de mayo de 1565 por el capitán don Diego de Villarreal. Su fundación obedeció al apremio por controlar el acceso a las montañas que comunicaban el Tucumán con Chile y el Perú, conteniendo las arremetidas de los diaguito-calchaquíes sobre las ciudades cristianas, aunque ello formaba parte de una estrategia más amplia tendiente a proteger a la región de Charcas y sus centros mineros de los ataques de los chiriguano (Noli, 2012: 31). La nueva ciudad permitiría extender la conquista hacia el Sur, abriendo una ruta entre el Alto Perú y el Río de la Plata.

A partir de la fundación de San Miguel, se erigieron otras ciudades hispánicas que lograron sobrevivir por su capacidad de administrar la fuerza de trabajo indígena haciendo productivas las tierras que estaban bajo su jurisdicción en función de la cada vez mayor demanda de bienes requeridos desde los asientos mineros altoperanuanos. Aquella jurisdicción comprendía los curatos de Choromoros, Chiquiligasta y Catamarca.

El entorno de este primer asentamiento fue descrito por los cronistas como exuberante, por la riqueza de su flora y fauna favorecidas por un “buen temperamento” y los abundantes cursos de agua, entre ellos el río Pueblo Viejo que bajaba por la Quebrada del Portugués y a cuya vera se asentaba esta

aldea fortificada, compuesta por algunos ranchos de adobe y paja rodeados de una empalizada (Monti; Caria; Moyano, 2015: 228).

Desde la década de 1570, tras la fundación de San Miguel, las tropas formadas por vecinos encomenderos, hicieron ingentes esfuerzos para tratar de mantener vigente la ruta a Charcas –transitable únicamente con custodia armada- y contener el alzamiento en las tierras altas, al tiempo que se fundaban las otras ciudades de la gobernación que sobrevivieron hasta la actualidad: Córdoba (1573), Salta (1581), La Rioja (1591), San Salvador de Jujuy (1593). Con la fundación de La Rioja se cerró el cerco al Valle Calchaquí, asegurando la ruta al Alto Perú y con ello tocó su fin el “período de conquista” (Palomeque 2000:116).

El cerco a los valles de altura no implicó de ningún modo su dominio. Por el contrario, los pueblos calchaquíes tuvieron en vilo a la región con dos grandes levantamientos entre 1630 y 1665. El primero de estos alzamientos que se prolongó hasta 1643, ocurrió en el valle de Yocavil, liderado por Juan Chalemín, al frente de una confederación de pueblos del centro de la actual Catamarca. Con focos rebeldes que se multiplicaban sin descanso, el objetivo era echar a los españoles de ciudades y haciendas, es decir, “no habían abandonado el viejo sueño de Juan Calchaquí de expulsar a los invasores de todo el territorio. No solamente defendían lo suyo, sino que pretendían ‘limpiar’ sus fronteras de sus indeseados ocupantes” (Lorandi, 2000: 307). En el transcurso de este alzamiento, San Miguel fue atacada. Tras una derrota parcial, los indígenas capturados fueron desarraigados de sus lugares de origen y entregados al servicio personal entre los participantes en las expediciones y confinados en fuertes.

Pero el casi inexpugnable Valle Calchaquí no había sido pacificado totalmente y entre 1656 y 1665 un nuevo alzamiento conmocionó a esta porción marginal de los dominios imperiales. Esta vez encabezado por un exótico personaje, el “falso Inca” andaluz Pedro Chamijo o Pedro Bohórquez, quien mediante engaños, prometiendo ventajas a unos y otros, emprendió una aventura utópica, encendiendo nuevamente los valles hasta la derrota final de los indígenas, el extrañamiento de casi la totalidad de los pueblos y su reparto en encomiendas a lo largo de toda la gobernación y más allá de ella.

A partir de la definitiva conquista del Valle Calchaquí y la posterior desnaturalización de su población originaria, el otro frente amenazante, el chaqueño, cobró nuevos bríos y despertó la preocupación de autoridades y vecinos de las ciudades. Las tribus seminómades del Chaco habían logrado el dominio del caballo y desde la segunda mitad del siglo XVII comenzaron a presionar cada vez más a las haciendas, a los poblados y caminos de las poblaciones hispano-

criollas, mientras éstas intentaban dificultosamente extenderse hacia el Este para desarrollar actividades agrícolas y ganaderas. Tal situación movió a las autoridades coloniales a emprender, por un lado una guerra ofensiva incursionando en territorio indígena con “entradas” punitivas como la del gobernador Esteban de Urizar y Arespacochaga en 1710-1711, mientras que, por otro lado, se desplegó una táctica defensiva con la instalación de un cordón de misiones, fuertes y presidios que “amortiguarían” las incursiones de los díscolos chaqueños, aunque tampoco faltaron pactos con las tribus más dóciles.

San Miguel en Ibatín y su jurisdicción, fueron concebidas como baluartes de la conquista en la región, rodeadas por enemigos dispuestos a resistir hasta el final al despojo de sus tierras y el sometimiento, endeble como sus antecesoras y peor pertrechada, viviría a la defensiva, en constante zozobra, escasamente habitada, pues los feudatarios preferían morar en sus estancias antes que tener “casa poblada y armas y caballo” en la ciudad para defenderla, obligación establecida en la legislación vigente para detentar el carácter de vecino. Una vez trasladada a su actual emplazamiento en La Toma los peligros se sucederían hasta mediados del siglo XVIII.

Este panorama beligerante y las tradiciones de manifestaciones milagrosas a lo largo de los siglos coloniales en Tucumán nos lleva a considerar la hipótesis de Lorandi y Schaposchnik en su investigación sobre los milagros de la Virgen del Valle de Catamarca, donde sostienen que el surgimiento del culto “solo puede entenderse en un contexto de desasosiego social, al punto de provocar un profundo desorden interno a nivel individual, en el que la necesidad de recurrir al ‘milagro’ se torna imperativa” (1990: 177-198).

Judas Tadeo y Simón salvan a la aldea de Ibatín

Transcurrida poco más de una década desde su fundación, la ciudad de San Miguel presentaba una población étnicamente variada: habitada por españoles, con sus sirvientes indios y mestizos; indígenas peruanos dedicados a algunos oficios; señores de ascendencia inca que habían formado parte de las tropas auxiliares españolas; indios de mita; esclavos y libertos de origen africano y afrodescendientes; y algunos europeos no españoles como portugueses, flamencos y oriundos de la península itálica (Noli, 2012: 36-37).

