Hispania Sacra, LXV
132, julio-diciembre 2013, 641-681, ISSN: 0018-215X, doi: 10.3989/hs.2013.032

LA TRADICIÓN DE LA VIRGEN DE LA VIÑA. CONSTRUCCIÓN COLECTIVA Y HOMOGENEIZACIÓN DE LOS RELATOS DEVOCIONALES EN SALTA, ARGENTINA, A FINES DEL SIGLO XIX-PRINCIPIOS DEL XX*

POR

Telma Chaile

CONICET, CEPIHA-UNSa

Resumen

Analizamos la recreación de un acontecimiento de la historia religiosa de Salta (Argentina) a partir de la recopilación de relatos que conforman la tradición de la Virgen de la Viña. Tenemos en cuenta la homogeneización de relatos devocionales, la afirmación del poder por miembros del clero secular y regular y la construcción de tradiciones religiosas como procesos de participación colectiva.

Palabras clave: tradición religiosa, Virgen de la Viña, relatos devocionales, Salta, Argentina, fines del siglo xix-principios del xx.

THE TRADITION OF THE VIRGEN DE LA VIÑA. COLLECTIVE CONSTRUCTION AND HOMOGENIZATION OF THE DEVOTIONAL NARRATIVES IN SALTA, ARGENTINA, AT THE END OF THE XIXTH CENTURY-BEGINNING OF THE XXTH

Abstract

We analyze the recreation of a particular event of Salta´s religious history (Argentina), from the compilation of narratives that shaped the tradition of the Virgen de la Viña. We consider the homogenization of devotional narratives,

* Este artículo es el resultado de versiones preliminares presentadas en las 8ª Jornadas de Jóvenes Investigadores, Santiago del Estero, octubre de 2008 y en las X Jornadas de Docencia e Investigación de la Escuela de Historia, Salta, diciembre de 2009.

the affirmation of the power of members of the secular and regular clergy, and the construction of religious traditions as processes of collective participation.

KEY WORDS: religious tradition, Virgen de la Viña, devotional narratives, Salta, end of the XIXth century-beginning of the XXth.

Recibido/Received 14-05-2010
Aceptado/Accepted 02-01-2013

Las religiones históricas han procurado conservar los recuerdos, relatar su historia y rememorarla a través del culto. En el cristianismo, los actos religiosos, posteriores al período de formación del dogma y del rito, fueron interpretados en la comunidad en virtud de la conmemoración de la vida de Cristo y de su enseñanza y de la evocación de «todos aquellos que contribuyeron a conformar, difundir o enriquecer la doctrina cristiana».[2]

Esta capacidad restauradora del recuerdo de hechos religiosos puede observarse también en los territorios americanos a partir de los procesos de colonización y evangelización. Allí la «memoria religiosa cristiana» posibilitó a algunos sectores sociales la oportunidad de recrear las historias locales de ciertos espacios, a través de la sistematización de relatos devocionales que tenían como referentes a algunas imágenes de la Virgen María. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, en Salta, provincia del noroeste de Argentina, la tarea de recopilación de información y el desarrollo de una producción historiográfica incipiente permitieron el acceso a las historias sobre esas imágenes marianas locales. A partir de estos relatos se fue desplegando la construcción de tradiciones religiosas que remitían a algunas devociones y a una selección de eventos relacionados con ellas.

Es necesario considerar que ese proceso de construcción ocurre en un grupo y en un contexto que resulta definitorio. En tanto las tradiciones se van conformando en referencia a ciertos anclajes históricos, como práctica de administración del pasado en el presente, también dan cuenta de selecciones, silenciamientos, ocultaciones y apropiaciones.

Por otro lado, se despliega un potencial para incorporar las reinterpretaciones y validaciones de aquel orden contemporáneo en el cual despiertan interés, ya que la reelaboración permanente que los grupos de una sociedad realizan de los datos transmitidos del pasado, da lugar al proceso por el cual se va construyendo una tradición.[3]

[2] Halbwachs, M. [1905] 2004: 222-229.
[3] Hervie-Léger, D. 2005: 146; Williams, R. 1980: 137-138.

Pensar la dinámica de la representación del pasado en el periodo señalado implica tener en cuenta dos procesos, por un lado, la homogeneización de relatos devocionales y la afirmación del poder por parte de algunos integrantes del clero, y por otro, la construcción de tradiciones religiosas como procesos de participación colectiva.

El análisis de lo que se conoció como la tradición de la Virgen de la Viña, a partir de la recopilación de relatos, nos permite abordar estas cuestiones. La documentación a la cual recurrimos es diversa, procedente del Archivo del Arzobispado de Salta y del Archivo General de la Nación, algunas fuentes editadas y las imágenes religiosas que representan al título de la Viña.

De la indagación

La recuperación de este tipo de relatos se desarrolló en Argentina en el contexto de romanización de la Iglesia católica y de tensiones sociales signadas por un clima de liberalismo y nacionalismo emergente.[4] En el caso de Salta, tuvo lugar en una ciudad sede de un obispado recientemente fragmentado.[5] De acuerdo al censo de 1895, Salta era el único centro urbano de una provincia con economía dedicada principalmente a la producción ganadera, con mercados, orientados hacia los países limítrofes. Paralelamente, la actividad azucarera posibilitó que un grupo de pocas familias acumulara riquezas y conservara el poder político provincial entre los años 1900 y 1913.[6]

Si bien era una ciudad todavía pequeña circundada por quintas y chacras hacia el oeste y el sur de la traza urbana, desde las últimas décadas del siglo XIX experimentó importantes adelantos, como el tendido de las redes del telégrafo, el teléfono y la llegada del ferrocarril. Hubo también progresos en la infraestructura, como la instalación de la luz eléctrica y la pavimentación de las calles en el centro, así también la fundación de instituciones de enseñanza costeadas por

[4] La historiografía entiende el proceso de romanización a partir de la centralización de la autoridad papal y la concentración de los poderes dogmático, doctrinario y disciplinario «con que la Santa Sede amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a las iglesias locales». Entre otros aspectos, ello se observó en el control de vida parroquial, la uniformización de la liturgia, la institucionalización y depuración de heterodoxia de las devociones y el incentivo a las demostraciones públicas de fe por parte de los feligreses a través de la coronación de patronos. Cf. Di Stefano, R. y Zanatta, L. 2000: 332-336.

[5] La diócesis de Salta fue creada en 1809 y comprendía además a las jurisdicciones de Jujuy, Catamarca, Tucumán y Santiago del Estero. Mantuvo esos límites hasta 1897, año en que fue dividida a partir de la creación de la Diócesis del Tucumán, con lo cual la de Salta quedó integrada por esta provincia y Jujuy.

[6] Correa, R., Abrahan, C. y Soler, A. 2003: 117; Michel, A. 2007; Justiniano, M. 2006: 247-248.

la Nación y avances en las construcciones de la Casa de Gobierno, el Hospital nuevo, la Iglesia Catedral y la de la Viña, entre otros.[7]

En 1905 el obispo de la diócesis de Salta, monseñor Matías Linares y Sanzetenea (1898-1914) ordenó el relevamiento de una información escrita acerca de la historia devocional de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña, titular de la parroquia ubicada a cuatro cuadras de la plaza central, hacia el sur de la ciudad.[8]

La tarea fue encomendada al cura rector, el padre Eusebio Lardizábal, de los Canónigos Regulares de Letrán. La información se elaboró a partir de la recuperación de relatos orales acerca de *«la tradición de la denominada imagen de Nuestra Señora de la Candelaria»*. Su realización permitió *«aclarar la confusión»* existente entre dos esculturas de la misma advocación pertenecientes a la parroquia e identificar a *«la verdadera imagen* [...] *con el título de la Viña»*.[9]

En la primera disposición, el obispo expresaba estar persuadido de la conveniencia de conservar las *«tradiciones religiosas de los pueblos»* pues manifestaban los sentimientos cristianos y las prácticas devotas mediante el culto a la Madre de Dios. Por lo mismo reconocía un deber de los prelados y pastores de la iglesia, la preservación de estas tradiciones debido a las cualidades morales en la tarea de *«purificar las costumbres»* de la sociedad.[10]

La preocupación por la formación religiosa y por el disciplinamiento social y cultural era compartida entre el sector dirigente local interesado en garantizar su tutela sobre la población mediante un paternalismo basado en la moral cristiana y la beneficencia.[11]

Por su parte, los alcances del obispo en cuanto a las acciones que podía ejercer sobre las manifestaciones religiosas, comprendían la atribución para

---

[7] AA. VV. 1982: 32-75.

[8] Monseñor Linares estudió latín y filosofía en el Convento San Francisco de Salta, ordenándose sacerdote en 1886. Desempeñó los cargos eclesiásticos de prebendado de media ración y chantre hasta su designación por el obispo Pablo Padilla y Bárcena como pro vicario en 1886. (Cf. Cútolo, V. 1975. Tomo V: 199). Estaba vinculado a la familia Zerda Ovejero, la cual ocupó la gobernación de la provincia entre 1901 y 1913.

[9] Archivo del Arzobispado de Salta (en adelante AAS), Carpeta Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, Información acerca del culto e identidad de Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña y del Cristo de Vilque que se veneran en la misma iglesia, 1905; Auto del obispo al término de la información sumaria, Salta, Salta, 6 de julio de 1905. [Agradecemos a Mariela Carral su colaboración en la transcripción del documento.]

[10] Información..., op. cit., Auto del obispo Matías Linares, Salta 4 de enero de 1905.