La zozobra fue un sentimiento constante durante aquellos años, pues la ciudad y sus alrededores estaban expuestos a los continuos ataques de las poblaciones indígenas de la sierra y del llano. Ello se desprende de innumerables gestiones del cabildo tucumano solicitando protección y ayuda a las

autoridades coloniales, como en un poder otorgado en 1570 a dos vecinos santiagueños, donde se los autorizaba a:

pedir de merced a los susodichos señores de su real Audiencia e demás justicias de su Magestad que nos provean, por la necesidad de esta ciudad por estar en frontera de los indios de Calchaquí e de los Diaguitas e de muchos otros indios de guerra, de nos proveer de la Caxa real de algún herraje, arcabuces, munición de pólvora e plomo, por las razones dichas e porque si no se proveyese sería dificultosa de se sustentar esta ciudad por la pobreza que al presente hay⁵.

Pocos años después, un suceso maravilloso habría salvado a la ciudad de correr la suerte de sus antecesoras del territorio *tucumanense*. Se trata del milagro que habría ocurrido durante la noche del último de los ataques del “período de conquista”, que se perpetró en Octubre del año 1578. Entonces, el gobernador Gonzalo de Abreu había emprendido la “jornada de los Césares” con vecinos de San Miguel, por lo cual la ciudad contaba tan solo con dieciocho hombres armados, mujeres y niños. Aprovechando que la plaza estaba desguarnecida, un grupo de yanaconas del llano confederados con pueblos serranos, urdieron un ataque conjunto. Los conjurados se movilizaron bajo las órdenes del también yanacona, Gualán, líder de los solcos u olcos⁶, pueblo de la ladera oriental del Aconquija.

La figura de este líder indígena, ha sido magnificada en la crónica, donde se lo describe como “de estatura gigantesca, pues excedía al más alto de los hombres para arriba y de correspondientes bríos” y que “sobresalía entre todos (...) por el orgullo, así como en el cuerpo” (Lozano, 1874: 337). Los indios rodearon la ciudad y la incendiaron, propagándose rápidamente el fuego. En medio del vocerío de los atacantes y de las llamas que se alzaban, el teniente de gobernador Gaspar de Medina juntó a unos pocos hombres que allí quedaban⁷ para hacer frente al líder solco, al que le asestaron un golpe letal en la cabeza. La muerte de Gualán dejó atónitos a sus seguidores y produjo su desconcierto

⁵ *Poder dado a Pedro de Arana y Juan Pérez Moreno por el cabildo y Regimiento de San Miguel de Tucumán para que hagan gestiones en bien de la ciudad* (Lizondo Borda, 1936: 43).

⁶ Un interesante estudio sobre los solcos y otros grupos indígenas de la vertiente oriental del Aconquija se puede encontrar en Robledo (2017: 270-299).

⁷ Junto a Medina combatieron sus hijos Luis y García, Juan de Arana, Domingo Galván, Tomás Díaz, Juan de Espinosa, Juan Muñoz, Nuño Rodríguez Beltrán y Pedro Lorique (Lozano, 1874: 337).

y posterior desbande, ante lo cual los españoles aprovecharon para vencerlos. Sin embargo, la tradición local adjudicó el triunfo de los cristianos a que en el fragor del ataque se dejaron ver las figuras de los santos apóstoles Simón y Judas que se veneraban en la ciudad, y quienes habrían infundido terror entre los indígenas enemigos.

Este relato, transmitido por los descendientes de aquel puñado de soldados europeos, ha sido considerado por algunos estudiosos como una tradición maravillosa que “expresaba la voluntad y protección divina para la continuidad de la población y fortaleció a las familias que participaron en la defensa, como la de Gaspar de Medina” (Noli, 2016: 19). Y aunque en sus proezas de méritos y servicios tanto Medina como el teniente de gobernador de Santiago de Estero, Hernán Mexía de Mirabal -quien acudió rápidamente al pedido de socorro de los *migueleños*-, se atribuyen a sí mismos la hazaña de salvar finalmente a la pequeña San Miguel, logrando poner en fuga a los “infeles” (Carrizo, 1937: 118), la memoria de los tucumanos ha reservado a la intervención milagrosa de los apóstoles, la salvación de la aldea de Ibatín.

En efecto, todavía a principios del siglo XIX estaba vivo el recuerdo de aquella noche de terror. En su *Historial social y política de Tucumán*, el párroco de Trancas, doctor Miguel Martín Laguna, relata en 1809, el episodio maravilloso que dio origen a un tutelaje sacro: el de los dos vicepatronos y “abogados” de la ciudad, los santos que la habían salvado de la destrucción total, cuyo culto fue bastante popular hasta bien entrada aquella centuria. En su escrito, Laguna apuntó:

los indios no entraron (a la ciudad) y sus desacompanadas voces que se percibían, descubrían que se retiraban peleando. De todo estaba el pueblo absorto sin saber a qué atribuir (...) Alcanzan al enemigo y habiendo hecho gran matanza prendieron a algunos y entre ellos al caudillo Gualán (...) Habiendo sido conducidos para bautizarlos, dicen unos en la Iglesia Matriz, otros a la Ermita de los Santos Apóstoles Simón y Judas que estaba distante del pueblo como media legua. Pero sea lo que fuere, ello es que entrando los indios a la iglesia y viendo venerando las efigies de los Santos Apóstoles huyeron precipitadamente (...) Entonces sirvieron los indios bárbaros de pregoneros de la gran providencia con que el cielo miraba a ese ilustre pueblo. Aquellos viracochas dicen que están en la iglesia, fueron los que nos embarazaron proseguir con el incendio e hicieron en nosotros la mortandad que habéis visto (...) Entrados los indios y requeridos para que mostraran los sujetos que habían hecho la

defensa de la Patria señalaron a San Simón y San Judas Tadeo. Así ni por un juicio humano cristianamente prudente y piadoso como se ha hecho en Buenos Aires con Nuestra Señora del Rosario y Santa Clara sino por un testimonio superior y divino reconocieron y juraron por sus patronos a los referidos Santos Apóstoles, encargándose desde sus principios el alcalde de 2º voto hacer esta fiesta, y solemnizarla a sus expensas como hasta hoy se ejecuta (Perilli de Colombres Garmendia, 2011: 164-166).

Aunque antes de los sucesos de 1578 los santos apóstoles eran venerados por los vecinos y transeúntes, se cree que a partir de aquella fecha memorable, las imágenes del milagro atrajeron aún más a los escasos habitantes de San Miguel y a los viajeros que arribaban a ella⁸. En su honor se levantó una ermita que se situaba dentro de la ciudad, a tres cuadras de la plaza, casi al borde de la urbe y cerca del monte, sobre la calle real de Calchaquí, vía principal por donde afluían viajeros y mercancías

de manera que los santos, desde su santuario, oficiaban como centinelas de la población, vigilando quien salía y quien llegaba a ella. Y tanto los que partían –para rogar por un buen viaje- como los que arribaban –para agradecer el llegar sanos y salvos-, se arrodillaban ante los dos benefactores de barba y cabellos oscuros nimbados de plata (Piossek Prebisch, 2012: 31).

Décadas más tarde, el humilde edificio fue arrasado junto con viviendas del flanco norte por la gran inundación del año 1678 (Monti et al, 2015: 228-229).

Analizando la religiosidad local en la gobernación del Tucumán, Telma Chaile destaca que las manifestaciones de sentimiento religioso fueron tempranas en las ciudades de la gobernación, con una tendencia a instaurar advocaciones de patronazgo de acuerdo a las circunstancias por las que se atravesaba y que, en este sentido, las principales manifestaciones de fe estaban dirigidas a advocaciones bajo cuyo tutelaje se ponía la reciente fundación (2011: 34-35). Este vínculo sagrado garantizaría la protección del nuevo poblado que se insertaba en un medio hostil para su población de origen europeo. La autora considera que hasta buena parte del siglo XVII no hubo connotación milagrosa alguna vinculada a los patronatos y que las primeras referencias a ellas aparecen con la

⁸ Sin embargo, la presencia física de las imágenes aparece documentada recién en 1637 (Páez de la Torre *et al*, 2017: 263).

actividad de los misioneros jesuitas y a través del ícono mariano: la Virgen del Valle de Catamarca en 1620 y la Virgen del Milagro en Salta, en 1692.

El caso de los santos apóstoles protectores de Ibatín se aparta de las aseveraciones de la autora salteña, pues tempranamente se vincula a estas imágenes a un hecho milagroso y, como consecuencia del mismo, a un patronazgo, y todo ello en el contexto de la lucha de la pequeña aldea tucumana por sobrevivir a los ataques de las tribus hostiles.

La intervención de Simón y Judas encuentra parangón con las de otros santos de connotaciones combativas como Santiago Apóstol o “Santiago Matamoros”, cuyo tutelaje se relaciona con las luchas entre moros y cristianos en Europa. La figura de este santo adquirió similares connotaciones en Nueva España, donde fue nombrado “Santiago Mata chichimecas” -indígenas “bárbaros” del norte del virreinato-, y en el Perú, donde se lo conoció como “Santiago Mata indios”. La imagen de Santiago fue empleada políticamente como símbolo de la conquista y su figura era constantemente recordada⁹.

Más allá de la fe sincera de la feligresía, vincular la salvación de la ciudad a la intervención de los personajes sagrados otorgándoles carácter combatiente a los santos legitimaba no solo la ocupación del territorio por parte de los europeos, sino también su combate a los infieles y propiciaba la conversión de las poblaciones originarias, ganándolas para la Cristiandad. En este sentido, se puede pensar que, siguiendo lo aportado por Gruzinski para Nueva España, era necesario que los indígenas no solo pudieran descifrar, comprender las imágenes sacras, sino también que a sus ojos éstas fueran portadoras de la divinidad, que tuvieran la experiencia subjetiva de lo sagrado cristiano a través del hecho milagroso¹⁰. Incluir a la población “infiel” en el relato maravilloso, haciéndola partícipe directa del milagro, permitiría justificar la existencia del enclave hispano en el pedemonte tucumano y compelia a aceptar la dominación europea. Así, a los ojos de las poblaciones originarias e hispano-criollas la Salvación se ofrecía

⁹ En el frontis de la iglesia del Triunfo en Perú se puede leer: “de este mismo sitio fue visto salir a caballo el patrón de las Españas Santiago apóstol a derribar los bárbaros en defensa de la predicación evangélica, y atónita la idolatría, veneró rayo al hijo del trueno, rindiendo nuevos mundos al cetro hispano, que reverente le consagra esta eternidad de su reconocimiento, por genio de su felicidad, por Patrón de sus armas, por guía de su conquista, por asombro de la gentilidad, por lumbrera de la cristiandad. Año de 1664” (Estenssoro, 1993: 164).

¹⁰ El autor plantea la “indianización de lo sobrenatural cristiano” para abordar estas experiencias maravillosas de lo sagrado, pero lo hace refiriéndose a una sociedad como la novohispana, predominantemente indígena y con características peculiares que la ubican a una enorme distancia de las sociedades *tucumanenses*, aunque nos permitimos tomar su propuesta como un horizonte de análisis (Gruzinski, 1991: 190, 194).

a todos: para los indios se trataba de una demostración del poder del dios de los cristianos, al tiempo que se entendería como un llamado a la conversión; para los cristianos sería un aliciente para la empresa de conquista y colonización.

Con el correr de los años los asuntos de incumbencia de los dos vicepatronos y “abogados” de la ciudad serían de otra índole. Sus imágenes, que fueron conocidas popularmente como “los galleguitos” y que se conservan en la actual catedral, salían en otras ocasiones no solo el día de su fiesta, sino también cuando alguna calamidad azotaba la región, en especial la escasez de lluvias que generaba la mortandad de las haciendas y el deterioro de las sementeras, obligando a organizar las procesiones *ad pétendam pluviam* o rogativas pro-lluvia¹¹.

Al parecer, la costumbre seguida por los alcaldes del cabildo de honrar a los apóstoles a su propia costa, fueron suspendidas por algunos años hasta que en 1775 se pidió retomarlas en razón de “los muchos y visibles favores y protecciones que de ellos (de los santos) habían recibido sus moradores (...) siempre que a ellos se ha reclamado en sermones”¹². Entonces el cabildo resolvió que se renovara la diputación de que al entrar cada año los nuevos alcaldes de 2º voto les hicieran sus funciones en su víspera y día, procurando ese cuerpo concurrir a la misa y revalidando el juramento hecho según la tradición de la ciudad.