[11] Sirkin, S. 2008: 269; Álvarez Leguizamón, S. 2004: 111. Para Córdoba, Milagros Gallardo plantea que la elite liberal no rompió «los lazos que la unían con la Iglesia, ni siquiera en los tumultuosos años ´80, cuando se debatían las leyes laicas. Hasta el sector más anticlerical, el núcleo juarista, reconocía la utilidad social de la religión...». Cf. Gallardo, M. 2009: 332.

recuperar, conservar y construir aquellos hechos que interesaban para el mantenimiento de la comunidad local de fieles y sacerdotes.

En este sentido, la tradición conforma «un aspecto de la organización social y cultural contemporánea del interés de dominación de una clase específica. Es una versión del pasado que se pretende conectar con el presente y ratificar».[12] Por tanto, adquiere, importancia la observación del proceso de conformación de una tradición religiosa que llega a adquirir la entidad de autorizada. Esto lleva a la identificación de los acontecimientos recuperados, de sus transformaciones, de los sujetos que participaron en su elaboración y transmisión y de los soportes por los cuales permanecieron a lo largo del devenir histórico.[13] En este caso se trata de hechos relacionados con una de las experiencias devocionales de los habitantes de Salta, cuyos orígenes son coloniales.

La recopilación de los datos acerca de la Virgen de la Viña se realizó a partir de un cuestionario con declaraciones juradas, inscribiéndose de este modo en una práctica implementada en América desde el período colonial para recabar información concerniente a los orígenes y los milagros de imágenes religiosas.[14]

Entre estas recopilaciones se encuentra la *Información jurídica sobre la Historia de Nuestra Señora del Valle*, de 1764, efectuada en Catamarca y cuyo manuscrito fue recuperado a fines del siglo XIX por el sacerdote Pascual Soprano en el entonces Archivo Eclesiástico de la Curia de Salta, durante la gestión del vicario capitular y gobernador de la diócesis, Pablo Padilla y Bárcena, cuando todavía Catamarca integraba el Obispado de Salta.[15] Esta información a la que accedieron las autoridades eclesiásticas pudo inspirar más tarde un primer cuestionario elaborado por el ya obispo Padilla (1893-1898).[16] El objetivo de aquel cuestionario fue identificar y levantar una información acerca de la primera imagen objeto de la devoción a Nuestra Señora del Rosario de Río Blanco y Paypaya en la provincia de Jujuy.[17]

---

[12] Williams, R. 1980: 138.

[13] Seguimos aquí la propuesta de Lucette Valenci para el análisis de la formación y transmisión de la memoria colectiva. Cf. Valenci, L. 1998: 55.

[14] Esta práctica de contar milagros es aún anterior. Los relatos de este tipo tienen sus raíces en la colecciones de milagros europeos. Cf. Salles-Resse, V. 2008: 151.

[15] Soprano, P. 1889: 16.

[16] El obispo Padilla nació en Jujuy. Estudió en el Seminario de Loreto, en Córdoba, ciudad donde recibió su consagración sacerdotal. Posteriormente se doctoró en Teología. Al instalarse en Salta se desempeñó como funcionario de la Curia, canónigo de la Catedral, catedrático, rector del Seminario Conciliar, vicario capitular y gobernador del obispado. En 1893 fue consagrado obispo diocesano de Salta, cuya sede llevaba diez años de vacancia. Con la creación de la Diócesis de Tucumán, producto de la división del de Salta, Padilla fue designado como su primer obispo. Cf. Cútulo, V. 1975. Tomo V: 617-618.

[17] Colatarci, M. 2000.

Los aspectos sobre los que se indagó en ambos casos fueron considerados en la información de 1905.[18] No eran iniciativas aisladas. Un creciente interés por dar a conocer las historias de ciertas imágenes marianas, en su mayoría patronas locales, comenzó a concretarse en una serie de publicaciones entre fines del siglo XIX y principios del XX. Algunas precedieron o fueron posteriores a las coronaciones de las imágenes a las cuales referían.[19]

Estas producciones también incorporaron documentación valiosa, relacionada con los inicios y los favores atribuidos a las advocaciones que representaban, durante los procesos de conformación del culto en el período colonial y aquellos recibidos por los devotos en momentos posteriores.

En el caso de la Virgen de la Viña nos interesa —parafraseando a Roger Chartier— comprender estos discursos «en su especificidad», inscriptos «en sus lugares (y medios) de producción y sus condiciones de posibilidad».[20]

La mayoría de los trabajos sobre historias devocionales en el noroeste argentino se concretaron mientras Pablo Padilla fue vicario capitular y gobernador eclesiástico en sede vacante desde 1885 y luego, una vez obispo, desde 1893.

Padilla concedió las licencias eclesiásticas correspondientes y estimuló también su escritura, como se desprende de las aseveraciones de Samuel Lafone Quevedo respecto a la Virgen del Valle, o se preocupó por *«el enaltecimiento del culto»*, según manifestara Julián Toscano acerca de las imágenes del Milagro en Salta.[21] La gestión de Linares continuó estas iniciativas, profundizando en la homogeneización y el impulso de las prácticas devocionales de los fieles.

Eusebio Lardizábal, encargado de relevar la Información de la Virgen de la Viña, estuvo al frente de la parroquia por delegación del obispo desde 1903 y hasta su fallecimiento en 1914. Su participación en la vida parroquial obedeció a la instalación en Salta de la congregación lateranense originaria de Oñate, Guipúzcoa, en España.

Gestionada en principio durante el mandato de Padilla con el compromiso de fundar una casa de estudios para varones, el arribo de los padres se concretó con Linares en 1898. Los canónigos con la protección del obispo, fundaron el

---

[18] Se indagaba sobre los prodigios antiguos y recientes de la Virgen, el origen de la imagen y de la devoción, la condición de patrona y mediadora de la Virgen entre los españoles durante la colonia y el traslado de las imágenes a la ciudad. Cf. Larrouy, A. 1915: 192; Coltarci, M. 2000.

[19] Salvaire, J. 1885. Tomos I-II; Orellana, B. 1887; Soprano, P. 1889; Castellano, U. 1891; Zorreguieta, M. 1892; Lafone y Quevedo, S. 1897; Toscano, J. 1901. También incluimos un texto posterior de Toscano, donde aborda la historia religiosa del obispado del Tucumán, con especial referencia a Salta e incluye los orígenes de devociones locales (Cf. Toscano, J. 1906).

[20] Chartier, R. 2002.

[21] Lafone y Quevedo, S. 1897: 3; Toscano, J. 1901: XI.

colegio Belgrano y se convirtieron en sus colaboradores durante la administración del obispado.[22]

Con la llegada de los lateranenses quedó asegurada la administración parroquial, ya que desde larga data el cargo de cura rector había sufrido repetidas renuncias de quienes lo ocuparon.[23] Si bien el canónigo se incorporó en carácter de interino, por ausencia del titular, los padres de la congregación permanecieron en ella casi hasta 1947.

La Virgen de la Viña representaba a una advocación mariana muy extendida en el espacio andino meridional, la de la Candelaria. De la Información de 1905 se desprende que el nombre *«de la Viña»* no siempre resultaba significativo para los fieles, sólo tres de ellos usaron esta denominación. Más frecuente fue la referencia a la advocación genérica, *«Nuestra Señora de la Candelaria»*. Otro apelativo utilizado fue «*la Patrona»*, cuando se trataba de la imagen titular de la iglesia, ubicada en el altar.[24]

El apelativo *«de la Viña»* se restringió a la parroquia, llamada *«vulgarmente»* de esta forma, según expresión del franciscano Nazareno Morosini, encargado de erigir las estaciones del Vía Crucis en el templo.[25] Frente a este uso, Bernardo Frías señalaba que el *«nombre oficial»* de la iglesia era el de la Candelaria.[26] En el caso de la representación del Niño Dios que integra esta advocación mariana, los pobladores lo conocían *«vulgarmente con el nombre de Niño Cautivo»*, según lo expresaron la mayoría de los testigos.[27]

Los aspectos a indagar acerca de la imagen de la Viña y su historia devocional estaban especificados en un auto expedido por el obispo Linares que incluía las cinco preguntas formuladas por el prelado. El padre rector incorporó otras, permitiendo ampliar el margen de información que se podía obtener. Es probable que estos agregados —anunciados en el cuestionario por las expresiones *«propuestos los siguientes extremos»* y «*preguntado ademas»*— fueran el resultado de averiguaciones iniciales del sacerdote. Este, ante las respuestas obtenidas,

[22] Sirkin, S. 2008: 263-276.

[23] AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Notas varias, 1881-1900; Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Carta del Cura Interino de Nuestra Señora de la Candelaria de la «Viña» al Gobernador de la Provincia, Salta, 15 de mayo de 1903.

[24] AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Carta del Obispo Matías Linares al Cura Rector de la Candelaria, Salta, 19 de mayo de 1902; Información..., op. cit, Declaraciones de Matilde Romero de Arce, Isabel Puló y Campo y Benjamina Solá de Aráoz.

[25] AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Expte. de erección del Vía Crucis en la parroquia, Certificación, Salta, abril de 1887.

[26] Frías, B. 1976.

[27] Información..., op. cit, Declaraciones de Matilde Romero, Isabel Puló, Antonio García, Fructuoso González y Frías, Encarnación Nieto y Medina de Tedín, y Albertano Lagos y Vega.

trató de cubrir todos los aspectos abordados por esos primeros declarantes y que consideró de interés.

Las preguntas hacían hincapié en los orígenes y características del culto a la Virgen de la Viña en su primitivo santuario, la identificación y marcas de la imagen, y las formas de relación de los fieles con esta advocación a través de las acciones de protección en el pasado y las gracias recientes atribuidas a su intersección.

Estas condiciones que le otorgaban notoriedad a la advocación local de la Candelaria contribuyen a entender otros de los motivos de la recuperación de los relatos orales que circulaban acerca de su historia, como lo indicaba el obispo en el decreto al sostener que la *«tradición vincula su nombre a hechos que revelan la protección de la Santísima Virgen a los moradores de esta comarca, especialmente en los primeros tiempos»*. También debemos tener en cuenta la preocupación y el accionar de Lardizábal por reactivar la devoción de la Patrona de la parroquia con un pasado significativo vinculado a la protección de la comunidad local, en la que los religiosos lateranenses recién llegados se estaban incorporando, no sin dificultades por su condición de extranjeros al frente de un colegio religioso, en un espacio donde la inmigración fue escasa y muchas veces mirada con recelo por algunos sectores locales.[28]

El padre desplegó una importante labor en la vida parroquial que comprendió tanto la promoción de la devoción a la Virgen de la Candelaria de la Viña y otras advocaciones, como una intensa actividad para lograr el acondicionamiento de las instalaciones de la iglesia y la culminación de la torre.[29] Igualmente, Linares mantenía un vínculo cercano con la parroquia y contribuyó a solventar los arreglos necesarios en oportunidad de la consagración del templo en 1904. En ese entonces costeó la pintura del interior y exterior de la iglesia y las doce cruces de mármol utilizadas durante la ceremonia.[30]

Respecto a los testigos interrogados, el obispo no indicó ningún tipo de especificaciones. Sin embargo, algunas debieron convenirse en instrucciones verbales, según se desprende de la comunicación del padre Lardizábal, que acompaña a la información levantada. Allí refiere a algunas dificultades para *«hallar a las*

---

[28] Susana Sirkin da cuenta de la conflictividad por el espacio material y simbólico en la Salta finisecular, desatado con la elite local a partir de la instalación en la provincia del clero extranjero vinculado al obispo Linares. Cf. Sirkin, S. 2008: 263-280.

[29] *Ibídem*, 268-277.

[30] AA. VV. 1982: 98. La construcción del nuevo templo ya estaba adelantada hacia 1874. Previamente existieron otras edificaciones que se fueron deteriorando. Cf. AAS, Carp. Correspondencia Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña 2, Nota al Obispo Diocesano de la Sociedad de Señoras encargadas de recaudar fondos para la obra del templo, 8 de abril de 1874; Solicitada del periódico *La Actualidad*, 27 de junio de 1866 (citado en AA. VV. 1982: 97).

personas designadas en disposición de declarar más por ausencia en el campo y otras por achaques de su edad». El sacerdote acudió a las *«personas más antiguas»* y a aquellas *«que por sus antecedentes respecto a la Santa Imagen, mejores y más seguros datos pudiesen proporcionarme, conviniendo todos ellos sobre lo sustancial de aquella»*.[31]

La identificación de los declarantes nos permite observar otros aspectos de interés, como la presencia mayoritaria de mujeres, que participaban de la vida religiosa de la parroquia. Especialmente Matilde Romero de Arce, quien «*muchas veces tuvo ocasión de asistir al acto de vestir a la Santa Imagen que realizaba cada año una su tía de nombre doña Sinforosa González»*. Probablemente, esta asistencia implicó la colaboración en el cuidado de la imagen de la Virgen de la Viña. También, la estrecha vinculación de Matilde con la parroquia pudo estar relacionada con la intervención de sacerdotes de su familia. Los presbíteros Pascual y Clodomiro Arce, cuñado e hijo respectivamente, atendieron esta iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX. El primero se ocupó de promover la construcción del nuevo templo, mientras que Clodomiro inició los trabajos de edificación de la torre.[32]

Las otras mujeres que declararon, pertenecían casi todas a familias reconocidas (Encarnación Nieto y Medina de Tedín, Benjamina Solá de Aráoz, Juana Mollinedo de Frías) o estaban relacionadas con ellas (Isabel Puló y Campo). Felicia Aguilera de Lozano tenía una extracción más modesta. A pesar de que no pudo proporcionar ningún dato de la llamada tradición, ante el interés del cura rector, aclaró los motivos por los cuales entregaba una limosna durante la festividad de la Virgen de la Viña, en agradecimiento por la protección del ganado que poseía. Esta aseveración fue la causa por la cual la incorporó en la información elevada al obispo «*como un dato curioso de la pública veneración y confianza en su amorosa protección»*.[33]

La concurrencia como *«garantía de mejor inteligencia respecto a las tradiciones de esta parroquia»,* también se aplicaba a los hombres.[34] Dos eran

[31] Información..., op. cit., Comunicación de E. Lardizábal, Cura Rector, Canónigo Reg. Lat., Salta, 9 de abril de 1905.

[32] AAS, Carpeta Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Notas, 1801-1900, Nota del párroco encargado Clodomiro Arce, s/f; Carp. Expedientes de ordenación, Nº 105, 1863, Clodomiro Arce; AA. VV. 1982: 98. Los dos sacerdotes estuvieron vinculados al gobierno de la diócesis, desempeñaron cargos en la catedral de Salta, durante las gestiones de Padilla (Pascual) y de Linares (Clodomiro). También ambos se dedicaron al periodismo y a las investigaciones históricas. Cf. Piccirilli, R. 1953. Tomo I: 267-268.

[33] Información..., Comunicación de E. Lardizábal, op. cit.

[34] Información..., op. cit., El cura rector eleva ratificadas bajo el requisito de juramento, conforme al decreto del 28 de abril pasado, las declaraciones acerca de Nra. Sra. de la Candelaria venerada en esta parroquia, Salta, 21 de mayo de 1905.

escultores, Antonio García, que oficiaba de sacristán del templo y Fructuoso González y Frías, a quien se encomendó el retoque de la imagen de la Viña. Las apreciaciones de ambos resultaban pertinentes por el análisis del estado y antigüedad de la efigie. Albertano Lagos y Vega y Abelardo Villafañe y Aranda también provenían de la esfera artesanal, eran zapateros. Sus declaraciones se incorporaron posteriormente por pedido del obispo, posiblemente por las particularidades que refirieron acerca de la devoción a la Virgen, especialmente entre «*los viajeros*».[35] Tampoco debemos olvidar el hecho de que la parroquia se encontraba instalada en el barrio conocido como La Banda, *«la parte más poblada de la ciudad* [...] *es por excepción el barrio de los pequeños talleres, zapaterías, platerías, colchonerías, sombrererías, herrerías, carrocerías, costurerias, peluquerías y fondas».*[36]

Con la incorporación de los testimonios de Lagos y Villafañe, probablemente los sacerdotes también se proponían que la información contara con la presencia de algunas de las personas representativas de la población predominante en la zona de influencia inmediata del templo. Aún cuando no podemos atribuir una homogeneidad a estos declarantes, resulta válido considerar la cuestión de la representatividad en el relevamiento de testimonios. Betina Campuzano sostiene que esto no es casual, el letrado o intelectual se encarga de elegir a los informantes, de «recoger, seleccionar y organizar la información obtenida del testimoniante» y de realizar el pasaje de los relatos orales a la escritura.[37]

En todos los casos las respuestas fueron escuetas y se ajustaron a lo que apuntaban las preguntas. Tal vez incidieron en ello el formato y el soporte del cuestionario, que el cura rector llevó a los domicilios de los declarantes para relevar la información y el cual no dejaba demasiado espacio para que los testigos se explayaran. Aunque esto último tuviera lugar, el sacerdote debió optar por asentar aquello que consideraba más relevante y ceñido a la información buscada. Lardizábal tampoco reprodujo exactamente los testimonios, su voz aparece en todas las respuestas a través de las expresiones: *«Declara, que...»*, *«Respecto al 2 ha oído que...»*, *«Respecto al 3 dice que...»*.

Se trata de recuerdos doblemente mediatizados. Ninguno de los declarantes había presenciado o tenido participación directa en los sucesos. Los datos provenían de lo que conocían por transmisión oral, información reproducida y transformada durante más de un siglo y medio. Desaparecidos los protagonistas de los acontecimientos, esas transmisiones tomaron la forma de relatos colectivos convertidos en anécdotas. Sin precisiones temporales, quienes formularon las preguntas y los informantes, orientaron las referencias cronológicas

[35] *Ídem*.
[36] ABHS, *Diario El Tiempo*, «La Banda», Salta, 1º de septiembre de 1909.
[37] Campuzano, B. 2007: 129-130.

y de los participantes hacia expresiones generalizadas tales como *«los primeros tiempos»*, *«tiempos anteriores»*, *«los fieles de tiempo atrás»*; *«los primeros pobladores»*, *«nuestros antepasados de todas las clases sociales»*, *«el primitivo santuario»*, *«la capilla antigua»*; todas ellas producto de la imposibilidad de fijar los comienzos de determinados hechos en la coordenada temporal, lo cual es característico de la tradición. Ahora bien, no todos los hechos o representaciones se constituyen en tradiciones, sólo ciertos significados y prácticas son seleccionados, en tanto otros se excluyen.[38]

Este proceso de construcción tiene que ver con lo que señala Danièle Hervie-Léger, respecto a aquellos elementos sociales «cuyo valor está vinculado a la continuidad entre el pasado y el presente, de la que dan testimonio, y que, por esto mismo, son transmitidos». En esta perspectiva, denomina tradición «al conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente».[39]

De los recuerdos

Algunas consideraciones sobre la conformación de la devoción de la Viña durante la colonia, nos permitirá comprender la recuperación que se realizó a principios del siglo XX de relatos relacionados con su historia. Esta devoción encuentra sus orígenes en la frontera chaqueña, al este de Salta. Allí se edificó una capilla en la estancia de La Viña, en el valle de Siancas, actual localidad de Campo Santo en el departamento de General Güemes.