María del Rosario protege a las huestes cristianas

Al trazar un perfil identitario del Tucumán de la primera mitad del siglo XVIII, Ana María Lorandi señala la difuminación del perfil social de la colonia temprana -de aquellos dos polos, indígenas encomendados/españoles encomenderos-, por las alteraciones demográficas, mestizaje, cambios de status social y de las relaciones de producción dentro de las sociedades indígenas, así como por novedades dentro de los estamentos hispanos o hispanizados en los que se experimentaron profundos cambios internos vinculados a las redes de parentesco, alianzas y factores regionales e imperiales (Lorandi, 2008: 57). Se trataba de una sociedad desarticulada, de convivencia multiétnica forzosa, donde la institución de la encomienda se apagaba, al tiempo que mestizos y españoles pobres emergían como nuevos agentes formando parte de las mili-

¹¹ En 2013, luego de muchos años, el arzobispo de Tucumán, monseñor José Zecca consideró conveniente reeditar la vieja tradición de sacar las imágenes de los vicepatronos en procesión para invocar por la bendición de la lluvia, como se procedía antaño en tiempos de grandes sequías. Recurren a San Simón y a San Judas Tadeo para que llueva (11 de septiembre de 2013). *La Gaceta*. Sección Economía.

¹² Actas Capitulares (AC), Vol. X, año 1775, Archivo Histórico de Tucumán (AHT).

cias en la frontera de guerra contra el indio, poblando fuertes o estableciendo cabeceras de ocupación agrícola-ganadera en los espacios que se iban ganando.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII las tribus chaqueñas seminómades comenzaron a empujar la borrosa línea fronteriza que los separaba del dominio efectivo de la gobernación del Tucumán. Nombrados vulgarmente como *mocovíes*, desde la década de 1670, tropas cristianas incursionaban en los montes hasta llegar al Bermejo, combatiendo y apresando a familias enteras y “piezas sueltas” que luego eran repartidas en fuertes y reducciones. El frente de guerra que se abrió resultó tan hostil y oneroso como el de Calchaquí.

Ibatín no estaba a salvo de los ataques y una de las razones esgrimidas para el traslado de San Miguel a La Toma en 1685 fue que la ruta que la unía a la ciudad con Santiago del Estero era una vía de acceso del enemigo mocoví¹³. El esfuerzo de los vecinos que debían defender la jurisdicción empuñando las armas y solventando los gastos -muy a su pesar-, estaba puesto, sin embargo en las tierras ubicadas en la ribera este del río Salí y en la región de “la frontera”, donde los “infielos” tenían a mal traer a los asentamientos hispano-criollos, ya fueran caseríos, estancias o reducciones.

En este marco se habría producido el siguiente suceso milagroso que nos interesa, durante la gobernación de Urizar y Arespacochaga, en 1719. Fue él quien en 1710 emprendió una exitosa “entrada general” al Chaco con la que logró contener por un tiempo el empuje de las tribus, erigió fuertes, se convirtieron almas y las concentraron en una nueva reducción: la de San Esteban de Miraflores. Para mantener esta calma dispuso que cada año se hiciera una “entrada” a territorio chaqueño.

Sabemos que la devoción a la Virgen del Rosario fue introducida y alentada por los padres jesuitas instalados en la primera ciudad de San Miguel¹⁴.

¹³ En 1685 se ordenó al capitán Miguel de Salas y Valdés ejecutar el traslado hacia el sitio que ocupa actualmente en La Toma, dieciséis leguas más al norte. Aquí mencionamos una causa secundaria de dicho traslado, puesto que las razones de mayor peso fueron el interés por situar a San Miguel dentro del circuito mercantil conformado en torno al asiento minero de Potosí, que no quedara al margen de la ruta que unía a nuestra región con el Perú, y la presión de los vecinos favorecidos con encomiendas otorgadas tras la desnaturalización de los pueblos indígenas sometidos durante el último levantamiento calchaquí, ya que sus estancias y pueblos encomendados se ubicaban en zonas alejadas al nuevo emplazamiento de la ciudad (López, 2003: 147). También se aduce que pesó el entramado de intereses de los productores de mulares del Litoral, vinculados a los invernadores del Tucumán y de San Miguel en particular, cuyas propiedades bordeaban el nuevo camino real (López, 2015: 22). Además, en Ibatín se producían continuas inundaciones que dificultaban la vida en aquella primera ubicación.

¹⁴ Aunque el rezo y la devoción del Rosario o Psalterio de la Virgen se vincula desde el siglo XV con la figura de Santo Domingo de Guzmán y con la Orden de Predicadores, encargada de

Una tradición vigente hasta la actualidad, la referida a una imagen de María bajo la advocación del Rosario, habría obrado aquel prodigio (Rivadeneira, 2014). En una carta de 1719 el gobernador Urizar y Arespacochaga ponía al tanto a los miembros del cabildo tucumano de los hechos extraordinarios ocurridos en el paraje de los Monteros en el que existía una capilla en la que se veneraba una imagen de la Virgen¹⁵. En la misiva puede leerse:

Ha parecido inexcusable a la obligación de mi cargo dar parte a V.S. de haber recibido carta del Mestre de campo- Don Urbano de Medina y Arce, mi lugarteniente de esa ciudad su fecha en el fuerte de Palata en 9 del corriente avisándome haber recibido carta del cura vicario de ella en que se da noticia de una Imagen de Nuestra Señora del Rosario que se hallaba en el Pago de los Monteros, en un rancho por haberse arruinado su capilla a tres o cuatro años, habiéndola descubierto unas pobres mujeres sus devotas para ponerle una lámpara y rogar a Nuestra Soberana Reina favoreciese a los soldados que iban a campaña; empezó a sudar de tal modo que dando cuenta aquellas pobres se alborotó la ciudad y su jurisdicción dieron parte al Dr. Don Diego de Alderete que se halla en ella de Visitador quien pasó luego en compañía del R. P. Guardián del Convento de San Francisco y dieron fe del suceso, habiendo durado aquel sudor desde el día lunes que se contó 29 de Mayo hasta el miércoles siguiente, tan copioso que bañó todo el vestido y el pie del cajón donde estaba.

Tras esto:

el doctor Don Diego de Alderete havia llevado la sagrada Imagen a una capilla para que en mayor decencia y venera ° sea colocada. I que en ella acontinuado el sudor en la circunstancia de mudar colores en el Rostro poniéndose en un lado sumamente encarnada y por Aquella parte sudada (...) quedando el otro lado sumamente pálido I a poco rato se veía el mismo efecto en el otro lado...¹⁶.

su propagación por todo el mundo (Romero Mensaque, 2014).

¹⁵ Para Nélica Beatriz Robledo, tras estos sucesos comenzaría a tomar forma la devoción a la Santísima Virgen del Rosario en la jurisdicción (2003: 301). Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, en 1767, los dominicos continuaron con esta tradición introducida en Tucumán por los jesuitas.