Las características de la frontera oriental como espacio social aprovechado y transitado por una población heterogénea integrada por mestizos, afromestizos, indígenas y españoles, le imprimieron una particular dinámica al culto a la Virgen.[40] Este se fue configurando en un espacio de mezcla cultural y biológica, también de conflicto signado por las incursiones violentas que algunas de las poblaciones indígenas (mocoví, guaycurú, toba) realizaban esporádicamente sobre las instalaciones españolas y de los hispanos sobre el Chaco para castigar a los indígenas y aprovisionarse de mano de obra.

La intensificación de los avances indígenas durante la primera parte de la década de 1730 implicó un retroceso del frente colonizador en la zona, llegando a poner en una situación de vulnerabilidad a algunas ciudades de la gobernación

[38] Williams, R. 1980: 138.
[39] Hervieu-Léger, D. 2005: 145.
[40] Chaile, T. 2004: 96-101.

del Tucumán, entre las que se encontraba Salta.[41] Las invasiones de los indígenas chaqueños en los establecimientos fronterizos y en las cercanías de la ciudad dejaban como consecuencias muertes, toma de cautivos y saqueos.[42]

En este contexto se atribuía a la imagen la protección de los habitantes del paraje donde estaba la capilla, lugar conocido con el topónimo de La Viña. A principios de este decenio, cuando la capilla funcionaba como viceparroquia dependiente de la iglesia matriz de Salta, el cura rector y el procurador del cabildo se referían a la imagen como *«escudo»* y *«defensa»* de la ciudad por el amparo de esta última ante los intentos de invasión de los mocoví por esa parte de la frontera.[43]

Con el incremento de los ataques entre 1735 y 1736, los valles de Siancas y de Lerma, resultaron bastante afectados.[44] Según relatos producidos posteriormente, en uno de esos avances, la estancia de La Viña y su capilla fueron invadidas e incendiadas, por lo cual la imagen de la Virgen tuvo que ser trasladada a la ciudad. La existencia de un memorial, que se conservó bastante incompleto, da cuenta de que posteriormente se realizó algún registro del suceso.[45]

Julián Toscano sostiene que probablemente el documento se elaboró por mandato del obispo de la diócesis del Tucumán, José de Ceballos, quien ya en 1733 solicitó al cura rector de la iglesia matriz de Salta que levantara una información acerca de la antigüedad, culto, milagros y bienes de la Virgen de la Viña, y de la obra de reedificación que se estaba desarrollando en la capilla, de los traslados de la imagen y de los conflictos a cuenta de todo eso.[46] Las escuetas referencias en la hoja conservada del memorial no permiten determinar si la tarea encomendada se concretó de manera inmediatamente posterior al ataque o si su elaboración corresponde a la segunda mitad del siglo XVIII, cuando comenzó a edificarse una nueva capilla en los márgenes de la ciudad.

Frente a esta escasez de fuentes escritas, el obispo Linares señalaba en 1905 la limitación de los documentos existentes para que la tradición se *«conserve viva y contribuya más a despertar la devoción a la S. S. Virgen»*.[47]

---

[41] Garavaglia, J. C. 1984: 24-25; Gullón Abao, A. 1993; Vitar, B. 1997.

[42] Carta del Obispo Ceballos al Virrey del Perú, Marqués de Castelfuerte, Salta, 4 de noviembre de 1735 (Cf. Toscano, J. 1906: 133); Caretta, G. y Zacca, I. 2007.

[43] Oficio del Vicario Francisco Castellanos, Salta, 1733. Cf. Toscano, J. 1906: 259-269.

[44] AAS, Carp. Copiador del Cabildo de Salta, El Ilmo. Cabildo de esta ciudad jura por patrono a San Francisco Xavier, Salta, 1736; Mata de López, S. 2005: 88.

[45] Memorial de la devoción y culto que tributa esta ciudad a la Santísima Madre de Dios con el título de Candelaria en su Simulacro, s/f. Cf. Toscano, J. 1906: 293-294.

[46] Toscano, J. 1906: 259-294.

[47] Información..., op. cit., Auto, op. cit.

El «uso testimonial» de la escritura posee una larga raigambre en la cultura occidental, en la cual «el testimonio oral deja de tener valor, a menos de aparecer consignado en el papel y certificado por un notario».[48] Esta capacidad para acreditar la verdad de un hecho y dar cuenta de las circunstancias en que se produjo, estuvo presente en la información abierta mediante el cuestionario elaborado por los sacerdotes. Su implementación era una forma de valorizar las tradiciones orales que manifestaban «*algún fundamento de certidumbre o probabilidad*», según expresaba el vicario general de la diócesis a principios de siglo, en oportunidad de la publicación de otra historia devocional.[49]

Previa y casi contemporáneamente a esta información existieron otros registros escriturales de los sucesos relacionados con la destrucción de la capilla y el ataque a la Virgen, los cuales también abrevaron en la tradición oral. Esto nos lleva a pensar que esas referencias y su recuerdo comenzaron a circular principalmente de manera oral y que esta vía de transmisión contribuyó a sostener su permanencia en la memoria de los pobladores locales.

Siguiendo a Antonio Rubial respecto a la literatura hierofánica novohispana, la construcción de la tradición de la Virgen de la Viña da cuenta de «un largo proceso de creación colectiva».[50] En esa construcción convergieron las referencias transmitidas oralmente y los datos, provistos por los testigos entrevistados por Lardizábal, constituyen ejemplos tardíos de la recolección directa de «lo dicho[...] por la expresión hablada.[51]

Tenemos entonces que el cuestionario de 1905 recupera las construcciones devocionales operadas en culturas con conocimiento de la escritura, pero donde la articulación de la información y su conservación a través de la oralidad todavía tenía un peso significativo. En este sentido, la memoria cobra importancia no sólo en la organización de los conocimientos, sino también en la comunicación de los mismos mediante la «articulación verbal».[52] Se trata de memorias comunitarias que se fueron expresando por medio de las voces de los informantes y las cuales contribuyeron a la construcción de los recuerdos y de algunos estereotipos.

Se observa así en las visiones acerca del pasado histórico local relacionada con la problemática fronteriza que comunican los relatos orales. Por eso no se puede considerar, en este caso, sólo la perspectiva de la recepción de una tradición sistematizada por agentes vinculados al poder, sino principalmente rescatar

[48] Lienhard, M. 1992: 28.
[49] Toscano, J. 1901: XI.
[50] Rubial, A. 2008: 124.
[51] Tomamos estas ideas de Walter Ong. Cf. Ong, W. 1892: 25.
[52] *Ibídem*, 40-42.

la participación activa de los declarantes en la canalización de conocimientos que fueron construidos socialmente.

La Información de 1905 permite escuchar distintas voces, no sólo las de las devotas cercanas a los círculos de poder, sino también aquellas provenientes de un «diálogo social» más amplio.[53] Un indicio lo proporcionó una de las testigos, quien indicó *«que ha leído en unas notas escritas en el nicho en que se sacaba la otra imagen, que antes era sentada, a pedir limosnas, que la imagen fue trasladada a la ciudad por un señor Cardozo»* (Isabel Puló).

Esta situación hace pensar que, probablemente, las notas fueron escritas por algunos de los devotos anónimos o bien que estos le habrían pedido a otra persona que asentara por escrito lo que deseaban comunicar. Esos devotos podían pagar una promesa o conmutar un voto realizado a la Virgen en cualquiera de los tantos recorridos de la efigie por la jurisdicción y no necesariamente se trataba de personas asiduas a la parroquia de la Viña.

La acción de depositar las notas nos da la pauta de una intención de contribuir en la difusión de su historia, tal vez como cumplimiento de una promesa. María Barral dio cuenta que, durante la colonia, solía ser común que aquellas personas que habían realizado una promesa a alguna Virgen, cuyo lugar de residencia se encontraba alejado y al cual no podían viajar, la cumplieran aprovechando la presencia de una imagen transportada por los limosneros a través de la campaña. Al mismo tiempo, esta práctica era una forma de propagar el culto mariano y de formular el relato milagroso.[54]

Nos encontraríamos ante la doble vía de difusión de la historia de la Virgen narrada por los limosneros y por los devotos promesantes. El dato del traslado remite a la primera mitad de 1760, intervalo durante el cual se edificó una capilla en los extramuros de la ciudad. La recolección de limosnas en la ciudad, su jurisdicción y en la de todo el obispado del Tucumán por parte de José Cardozo y sus hijos por lo menos desde 1762, permitió sostener la construcción del santuario y la permanencia de las imágenes, del Niño y luego de la Virgen a partir de 1765.[55]

---

[53] Usamos los términos voces y diálogo social en el sentido en el que lo hace Martin Lienhard respecto a las consideraciones sobre las probanzas coloniales que incorporaron testimonios de indios comunes y a las cuales concibe como «expresiones discursivas de las diferentes actitudes indígenas ante las tensiones provocadas por la instauración del sistema colonial». Cf. Lienhard, M. 1992: 48-49.

[54] Barral, M. 1998: 7-9.

[55] Archivo General de la Nación (en adelante AGN), IX, 31.8.1. Justicia, Leg. 43, Expte. 1255. 1801. Reconstrucción de la iglesia de La Viña. Autorización del Obispo Argandoña, Salta, 5 de setiembre de 1762; Pedimento de José Cardozo, Salta, 18 de noviembre de 1765. [Agradecemos la gentileza de Marcelo Marchionni al acercarnos esta documentación].

En tanto la construcción de la capilla posibilitó un nuevo inicio para el culto, el traslado y la ubicación de las imágenes adquirían una condición institucional. La adjudicación de la mudanza a Cardozo, en principio demandante, después mayordomo de la capilla y en condición de tal, *«libre de pensiones y concurrencia a la guerra* [...] *como empleado en fin tan loable»,*[56] es decir libre de prestar servicio en los fuertes de la frontera chaqueña, revela el alto grado de participación de sectores de extracción modesta en la conformación del culto y los recuerdos construidos.

Como veremos, esta participación y su permanencia en la memoria local fueron soslayadas en las recuperaciones elaboradas desde los sectores de poder.

Como plantea Michel de Certeau, la operación escriturística «produce, preserva y cultiva verdades imperecederas, se apoya sobre el rumor de palabras que se desvanecen tan pronto como se enuncian y por lo tanto, se pierden para siempre».[57] De ahí la preocupación del obispo Linares por conservar y fijar la tradición. Las recopilaciones plasmadas en la producción escrita permitieron la sistematización y la actualización de los relatos en un proceso de retroalimentación de unos elementos culturales que fueron otorgándole unicidad a la historia de la Viña (Cuadro 1).

La narración de Filiberto de Mena, de fines del siglo XVIII, constituye la primera de esta índole que se ha conservado. Los relatos elaborados posteriormente, entre las postrimerías del XIX y principios del XX, pertenecen al historiador Bernardo Frías y al presbítero e historiador Julián Toscano.

Cuadro 1
RECOPILACIONES DE LA TRADICIÓN DE LA VIÑA

Aspectos	Filiberto de Mena (1772,1916*)	Julián Toscano (1901)	Eusebio Lardizábal (1905)	Julián Toscano (1906)	Bernardo Frías (1924)	Bernardo Frías (1976)
Hechos	Invasión a la capilla. Muertes.	Asalto. Incendio. Matanza de personas y animales.	Ataque a la capilla. Incendio.	Asalto a la capilla. Incendio.	Habitantes degollados. Saqueo. Robo de ganado. Capilla invadida e incendiada.	Invasión a la capilla.

[56] AGN, Reconstrucción..., Autorización del Obispo Argandoña, op. cit., Corroboración de licencia por el Obispo Abad Illana, Salta, 29 de enero de 1766; Corroboración por lo respectivo al Vice Patronato que ejerce el Gobernador Campero, Salta, 29 de enero de 1766.

[57] De Certeau, M. 1993: 206.

Aspectos	Filiberto de Mena (1772, 1916*)	Julián Toscano (1901)	Eusebio Lardizábal (1905)	Julián Toscano (1906)	Bernardo Frías (1924)	Bernardo Frías (1976)
Fecha	1736	Debió suceder entre 1703 a 1709, una madrugada de febrero.	La mayoría desconocía. Sólo una persona dijo que ocurrió hace como dos siglos.	1735	1709 o 1710, una mañana de febrero. Gobernaba Esteban de Urízar y Arespacochaga.	1710. Gobernaba Urízar y Arespacochaga.
Ubicación de la capilla	Valle de Siancas, inmediata a una viña.	Paraje La Viña, a ocho leguas de Salta. Propiedad de la familia Fernández Pedrozo.	Algunos la ubicaron en La Viña, Campo Santo. Finca de los ascendientes de la familia Cornejo.	Paraje de La Viña, cercano al fuerte de Santa Ana, en Cobos. A ocho leguas de Salta.	Paraje La Viña, Campo Santo, a diez leguas de Salta.	Paraje La Viña, Campo Santo.
Grupo indígena	No especifica.	No especifica. Refiere a ataques previos de grupos mocoví.	La mayoría desconocía. Una persona identificó a los chiriguanos.	No especifica. Refiere a ataques previos de grupos mocoví.	No especifica. Refiere a ataques previos de tobas, mocovís, ojotaes, taños, vilelas, malbalas, mataguayos y matacos	No especifica.
Ataque a la imagen de la Virgen	Heridas en el rostro, mejillas y garganta.	Herida de flecha en mejilla. Manó sangre. Intento para degollarla.	Heridas de flecha en mejilla, frente y degolladura. La mayoría dijo que manaron sangre.	Heridas de flecha en frente y carrillo izquierdo de la cara. Manaron sangre. Intento para degollarla.	Herida de flecha en frente. Intento para degollarla. Manaron sangre.	Herida de flecha en la frente. Intento para degollarla. Manaron sangre.
Niño Dios	Llevado cautivo al Chaco por la India principal Doña Teresa	Tomado cautivo por una india. Lo cargó seis meses en su yica.	Para la mayoría una india se lo llevó en su yica.	Una india se lo llevó cautivo.	Una india lo cargó en la espalda y lo llevó cautivo	Arrebatado de los brazos de la Virgen y llevado al Chaco.

Aspectos	Filiberto de Mena (1772, 1916*)	Julián Toscano (1901)	Eusebio Lardizábal (1905)	Julián Toscano (1906)	Bernardo Frías (1924)	Bernardo Frías (1976)
Relación del Niño Dios con los indígenas	Ayudaba a cuidar las ovejas.	No refiere.	Les daba de comer. La indígena recibió el bautismo y vivió en el santuario de la ciudad.	Después del rescate del Niño, la india se hizo cristiana.	Siguió con los indígenas. Les daba pan cuando le pedían.	Les daba pan cuando le pedían.
Rescate del Niño Dios	Por el padre misionero jesuita, Joseph Yobí (1763) a cambio de ropa.	No especifica por quien.	La mayoría dijo que fue recuperado por los cristianos en una batida. Una persona indicó que se recolectaron limosnas.	No especifica por quien.	Se nombró una embajada para recuperarlo. Por trueque.	Por una comisión enviada al Chaco. Entregó regalos.
Traslado de la imagen mariana	A la ciudad, en la parroquia (1762).	A la ciudad, en una capilla en los extramuros.	La mayoría consignó por el degüello y destrucción del santuario.	A la ciudad, en una capilla.	Permaneció en la capilla de Campo Santo. Después del rescate del Niño, llevados a una parroquia al sur de la ciudad.	Traslado de las imágenes a una capilla.
Culto en la capilla de Siancas	No refiere.	Indios amigos convertidos celebraban fiesta y octavario. Participaban familias de la ciudad.	Dos declarantes señalaron que era grande la devoción que le tenían los mayores.	La Virgen había adquirido fama entre españoles y naturales convertidos.	Atraía a la población hacia sus contornos.	No refiere.
Culto hacia 1905	No refiere.	Imagen relegada a orden secundario y casi nulo.	No refiere.	No refiere.	No refiere.	Creció en la fe después del culto a otras imágenes.

Aspectos	Filiberto de Mena (1772, 1916*)	Julián Toscano (1901)	Eusebio Lardizábal (1905)	Julián Toscano (1906)	Bernardo Frías (1924)	Bernardo Frías (1976)
Manifestaciones antes del traslado	Gotas de sudor en rostros del Niño y Virgen (1719).	No refiere.	La mayoría no sabía. Una persona indicó que los fieles acudían en sus necesidades.	Protección de asaltos indígenas a moradores del predio.	No refiere.	No refiere.
Manifestaciones después del traslado	Auxilio en peste de viruelas. Protección en enfermedades y de invasiones indígenas.	Innumerables gracias.	Protección del ganado, cambios en conductas desordenadas, curación de enfermedades y dolencias, solución de problemas, salvación de la muerte.	No refiere.	No refiere.	No refiere.
Fuentes de los relatos	Referencias de doña Teresa, india principal. Certificación del sudor. Relación de personas sobre protección en la peste.	Memorial incompleto. Documentos sobre invasiones. Tradición oral del ataque. Referencia del traslado en la Novena de la Virgen.	Relatos de personas mayores. Notas en nicho de la Virgen. Inventarios de la parroquia.	Memorial incompleto. Documentos sobre invasiones. Tradición de personas ancianas sobre ataque. Información 1905.	Documentación escrita y tradición oral.	Documentación escrita y tradición oral.

* Corresponden a fechas de producción y publicación de los textos.

Las recopilaciones

Filiberto de Mena incorporó el relato de la Virgen de la Viña en una relación sobre Salta, mandada a elaborar por orden del entonces gobernador Gerónimo Matorras en 1772 para contribuir a una obra mayor acerca del Virreinato del

Perú.[58] El relato alude al ataque en dos fragmentos separados. En el primero, al detallar las ayudas de parroquias existentes en la ciudad, refiere a la invasión de los indígenas sobre la zona de la Viña, a las muertes y destrucción de la capilla. La información hace hincapié en las heridas de la imagen en la mejilla derecha por el impacto de las flechas y en la garganta, *«donde la degollaron»*. Menciona la sustracción del Niño Dios que sostenía la Virgen y cuyo rescate de las tierras del Chaco se produjo más tarde, por la intervención de un misionero jesuita.

En una segunda parte, al referir las devociones a las cuales se les atribuía la realización de algún hecho extraordinario, señalaba que hay tradición de que el rostro del Niño Cautivo y el de su madre segregaron gotas de sudor. También narraba que durante la peste de viruelas que azotó a la jurisdicción en 1749, «personas veridicas, y de excepción, que alcanzaron dicha Peste» le aseguraron que se salvaron de la muerte gracias a las plegarias y rogativas que hicieron a la Señora de la Viña.

El cronista recurrió a la documentación y a la consulta de algunas personas, lo cual revela que estos relatos tenían también un sustento oral. La breve narración debió restringirse en principio al grupo letrado local y a las autoridades virreinales a las cuales fue elevada. Ricardo Piccirilli en su *Diccionario Histórico*, indica que en 1799 Mena publicó una reseña en Lima, quizás producto del interés que despertó la historia devocional en la capital del virreinato, aunque es más probable que su aparición estuviera vinculada a cuestiones locales.