¹⁶ AC, Vol III, año 1719, AHT. Se trata de la imagen que hasta el día de hoy se venera en la ciudad de Monteros.

Luego de relatar los sucesos, el gobernador agrega que también intervino en el asunto el misionero padre Juan del Montijo, jesuita de la misión fronteriza de Miraflores -lo que nos revela la trascendencia de aquel suceso- y exhortaba a los cabildantes tucumanos a que se hiciesen públicas rogativas en acto de contrición y se dejara constancia de lo acaecido en los libros del Cabildo.

Aquí, claramente, la manifestación prodigiosa de la Virgen se vincula con la marcha de las huestes que iban a combatir al enemigo mocoví. Se trataría de lo que se ha denominado “proceso de construcción social de representaciones”, ya que a través de figuras piadosas se justificaba el avance colonial, proceso en el que intervinieron autoridades seculares y eclesiásticas (Chaile, 2011: 59-60). En este caso hay una resignificación del culto a la Virgen del Rosario que, vinculada en Europa a las luchas contra los musulmanes en las áreas fronterizas de la cristiandad occidental, cobraba nuevo sentido en el espacio tucumano peligrosamente cercano a la frontera con el Chaco. Aquí la figura venerada actúa en favor de los cristianos, al manifestarse a ellos a través de hechos maravillosos, expresando sus emociones a los bautizados mudando la coloración de su rostro y sudando. Potenciando la intercesión de los personajes celestiales se validaba la práctica de la guerra justa, la captura de personas destinadas al servicio doméstico y la congregación de grupos humanos en reducciones (Chaile, 2011: 84).

Es posible sostener que el arraigo de este culto en estas latitudes abreva en el fervor mariano de los primeros conquistadores y expedicionarios provenientes de distintas provincias ibéricas, que fueron acompañados por religiosos de diferentes órdenes y que este rasgo todavía en el siglo XVIII formaba parte del espíritu que movilizaba a las milicias que combatían a los chaqueños.

No es un dato menor la injerencia de los jesuitas en estos sucesos y su posterior divulgación. Por eso resulta pertinente resaltar el impulso que se dio a la devoción mariana a partir de Trento desde la Compañía de Jesús, quienes frente al distanciamiento que los protestantes oponían a la figura de María, promovieron la idea de la Virgen como única mortal sin mancha de pecado original y como tabla de salvación de los pecadores: “La Virgen vino a traerles la gracia y la dignidad bajo la forma de ‘apariciones’ prodigiosas, (...) La madre de Cristo pasaba así a significar la salvación del Nuevo Mundo, tierra elegida por ella para una cristiandad renovada...” (Lafaye, 1995: 123-124).

Además los ignacianos, una orden de la Contrarreforma, esgrimieron ciertos recursos como el milagro para ganar almas. Orden imbuida del espíritu del Barroco en el que las fronteras entre el mundo natural y el sobrenatural aparecían difusas, y en el que las sociedades como la que analizamos aquí presentaban cierta predisposición a experimentar sucesos maravillosos,

“mezclándose en la vida diaria las cosas de la tierra con presencias del Cielo y del Averno que, a veces se hacen visibles a los ojos humanos y que otras denotan su existencia mediante señales que los hombres interpretan de acuerdo con una honda creencia en el más allá” (Mariluz Urquijo, 2003: 202).

“La Milagrosa” y su arraigo en la sociedad multiétnica

Multietnicidad pero también multiculturalismo caracterizaron a las sociedades del Tucumán de la primera mitad del siglo XVIII. Ello se hizo evidente en la desaparición de pautas culturales indígenas tradicionales y la mezcla de valores y creencias supervivientes con otros de raíz hispana (Lorandi, 2008: 71-72). Noli corrobora esto para la jurisdicción de San Miguel de Tucumán al estudiar el mestizaje como un proceso de influencias recíprocas entre los indígenas e hispanocriollos, proceso enmarcado en la configuración de nuevos poblados como pueblos “a secas”, y ya no como pueblos de indios exclusivamente, donde cobraron un gran peso las devociones cristianas que organizaban el calendario litúrgico y congregaban a las personas en torno a santuarios de ciertas advocaciones y cofradías (Noli, 2012: 105-119). En el seno de esta sociedad tan dinámica y plena de transformaciones se produjo a principios de aquel siglo otra manifestación de “lo maravilloso cristiano”.

La documentación relativa a Ibatín, ya nos informa acerca de la advocación rosariana a través de un testamento del año 1612 en que es mencionada la cofradía del Santísimo Rosario por quien fuera entonces su mayordomo, Juan Espinosa (Muñoz Moraleda, 1996: 120). Se trata de la primera noticia de la devoción a la imagen mariana conocida como “la Milagrosa” y luego de cien años aparecen nuevos datos que también nos remiten a la zona del “Pueblo Viejo” de Ibatín.

En efecto, en 1793 el Ministro Ex Provincial y fundador del convento dominico de Tucumán, Fray José Joaquín Pacheco elaboró un informe sobre “...la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario que se venera en el convento de Predicadores”¹⁷, explicando su origen y del que se extrae lo siguiente:

consta por informes de personas fidedignas y de avanzada edad que esta Sagrada imagen la poseía una india llamada Juana Paya quando los vecinos de esta ciudad existían en el Pueblo Viejo y que el marido de dicha india la trajo del Perú. Coloca la india la imagen en la Iglesia

¹⁷ *Informe de Fray José J. Pacheco*, Primer libro de la *Cofradía del Santísimo Rosario de Tucumán*, año 1791, Archivo del Convento Dominicano de Tucumán (ADT).

de la extinguida Compañía y allí y antes de su colocación en dicha Iglesia siempre sirvió de ángel tutelar de dicha india (...).