Se trata de la *Noticia de la Matriz de Salta, su Vicario y Curas Rectores. La traslación de la Virgen con el portentoso modo con que la sacó un misionero*. Según el biógrafo, ésta corresponde al primer relato de la relación histórica de 1772, cuya publicación se realizó en 1916. Sin embargo, es muy posible que incluyera otras cuestiones, como lo enuncia el título y que no aparecen en la relación. No obstante esta difusión a través de la escritura, la transmisión oral continuó conformando el medio por el cual perduró y se recreó el recuerdo entre los pobladores de Salta, dando lugar a los relatos que explicaban las particularidades de la imagen y su presencia en la ciudad.

Respecto a las recopilaciones de Julián Toscano, la primera se realizó en 1901 y conforma una narración corta acerca del «*asalto inesperado* [...] *por una turba salvaje»*, los flechazos a la imagen en una de las mejillas y el intento por cortarle la cabeza. El presbítero incluyó este relato dentro de un capítulo sobre

[58] Mena, F. de. 1916: 302-303, 333-334. La relación incluyó una descripción general de la ciudad de Salta, su jurisdicción y la frontera (aspectos geográficos, económicos, poblacionales y religiosos) y de otras ciudades de la gobernación del Tucumán. Filiberto nació en Santiago de Chile, primeras décadas del siglo XVIII. Se instaló en Salta hacia 1750. Participó en las expediciones al Chaco organizadas por los gobernadores del Tucumán, durante la segunda mitad de la centuria. Se destacó como historiógrafo, geógrafo y naturalista. Cf. Piccirilli, R. 1953. Tomo V: 191-192.

las irrupciones indígenas, comprendido en un trabajo que reseña la historicidad de una devoción de importancia en el espacio local, las imágenes del Señor y la Virgen del Milagro.

De acuerdo a Toscano, *«la tradición oral acerca de este hecho se conserva todavía uniforme y concordante con el escrito á que hemos referido, habiéndonos servido de ella para llenar las lagunas del escrito por su deterioro»*. El documento aludido es el memorial incompleto que mencionamos anteriormente.[59] Estos datos volvieron a publicarse en 1906, en una obra más extensa sobre la historia de la iglesia en Salta.[60] En ese trabajo incluyó otro grupo de documentos existentes en el Archivo del Obispado acerca de la Virgen de la Viña en su capilla del valle de Siancas antes de la invasión, generados a partir de los conflictos que se suscitaron en 1726 y en 1733.

Corresponden al momento en el que la imagen fue sacada de su capilla y trasladada a otra propiedad y luego a un intento para llevarla al fuerte de Santa Ana de Cobos. Estas fuentes le permitieron organizar una síntesis de la historia de la Virgen, reconociendo dos momentos complementarios en tanto vinculaban a la imagen con las invasiones indígenas.

Las fuentes manuscritas del período anterior al ataque de 1735 daban cuenta de aspectos ignorados respecto a la estadía de la imagen en la frontera y las dificultades para el sostenimiento de su culto. Mientras que la información relevada por el padre Lardizábal atañen a lo que se conocía acerca de la misma.

La escritura y publicación de los dos libros del presbítero se concretaron en el marco de su labor de historiador e integrante del gobierno de la diócesis de Salta durante el mandato de Linares, en el cual desempeñó los cargos de vicario general y deán desde 1899.[61] Como uno de los primeros historiadores de la vida religiosa en Salta, a partir de la consulta de la documentación del archivo eclesiástico, en *El Primitivo Obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta* se interesó por dar a conocer la obra desplegada por la iglesia en la sociedad local durante la colonia. Se trata de un trabajo pionero en su género, en tanto inició las cró-

[59] Toscano, J. 1901: 80-83.

[60] Toscano, J. 1906: 252-314.

[61] AAS, Carp. Monseñor Toscano, Facultades otorgadas por el Ilmo. Obispo Linares a su vicario general Mons. Toscano. Julián Toscano nació en la provincia de Tucumán (1890). Cursó sus estudios en el colegio franciscano. Recibió el diaconado en Salta, posteriormente fue ordenado sacerdote y desde 1877 se desempeñó como párroco del curato de Cafayate, dependiente de la jurisdicción salteña, hasta su traslado a esta ciudad. Su interés por la historia y la arqueología de la región ya se había manifestado previamente con la publicación de *La región calchaquina. Paginas de historia pre y post-colombiana y su arqueología calchaquina* (1898). Continuó incursionando en la escritura con *Güemes y su obra ante la literatura* (1907) y *Estudios arqueológicos. Aportes sobre arqueología argentina. Salta* (1910). Falleció en Salta, en 1912. Cf. V Cútulo, V. Tomo VII: 1975: 382-383.

nicas generales por región.[62] La producción historiográfica de corte confesional de Toscano formó parte de la tendencia de fomento a la escritura de la historia por parte de los miembros de la institución eclesiástica y la cual se inscribía en un momento fundacional de la práctica histórica local acerca de la colonia y la guerra de independencia.

El sacerdote compartió la preocupación del obispo por *«metodizar»* las tradiciones religiosas existentes y reunir los antecedentes acerca de las imágenes a las cuales se refieren para facilitar el conocimiento histórico de los motivos que las sustentaban en un relato ordenado.

Por su parte, Bernardo Frías, un abogado que incursionó en la política, formó parte de una tendencia cuyo propósito fue la escritura del pasado provincial, recuperando los aportes locales en la historia de la nación argentina.[63] Se lo considera una figura fundacional de la producción historiográfica salteña de principios de siglo.[64] Pero fue en los textos de las *Tradiciones Históricas*, publicados entre 1924 y 1976, donde abordó, con un estilo *«festivo e irónico»* —según lo manifestara él mismo—, una variedad de temáticas relacionadas con la vida cotidiana de Salta.[65] En la *Segunda Serie* de las *Tradiciones,* Frías se refería a Salta como una ciudad en la que «*también se vieron santos y milagros, y, entre ellos grandes y de mucha menta y del mayor bulto»*.[66]

La historia de la Virgen de la Viña se halla entre esas referencias. En estos escritos se advierte una postura crítica y a veces despectiva respecto a los prodigios y sus relatos devocionales, actitud que no era extraña en el período de cambio de siglo, época de avance del liberalismo y de posturas anticlericales. Aún cuando Salta conformaba una sociedad conservadora y su grupo dirigente se encontraba estrechamente vinculado a la institución eclesiástica, desde los primeros años del siglo xx circulaba a través de la «prensa escrita de filiación liberal reformista y disidente con el gobierno», una prédica contra la religión y el clero, especialmente el de origen extranjero.[67]

---

[62] Carbia, R. 1939.

[63] Micheletti, **M.** 2009.

[64] Frías nació en Salta (1886). Se doctoró en jurisprudencia. Su obra *Historia del General Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina* se compone de ocho tomos y comprende desde la creación del Virreinato del Río de la Plata hasta 1831. Si bien los concluyó en 1918, se fueron publicando en distintas ocasiones desde 1902 y después de su fallecimiento, entre 1950 y 1973 (Cf. Cornejo, A. 1971. Tomo I: XXIX-XXXVII).

[65] Citado por Cornejo. *Ibídem*, XXVII-XXVIII. Frías, B. 1924: 10-17; Frías, B. 1976: 88-95.

[66] Frías, B. 1924: 11.

[67] Pérez, M. 2003*:* 97.

Con mayores detalles, especialmente en la primera versión (1924), Frías refería los mismos hechos que consignaron Mena y Toscano, pero con comentarios irónicos:

> «Pero la Virgen no hizo más que dejarse degollar y perder al niño...
>
> ...la que parecía no haber podido salvar ni la Viña ni su propio hijo.
>
> Peor resultó el descubrimiento de ser un niño panadero; el niño por qué los enviados se interesaban, pues con el prodigio se interesaron más todavía en cargar con él.
>
> *...para ser devuelto a los brazos de su madre, que, a la simple vista, ni se le movía un pelo por la pérdida del amado de sus entrañas»*.[68]

Sus consideraciones sobre el relato devocional de la Virgen de la Viña como «*cuento»* manifiesta la vigencia en la sociedad local de una visión que se apartaba de aquella que se proponían sostener los sacerdotes al frente de la diócesis.[69] La propagación de estas ideas positivistas en un clima de *«modernismo»* y de posturas anticlericales, influyeron en la percepción de éstos últimos acerca de la necesidad de reafirmar la presencia de las instituciones eclesiásticas y de los valores cristianos en la sociedad local. La escritura de la historia realizada por sacerdotes y el control sobre los relatos devocionales que se divulgaban entre la población formaron parte de las acciones implementadas por los dirigentes del obispado.

Las imágenes

Las marcas del ataque

Al revisar las preguntas orientadas a averiguar los orígenes y características del culto a la Virgen en la primera capilla, observamos en las respuestas de los testigos, que la mayoría ignoraba la procedencia de la imagen, la familia propietaria del lugar donde se encontraba y la forma de culto que allí recibía, aspectos que luego cubrirá Toscano a partir de la consulta de la documentación disponible. De los relatos y de la información de Lardizábal se desprende que los hechos centrales que componen la tradición de la Viña corresponden a la invasión, las heridas infligidas a la Virgen y la sustracción del Niño.

Las narraciones de Mena y Toscano y, especialmente, la de Frías pormenorizan las circunstancias en que ocurrieron los sucesos, con la descripción del asalto, los saqueos, las matanzas y el degüello de los habitantes. La agresión a la Virgen concentra la atención en las recopilaciones, explicada en las referencias

[68] Frías, B. 1924: 42, 47.
[69] Frías, B. 1976: 93.

de la Información y de Frías a partir de que la imagen había sido confundida con una mujer. La ubicación de las heridas y la afirmación de que sangraron es otro de los aspectos resaltados por los sacerdotes y objeto de una minuciosa indagación por parte de Lardizábal.

Que la imagen no haya podido ser destruida y que comenzara a verter sangre constituyen, en el relevamiento de Lardizábal, dos de las condiciones en las que se sustentaba su notoriedad como advocación local. Se trata de acontecimientos que dan cuenta de la llamada «santidad triunfante» y «revelada», presentes en las historias fundacionales de diversos santuarios europeos y americanos.[70] En el caso de la Viña, el ataque sufrido por la imagen y los rastros que le quedaron, conformaron esa condición fundante a partir de la cual esta devoción reinició su existencia en la ciudad con el traslado de la efigie, como se menciona en el memorial: «*los acasos dolorosos, ó mejor decir, altos juicios de Dios, experimentados ó sucedidos en la santa imagen de esta Purísima Señora, motivo por el cual está hoy traslada á esta ciudad*».

La escultura en madera tallada, que actualmente se encuentra en la parroquia, es una imagen compuesta por dos partes, según lo demuestran estudios de investigadores de la Academia Nacional de Bellas Artes a fines de 1980:

> «...**la inferior**, que **demuestra corresponder a una de talla completa que ha sido desbastada** de la que sólo se conservan restos de los paños en la parte del ruedo. El tipo de pliegues al apoyar la túnica sobre la peaña nos permite afirmar que **se trata de una imagen probablemente española del siglo XVII.**
>
> **La parte superior** no coincide en su diámetro con la otra, siendo además **del tipo característico de las figuras de candelero**, en las que se talla someramente un torso, cuyos brazos se articulan en los codos, articulaciones que, como las de las muñecas, hoy aparecen fijas. Esta tipología **corresponde** sin duda **a la producción americana del siglo XVIII**».[71]

Otras autoras dicen, sobre el cuerpo español del siglo XVII de la imagen, que fue «desbastado para vestir, al que se le agregó una parte superior de candelero, de codos articulados».[72] Considerando la posibilidad del ataque, la modificación pudo ser una consecuencia, ya sea que su hechura fue disminuida o porque se le quitaron algunas partes para acondicionarla. Esto, teniendo en cuenta que la agresión tal vez provocó daños mayores que los consignados por los relatos, pudiendo llegar a la destrucción de gran parte de la efigie o bien por la necesidad de incorporar las marcas del mismo, con lo cual en ambos casos se explicaría la conformación que actualmente tiene.

---

[70] Taylor, W. 2006: 63: 64.

[71] Schenone, H., Goris, I. y Barbieri, S. 1988: 178.

[72] Jáuregui, A. y Penhos, M. 1999: 64.

Esta escultura reconstituida pudo ser la que después de la invasión fuera depositada en la iglesia matriz, lugar de residencia que probablemente obedecía a su condición de imagen titular de la desaparecida viceparroquia de Siancas, dependiente de la matriz. A mediados del decenio de 1760 y como producto de la recaudación de limosnas, actividad desarrollada por un demandante y después mayordomo con autorización del obispo, fue posible la instalación en un espacio propio y el sostenimiento de las actividades cultuales en una construcción sencilla.[73] Su ubicación en los extramuros, al sur, coincidió con el inicio de la incorporación a la traza urbana de una zona que estaba fuera de los límites de la ciudad. Allí, a fines del siglo, la capilla llegó a conformar un núcleo significativo de concentración de población con la instalación de españoles pobres, mulatos, negros libres y algunos comerciantes.[74]

Para fines del siglo XVIII, Mena puntualizaba que la imagen mariana conservaba *«las cicatrices»* de las lesiones producidas por el ataque.[75] De esta manera, la efigie misma contribuía al recuerdo y permitía un rápido reconocimiento de la advocación local de la Virgen de la Candelaria a través de la asociación entre estas marcas y el episodio de la agresión. Esta capacidad de la imagen para transformarse en un lugar de memoria ya estaba señalada en el memorial incompleto, en el cual se sostiene que *«sus devotos gozan el consuelo de tener más inmediato este Archivo de las misericordias del Señor»*.

Al parecer existió una reproducción local de imágenes de la Viña con estas señales características, lo cual contribuyó a la difusión de la tradición del ataque. Una efigie en yeso y tela encolada que data de la centuria del XVIII se conserva en el Museo de Bellas Artes de Salta. Las heridas en la frente y el cuello hacen suponer que se trata de una representación de esta advocación, si bien difiere de la original, siendo una imagen de relieve solamente del torso de la Virgen. Las heridas permiten observar que este elemento se añadió en representaciones posteriores de la misma y eran las que le asignaban identidad. La parte superior de la escultura actual, titular de la parroquia, daría cuenta de la incorporación de esas marcas como componente esencial en la iconografía de la Viña (Figuras 1 y 2).

Otra imagen secundaria de la parroquia corresponde a aquella conocida como La Peregrina (Lardizábal) o Viajera (Albertano), dado que estaba destinada a la recolección de limosnas para la obra del templo.[76] Se trata de una imagen de vestir y sedente, esculpida en madera tallada y pasta, del siglo XIX.[77] Si bien

[73] AGN, Reconstrucción...; Toscano, J. 1901: 177.
[74] Caretta, G. y Marchionni, M. 1995/6: 116-135.
[75] Mena, F. de. 1916: 303.
[76] Información..., op. cit., Auto del obispo al término..., op. cit.
[77] Schenone, H., Goris, I. y Barbieri, S. 1988: 180.

actualmente no ostenta ninguna marca, en 1905 Abelardo Villafañe afirmaba que *«cree que las heridas y sangre que se veian en la grande o sea en la que ha sabido estar en el nicho* [la imagen reconstituida] *eran mas patentes que las de la otra que sabia ser sentada»*. Esta imagen también sufrió modificaciones, se le quitaron las hendiduras que representaban las heridas y se la dispuso para que estuviera parada, condición indicada por Isabel, Encarnación y Albertano. Posteriormente, el padre Lardizábal especificó que el cambio databa de 1890.[78]

Figura 1
NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA DE LA VIÑA ACOMPAÑADA POR EL NIÑO

Fotografía de la parroquia.

[78] AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, El cura rector al obispo sobre la imagen de Nuestra Señora de la Candelaria llamada «la Peregrina», Salta, 30 de julio de 1908.

Figura 2
MÁRTIR CRISTIANA O VIRGEN DE LA CANDELARIA
(SEGÚN REFERENCIA QUE ACOMPAÑA A LA IMAGEN)

Cortesía del Museo de Bellas Artes de Salta.
Fotografía: Mabel Mamaní.

En la recopilación del cura rector se advierte que las lesiones de la imagen actuaron como condición propiciadora del recuerdo y que se conformó en soporte de las respuestas generadas por los testigos. El interrogatorio develó que la efigie no siempre ostentó esas marcas. De ello, dejaron constancia la mayoría de los testigos, algunos de los cuales reconocieron a varios autores de los retoques, quienes quitaron las marcas o las restituyeron. Uno de ellos era el escultor Fructuoso González, quien sacó los rellenos, *«quedando las heridas como eran anteriormente»*.

Los retoques ocurrieron en distintas ocasiones a lo largo del siglo XIX, algunos declarantes indicaron 14, 20, 25 o 30 años (Albertano, Isabel, Antonio y

Benjamina, respectivamente) y no siempre se realizaron de la misma manera. A veces consistieron en el rellenado de las hendiduras por iniciativa de Hermengilda Goytia, una de las devotas encargadas del cuidado de la imagen. Probablemente su restitución tuvo lugar por decisión de algunos de los curas a cargo de la parroquia, llegando a exhibir la imagen distintos tipos de marcas. En ocasiones las heridas fueron más profundas y visibles (Antonio), *«como recién abiertas»*, por lo que *«llamaban la atención»* (Albertano) o sólo «*unas manchas rojizas»* (Benjamina) que pudieron indicar que únicamente estaban pintadas. Tampoco se trazaron siempre en los tres sectores indicados, reduciéndose a los cortes en el cuello y en la mejilla (Fructuoso, Albertano y Abelardo).

Lardizábal enfatizó el tema de las heridas sangrantes y su conservación abordándolo a través de cuatro preguntas. Aún cuando en ellas no aparece la palabra verdadera para adjetivar a las *«señales de sangre»* o a las *«señales de heridas»,* los testigos hicieron uso de ella, tanto quienes no estaban seguros de que la imagen presentara señales de sangre verdadera (Benjamina, Antonio, Fructuoso), como aquella que sólo había oído tal cosa (Juana), los que no parecían mostrar ningún registro de duda (Matilde, Albertano) o acentuaban la veracidad de ambas (Isabel, Abelardo).

Sólo podemos suponer algunos de los motivos de tales contestaciones. Antonio, como sacristán del templo y escultor, estaba familiarizado con las intervenciones en la imagen, pudiendo el mismo haber realizado algunas. Para este y para Fructuoso, las señales eran verdaderas pues habían sido efectivamente realizadas en representación de las heridas. Más ambiguas fueron las expresiones de Benjamina, quien, a pesar de que no podía asegurar que las manchas fueran de sangre verdadera, en la respuesta siguiente consignaba la autenticidad de las heridas. Juana era la madre de Bernardo Frías, de quien indicamos sus reticencias respecto a las tradiciones de este tipo y de las cuales debió tener conocimiento, aunque ignoraba la desaparición de las marcas. Cuando utilizó este adjetivo, sólo lo hizo acompañado a la acción de oír —*«ha oido decir que manó sangre verdadera»*—, mientras que los otros ratificaron la veracidad de la manifestación de la Virgen durante el ataque por haber visto la sangre y las heridas impresas en la imagen. Esto se advierte especialmente en los dichos de Matilde, devota que atendía a la imagen; los de Isabel, que al parecer colaboraba en la recolección de limosnas y en los de los feligreses que concurrían a la parroquia y a sus festividades, como Albertano y Abelardo.