Continúa el informe detallando el portentoso que la popularizó, explicando de qué manera la Virgen protegía a Juana Paya:

entre otros sucesos lo demostró la soberana Virgen con el prodigio siguiente: Enfermó gravemente la india Juana y hallándose sin esperanza de salud le apareció la S. Virgen, en figura de la dicha imagen y le indicó que llamase al P. Fco. Prada¹⁸ y le reveló que había de vivir diez años, porque de aquel achaque la venía a curar; y que le dijese al P. Prada que cogiese unos cadillos que llaman de la Virgen y que tostadas estas hierbas, y pisadas y después cernidas con un cedacito las tomase en agua tibia y que con este remedio echaría una postema que tenía en lo interior y así verificaría el remedio; estuvo echando tres días con abundancia toda la fermentación que tenía en el interior. Le dijo más, y para que crean que he dado este remedio te daré señas de esta verdad. Las señas serán que mi vestido estará húmedo con el rocío del camino y contendrá los cadillos que he señalado por remedio. Después de esto llegó el P. Prada a la chacra donde vivía la india e informándose de lo que pasaba volvió al colegio a reconocer y examinar si la Sagrada imagen tenía las señas prometidas; y halló que no solamente tenía las señas, sino además hilos de la manta de la dichosa india. La india sanó y duró diez años sirviendo al culto de la sagrada Imagen.

Tras esta milagrosa manifestación, que habría ocurrido en las primeras décadas del siglo XVIII, los jesuitas acogieron a Juana en la ranchería del colegio y cuando falleció le dieron sepultura en la iglesia de la Compañía, cerca de la Virgen que más tarde pasaría a manos de los frailes dominicos, y la devoción arraigó con mucha fuerza hasta la actualidad. La imagen llamada a partir de entonces “la Milagrosa”, es la venerada hoy por la Orden de Predicadores¹⁹.

¹⁸ Las Cartas Anuas que consignan el deceso del religioso en 1720, informan que “había en nuestra Iglesia una capilla dedicada a la Santísima Virgen, y el Padre Prada se esmeró en adornarla para la gloria de la Madre de Dios y tomó bien a pecho el tenerla bien hermosa, habiendo al efecto obtenido muchas limosnas y de Roma singulares indulgencias. Se trata de la imagen de la Virgen del Rosario, de la cofradía de los naturales, llamada “La milagrosa” (Furlong, 1941: 70).

¹⁹ En un registro de 1768, se describe “la imagen de la Virgen del Rosario con corona Imperial de plata y el niño”, *Documentos coloniales Relativos a los jesuitas*, Vol. 11, Tomo V (2001). Tu-

Debemos tener en cuenta que para la época de estos sucesos, y a pesar de los avances de la cristianización, la evangelización de los indígenas aún mostraba serias falencias que fueron convenientemente observadas por los visitantes²⁰, eclesiásticos y seculares, quienes no pocas veces se quejaban ante sus superiores de los “errores” en que persistían los indígenas, apegados todavía a sus antiguos cultos²¹. De hecho en las Cartas Anuas jesuíticas son recurrentes las quejas sobre las “supersticiones” de los indios (Furlong, 1941) que de este modo incurrieran en contumacia. Tal vez sea el caso de Juana Paya. Es por esta razón que aquí consideramos que la aparición a una mujer indígena se relaciona con la incorporación, todavía con falencias, de las poblaciones originarias a la sociedad colonial y la necesidad de asimilación de las pautas culturales occidentales y cristianas.

El nombre de la testigo indígena -además de la referencia a su marido- nos revela su origen peruano y su posible adscripción a una de las panacas reales²², con lo que descontamos que en su bagaje cultural la representación de la *Pachamama* o Madre Tierra, estaba latente y de este modo podemos inferir que la figura cristiana de María pudo haberse superpuesto a la deidad andina²³. Y así en este caso específico, como en el de la mayoría de las poblaciones originarias la adopción de una serie de representaciones de la tradición cristiana occidental supuso la superposición de éstas a las antiguas, con más o menos facilidad.

cumán: Archivo Histórico de Tucumán-Instituto de Investigaciones Históricas “Ramón Leoni Pinto”, Facultad de Filosofía y Letras, UNT, p.188.

²⁰ Informes del oidor Antonio Martínez Luján de Vargas, de 1693, citado en Noli (2012), y del cura doctrinero Verdugo Garnica (1685), en “Testimonio de los curatos de indios del Tucumán.1692” (1923). Larrouy, Antonio. *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán. Tomo II*. Buenos Aires: L. J Rosso y Cía, pp. 354-384.

²¹ Estela Noli refiriéndose al curato de Chicligasta a fines del siglo XVII y primeras décadas del siguiente, considera afianzado el avance de la cristianización de los grupos indígenas al punto que podían jurar “por dios nuestro señor y una señal de cruz en forma de derecho”, fundaron una cofradía y rendían culto al Señor de Chiquiligasta, a la Virgen y a Santo Thomas Apóstol en Ampatilla (2012: 116-119). Ello, sin embargo, no quita que estas comunidades no hubieran superado los “errores de fe”, que no continuaran practicando ciertos rituales ancestrales y que ya tuvieran aún incorporadas representaciones de lo sobrenatural que formaban parte de su bagaje cultural de origen. La autora señala cómo los doctrinantes trataron de limitar el sincretismo durante las celebraciones cristianas y desterrar creencias prehispánicas que se mixturaban con el culto católico, como en el caso de la arraigada creencia en la salamanca.

²² *Palla* era el nombre que se daba a las mujeres de la nobleza cuzqueña, del linaje del Inca.

²³ Es ya conocido que hubo elementos de la cultura europea que encajaron con ciertas prácticas y creencias indígenas y que, tras el trauma inicial de la conquista, la implantación de la devoción y el culto marianos se dio de forma expedita donde ya se veneraba a una pléyade de deidades femeninas. Así, la prohibición del viejo panteón dio paso a una cómoda bienvenida a la “diosa” de los conquistadores (Nájera Espinoza, 2003: 40). Véase también Gruzinski (1991) y Lafaye (1995).

Recordemos las numerosas advocaciones que, si solo tomamos como ejemplo a la madre de Cristo, se han popularizado en América colonial a partir de un suceso milagroso: Nuestra Señora de Guadalupe en México, la Virgen del Rosario de Talpa en Jalisco, la Candelaria de Copacabana en Alto Perú, la Inmaculada del Valle de Catamarca, Itatí en Corrientes, entre tantas, que responden a una tradición netamente occidental y cristiana extendida en todo el continente y que en estas tierras cobraron un cariz americano al ser sustituida la figura tradicional del pastor testigo del prodigio, por la de un indígena, alcanzando de esta manera notable y rápido éxito entre las poblaciones originarias.²⁴ Aquí está presente la figura del divulgador, miembro de la comunidad a quien la Virgen en este caso da instrucciones exclusivas para que se le rindiera culto, lo cual sería la señal más directa de que el santo deseaba actuar como intercesor del pueblo (Christian, 1991: 74).

Factor decisivo para el arraigo de esta devoción local fue, por supuesto, el milagro. Julia Costilla, en su investigación sobre la construcción del culto a Virgen de Copacabana en la zona del lago Titicaca, afirma que muchas veces no es posible identificar claramente los usos del milagro en las crónicas, y que un acontecimiento milagroso, en tanto construcción social, actúa siempre como símbolo, a partir del cual es posible generar y canalizar diferentes significados y puede ser utilizado con diversos intereses (Costilla, 2013: 156).

El hecho milagroso, ya lo señalamos, ha sido esgrimido a lo largo y ancho de los dominios hispánicos en el continente para despertar la fe de las poblaciones originarias. Este milagro individual -porque se manifiesta en primer término a una persona- tiene la singularidad de obrar en favor de una indígena, lo que propiciaría el acercamiento de los grupos originarios de la jurisdicción a la devoción en particular y a la fe cristiana en general.

Luego, consideramos que también en este caso la presencia de los miembros de la Compañía de Jesús resultó crucial para el éxito de este culto que adquiriría rasgos locales. Los ignacianos privilegiaron el milagro como herramienta de conversión y como disparador del fervor religioso entre las comunidades indígenas. Ellos habían propiciado la fundación de la cofradía de naturales para honrar a María del Rosario y alentaron constantemente su culto en los templos y misiones volantes. Sin embargo, William Christian matiza la importancia atribuida al clero como exclusivo propagador de devociones a nivel local, y señala que entre pueblo y predicadores de devociones se dieron influencias recíprocas, ya que la

²⁴ Tanto más rotundo era el éxito si se trataba de imágenes con rasgos indígenas, las vírgenes llamadas morenas o indias. Lafaye (1995: 324).

popularidad de los santos tuvo mucho que ver con su reputación entre los fieles y con el éxito feliz y bien divulgado de ciertos votos (Christian, 1991: 74).

Además, así como ocurrió en tantos otros casos en espacios cercanos a las fronteras, el milagro pudo ser funcional a los fines políticos de las autoridades coloniales que se encontraban en pie de guerra contra las tribus chaqueñas.

Consideraciones finales

Durante el periodo de conquista la tradición de la intervención prodigiosa de los santos apóstoles obró como un aliciente para que los hispano-criollos de la aldea de San Miguel perseveraran en la ocupación del territorio ganado a los indígenas al pie del Aconquija, pese al hostigamiento de las poblaciones originarias y los sinsabores y desafíos que les oponía el medio ambiente. Aquella ocupación fue entendida desde entonces como una empresa justa y querida por Dios. Obró, además, como legitimadora de la conquista y la dominación hispánica ante los indígenas despojados que resistían la presencia del invasor. Elevar a las imágenes de los apóstoles Simón y Judas a la categoría de vicepatronos de la ciudad, tras el ataque de 1578, incluyendo su fiesta entre las de tabla y recordar anualmente el hecho maravilloso, arraigó la devoción, a la que más tarde se adjudicaron otros dones.

Hacia el siglo XVII la manifestación milagrosa de la Virgen del Rosario del paraje de los Monteros operaba como legitimadora del avance hacia el este, ya que los cambios físicos de la imagen venerada parecían “benedicir” el avance de las huestes cristianas sobre las tribus chaqueñas que atacaban a las poblaciones *tucumanenses*.

Para entonces, la figura mariana detentaba ya un fuerte arraigo, pues había sido introducida por conquistadores y expedicionarios. Más, la agencia de los miembros de la Compañía de Jesús, los más activos misioneros de la región, fue decisiva para la propagación del culto y su pervivencia en el tiempo, puesto que los ignacianos promovieron estas tradiciones impulsados por el espíritu mariano que impuso Trento y esgrimieron el relato milagroso como instrumento de conversión y movilización de la piedad.

El accionar de los jesuitas fue fundamental también para promover la veneración de “la Milagrosa”. También habría favorecido el éxito de este culto un proceso de superposición de representaciones de las deidades cristianas sobre las indígenas con las que compartían una serie de características.

La manifestación de hechos milagrosos atrajo nuevos creyentes y reforzó la fe de otros. El milagro, que cobró gran significación en el contexto de gue-

rras contra las tribus chaqueñas, fue aprovechado por los diferentes agentes con distintos objetivos: para los indígenas a quienes se habría manifestado, implicó su validación como miembros activos del cuerpo de la iglesia local; para los religiosos, en especial los jesuitas, fue instrumento eficaz de “sacudimiento” devocional; las autoridades políticas apelaron a los milagros para legitimar la guerra contra los indígenas no sometidos.

Los relatos maravillosos analizados reproducen la estructura y los contenidos de tradiciones de otras latitudes. Las tres devociones ya estaban instaladas de San Miguel y su *hinterland* antes de los sucesos referidos, pero el que éstos hubieran ocurrido en períodos altamente conflictivos potenció la veneración de las imágenes y dio origen a verdaderos cultos locales característicos de la jurisdicción.

Fuentes Inéditas

Actas Capitulares (AC), Vol. III, año 1719, Archivo Histórico de Tucumán (AHT).

Actas Capitulares, Vol. X, año 1775 (AHT).

Informe de Fray José J. Pacheco, Primer libro de la Cofradía del Santísimo Rosario de Tucumán, año 1791, Archivo Dominicano de Tucumán (ADT).

Fuentes Éditas

Documentos Coloniales Relativos a los jesuitas (2001) Vol. 11, Tomo V, Tucumán, Archivo Histórico de Tucumán, Instituto de Investigaciones Históricas “Ramón Leoni Pinto”, Facultad de Filosofía y Letras, UNT.

LARROUY, Antonio (1923). *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán. Tomo II*. Buenos Aires: L. J Rosso y Cía.

LIZONDO BORDA, Manuel (1936). *Documentos coloniales relativos a San Miguel de Tucumán y a la gobernación de Tucumán, siglo XVI*. Buenos Aires: Imprenta López.

LOZANO, Pedro (1874). *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán escrita por el P. Pedro Lozano de la Compañía de Jesús; ilustrada con noticias del autor y con notas y suplementos por Andrés Lamas. Tomo IV*. Buenos Aires: Imprenta Popular.

Recurren a San Simón y a San Judas Tadeo para que llueva (11 de septiembre de 2013). *La Gaceta*. Sección Economía, versión On-line: <https://www.lagaceta.com.ar/nota/559681/economia/recurren-san-simon-san-judas-tadeo-para-llueva.html>. (10/ 08/ 2016).

Bibliografía

- CARRIZO, Juan Alfonso (1937). *Cancionero Popular de Tucumán, Tomo I*. Buenos Aires: Baiocco & Cía.
- COSTILLA, Julia (2013). “El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651)”. Ana María Lorandi (Comp.). *El ocaso del Imperio. Sociedad y cultura en el centro-sur andino*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- CHAILE, Telma (2011). *Devociones Religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta. Desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Salta: Fundación Capacitar del NOA.
- CHRISTIAN, William (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- DI STEFANO, Roberto (2012). “¿De qué hablamos cuando decimos ‘Iglesia’? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”. *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, Universidad del País Vasco, núm. 1, pp. 197-202.
- ESTENSSORO, Juan Carlos (1993). “La plástica y sus relaciones con la Gran Rebelión”. Henrique Urbano (comp.). *Mito y simbolismo en Los Andes. La figura y la palabra*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- FURLONG, Guillermo (1941). *Entre Los Lules en Tucumán*. Buenos Aires: Talleres Gráficos San Pablo.
- GRUZINSKI, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- LAFAYE, Jacques (1995). *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: FCE.
- LORANDI, Ana María (2000). “Las rebeliones indígenas”. Enrique Tandeter (director de tomo). *Nueva Historia Argentina. Tomo 2. La sociedad colonial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (2008), *Poder central, poder local. Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial. Un estudio de antropología política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- LORANDI, Ana María y SCHAPOSCHNIK, Ana Edith (1990). “Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca”. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 76, pp. 177-178.
- LÓPEZ, Cristina (2003). “Redes familiares, cambios económicos y permanencias sociales”. *Memoria americana. Cuadernos de Etnohistoria, nro. 11*, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, pp. 131-167.

- (2015). “De estancia a villa: ocupación, lazos de vecindad y relaciones de poder en Tucumán (Siglos XVIII-XIX)”. *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad*, nro. 15, pp. 9- 71.
- MARILUZ URQUIJO, José María (2003). “Ideas y creencias”. *Academia Nacional de la Historia Nueva Historia de la Nación Argentina. Tomo 3. Período español (1600-1810)*. Buenos Aires: Planeta.
- MONTI, Luis; CARIA, Mario y MOYANO, Sebastián (2015). “La influencia de los ríos en la historia de las ciudades coloniales del noroeste argentino: el caso de Ibatín (1565-1686)”. *ArqueoWeb*, 16; 6, Universidad Complutense, pp. 223-238.
- MUÑOZ MORALEDA, Ernesto (1996). “Las celebraciones religiosas en San Miguel de Tucumán y su jurisdicción (1750-1800)”. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, núm. 8, diciembre, pp. 107-129.
- NÁJERA ESPINOZA, Mario Alberto (2003). *La Virgen de Talpa: religiosidad local, identidad y símbolo*. México: El Colegio de Michoacán A.C.
- NOLI, Estela (2012). *Indios ladinos, criollos aindiados. Procesos de mestizaje y memoria étnica en Tucumán (Siglo XVII)*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- (comp.) (2016). *Revisitando Ibatín. Investigaciones históricas y arqueológicas*. Tucumán: UNT, Facultad de Ciencias Naturales.
- PALOMEQUE, Silvia (2000). “El mundo indígena. Siglos XVI – XVIII”. TANDETER, Enrique (director de tomo). *Nueva Historia Argentina. Tomo 2. La sociedad colonial*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- PÁEZ DE LA TORRE, Carlos (h); TERÁN, Celia y VIOLA, Carlos (2017). *Templos católicos de Tucumán*. Tucumán: La Gaceta.
- PERILLI de COLOMBRES GARMENDIA, Elena (2011). *El cura Miguel Martín Laguna (1762-1828). Su azarosa vida y su Historia social y política del Tucumán*. Tucumán: Centro Cultural Rougés de la Fundación Miguel Lillo.
- PIOSSEK PREBISCH, Teresa (2012). *La ciudad en Ibatín. La primera San Miguel de Tucumán 1565-1685. Nacimiento, vida y muerte de una ciudad virreinal*. Tucumán: edición de la autora.
- RIVADENEIRA, José Alberto (2014). “La parroquia de Nuestra Señora del Rosario de Monteros. Una breve historia”. Sara Graciela Amenta (Coord.). *Aportes para la historia de la Diócesis de la Santísima Concepción. Tucumán*. Tucumán: Editorial UNSTA, pp. 79-90.
- ROBLEDO, Nélica Beatriz (2003). “La cofradía del Santísimo Rosario del convento de Predicadores de Tucumán”. *Primeras Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en la Argentina*. Tucumán: Ediciones UNSTA, pp. 301-315.

— (2018). “Al pie de los Nevados del Aconquija. Los pueblos indios de Solcos, Gastona y Aconquija (siglos XVI, XVII y XVIII). *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, Nro 15. Tucumán: Gráfica A4, pp. 270-299.

ROMERO MENSAQUE, Carlos (2014). “Los comienzos del fenómeno rosariano en la España moderna. La etapa fundacional, siglos XV Y XVI”. *Hispania Sacra*, 66 (Extra 2), pp. 243–278.

APORTES PARA LA HISTORIA DE LA DIÓCESIS DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN. TUCUMÁN. VOLUMEN III

Este libro reúne algunos de los trabajos que fueron debatidos en las II, III y IV Jornadas de Historia de la Diócesis de la Santísima Concepción (Tucumán), que se realizaron en los años 2015, 2017 y 2019. Las mismas estuvieron organizadas por la Diócesis de la Santísima Concepción y el Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. Manuel García Soriano”, de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

En estos encuentros que comenzaron en el año 2013, nos propusimos convocar a historiadores y a personas interesadas en iniciar un proceso de investigación y escritura sobre la historia de sus propias comunidades de pertenencia, a fin de conformar una historia de la iglesia y de la religiosidad de esta Diócesis desde diferentes aspectos.

Estos textos son un gran aporte al trabajo que venimos realizando con escritores, poetas e historiadores, en un intento de hacer una lectura comprensiva de la historia religiosa y cultural de la Diócesis de Concepción.

Foto de tapa

Las Hermanas Dominicas acompañan la procesión de la Virgen.

Monteros, Tucumán, hacia 1890

(Archivo Fotográfico Hermanas Dominicas de Tucumán)



ISBN 978-987-8421-04-9



9

789878 421049



editorial
UNSTA

9 de Julio 191 - T4000IHC San Miguel de Tucumán

Tel.: 54 381 4101154

E-mail: ventaseditorial@unsta.edu.ar