Todo este empeño en el cuestionario para dejar debidamente establecido que la imagen vertió sangre durante el ataque y que mantuvo señales de ella hasta que las heridas fueron cerradas, quizás respondía también a las opiniones escépticas respecto a este tipo de hechos extraordinarios y que los cuestionaban abiertamente como supersticiones difundidas por los eclesiásticos. No sin cierto enfado, Frías expresaba:

> *«...**la imagen (sin que podamos afirmar que fuera la misma del prodigio) se la conserva todavía con la herida del degüello y la sangre vertida**; siendo de advertir en bien y fama de la honradez de nuestra pluma, **que aquellas manchas rojas imitando las de sangre, son puestas por el pincel del pintor, no por la daga del indio**; pues en mala hora para la Virgen, para su culto y para la fe, se ordenó —por no se que estúpido de aquellos que nunca faltan, metidos de vez en cuando en los gobiernos, con lo que no conocen ni entienden— fuera retocada la vieja imagen».*[79]

La mitad de los declarantes podían adscribirse en el grupo de los incrédulos acerca de la conservación de las heridas y la sangre derramada. ¿Por qué entonces el recopilador admitió sus declaraciones? De lo que se trataba, por lo menos para Lardizábal, a través de la corroboración de la existencia de las marcas, era de revelar una manifestación extraordinaria.

Los escultores eran quienes mejor podían dar cuenta de las modificaciones intencionales, particularizando a los promotores, los ejecutantes y la época de las mismas. También Benjamina aportaba en este sentido y en otros aspectos de significación, como las gracias concedidas por intercesión de la Virgen.

Más allá del interés del sacerdote y del obispo por controlar los relatos y sus contenidos, posiblemente debieron consentir en ciertas cuestiones, mientras los testigos contribuían a completar los datos necesarios. En este sentido, los testimonios proveyeron la información concerniente al ataque de la Virgen y el cautiverio del Niño. Más específicamente, permitieron constatar la ausencia de señales de heridas y sangre verdaderas debido a intervenciones posteriores realizadas sobre la efigie.

Las gracias concedidas en favor de los fieles conformaron los otros fundamentos del recuperado prestigio de la imagen, manifestaciones de su capacidad portentosa, comunicadas por los declarantes y relacionadas con sus vivencias diarias o necesidades particulares.

Aunque de la Información de 1905 se desprende principalmente que las heridas y la sangre en la imagen representaban los daños provocados por el ataque, éstas además tuvieron otros significados. Podemos realizar una aproximación a partir de los motivos señalados por los testigos al referirse a los retoques.

> *«Que parece obedecio este hecho que **a la Señora Goitia le parecian desdecian esas heridas de la Santa Imagen*** [Isabel].
>
> *...en tiempos de la Señora Hermenegilda Goitia a la cual **habia oido repetidamente que la iba hacer retocar por el Padre Luis Georgi**, franciscano, por **presentar mal aspecto la fisonomia de la imagen, muy morenita de color*** [Benjamina].

[79] Frías, B. 1976: 93.

> *...**Doña Hermenegilda Goitia** la hizo retocar y el ha visto trabajar en esta obra al escultor Don Fructuoso Lopez en la casa de dicha señora, la cual **solia decir que le chocaban las heridas en el rostro de la imagen, por lo que procuraba cubrirlas siempre con algo**»* [Antonio].

Al parecer este desagrado ante las marcas tenía que ver con dos aspectos, lo que pudo ser una exageración en las incisiones y en el uso de pintura, recordemos que Encarnación y Albertano indicaron que las heridas y la sangre *«llamaban la atención»*. Por otra parte, la tonalidad morena del rostro, que posiblemente estaba indicando alguna identificación con sectores de extracción no privilegiada. Esto no sería desacertado, considerando la población entre la cual se instaló la capilla desde el traslado y la cual participaba en la difusión del culto.

Otros indicios nos llevan hacia la costumbre indígena de «colorearse de rojo», referida en «textos que señalan situaciones belicosas» o festivas durante la colonia y que persistió durante el siglo XIX.[80]

> *«...**los indios** [...] **se hacen unas pinturas com bermellón fino e de aquella color se pintan las caras y el cuerpo de tan buena gracia que parecen al mismo diablo. E las indias hacen lo mismo, quando quieren hacer sus fiestas e areytos o bayles, y los indios, quando quieren parescer bien, e quando van a pelear, por parecer feroces** [...] tiene un bien o sirve a los indios en esto: que quando estan assí pintados, aunque los hieran, como es la pintura colorada y e de la color que le sale la sangre no desmayan tanto como los que no estan pintados de aquella color roxo o sanguina, y ellos atribuyendo la virtud de la bixa, e no es sino por ser assi de color sanguina con lo cual no paresce tanta sangre, como se paresce en otro indio que no este embizado. **Ella es pintura que ademas de su mal parecer**, no tiene buen olor, a causa de las gomas o cosas con que la mezclan...»*.[81]

Respecto a *«las naciones más conocidas del Chaco y más cercanas a los Españoles»*, el padre jesuita y cronista de la orden, Pedro Lozano, expresaba:

> *«**Las facciones del rostro y el color comúnmente desemejantes a las de los Europeos, de quien fácilmente se distinguen; y cuando se tiñen de colores, que es muy de ordinario, y acá llaman embijarse, están sobremanera feos, que parecen unos demonios**, y causarán espanto al más animoso, si no está acostumbrado a verlos o prevenido de antemano con las noticias de su horrible fealdad»*.[82]

La caracterización de los cronistas recuerda los dichos atribuidos a Hermenegilda. ¿Se trataba sólo de una coincidencia? ¿O será que esas manchas rojas le recordaban a los indígenas —cuyas *«facciones del rostro y el color»* eran *«desemejantes a las de los Europeos»*, en este caso a los criollos—, y por eso el

[80] Siracusano, G. 2005: 94-95.
[81] Fernández de Oviedo, G. 1555. Citado por Siracusano, G. 2005: 94.
[82] Lozano, P. [1733] 1941: 61.

«mal aspecto» y el desmejoramiento —por las heridas que *«desdecían»*— de la imagen? Como dicen los testigos, las heridas estaban «*más visibles y marcadas»* (Antonio) y *«como recién abiertas»* (Albertano), quizás por la abundancia de pintura o bien por el uso de un rojo intenso, con lo cual se percibía *«la sangre mas encendida a la simple vista»* (Abelardo). Es probable que Hermenegilda tuviera conocimiento o ella misma hubiera visto los rostros morenos pintados de los indígenas chaqueños durante sus celebraciones.

Una de ellas, el arete wasu, se realizaba en febrero, mes durante el cual también tenía lugar la celebración de la Candelaria. La música, los tintes en la cara y el consumo de aloja —bebida alcohólica obtenida a base de la algarroba y que permitía a los indígenas entrar en un estado «considerado sobrenatural»—, caracterizaban a esta fiesta.[83] Bajo la mirada de criollos y sacerdotes, estas prácticas tenían una connotación idolátrica —«una fiesta en honor al diablo»—, según expresaba el padre Remedi hablando de los matacos del río Bermejo.[84]

El hecho de tapar las heridas y de darle una tonalidad más clara al rostro de la efigie mariana —esto, teniendo en cuenta que Fructuoso menciona que *«las heridas y el encarne actuales son obra de Don Avelino Frecio»*—, implicó la intensión de borrar una apropiación efectiva de la imagen, en tanto resultaba una marca de identidad o daba lugar a asociaciones no deseadas. Lamentablemente, por el momento, carecemos de más datos que nos permitan avanzar en estas cuestiones.

Los sacerdotes tampoco concedieron igual importancia a los componentes de la historia, según se visualiza en el auto que emitió el obispo meses después de que el cura rector presentara las declaraciones con los juramentos correspondientes.[85] Monseñor Linares mencionaba que algunos documentos del archivo del obispado contribuyeron a la identificación de «*la verdadera imagen histórica»*, a la que pudieron diferenciar de la otra efigie de la advocación de la Candelaria que *«recibía culto»* y con la que se recolectaba limosnas.

Del auto se desprende que fue, especialmente, la información del cuestionario, la que permitió determinar que la efigie *«considerada como original»* correspondía a aquella ubicada en el altar. Linares también rescataba el análisis material al cual dio lugar la información y por el que se constató la antigüedad de la imagen y su condición de «*archivo»*. Sin embargo, no especificaba en qué consistía esto último, por lo que sorprende su omisión de las referencias sobre las señales de la agresión, dado el esmero de Lardizábal por documentarlas, aún cuando reconoce al ataque como causante del traslado.

---

[83] Arce, E. et alt. 2003: 151-155.

[84] Citado por Arce, E. et alt. 2003: 151.

[85] Información..., Auto del obispo al término..., op. cit. Salvo que indiquemos lo contrario, las citas textuales incluidas en esta última parte del parágrafo pertenecen a este documento.

Finalmente, el obispo reconoció el fervor que despertaba la Virgen y los «*beneficios obtenidos de su misericordia maternal desde los primeros años del siglo XVII*».

Tenemos entonces que, desde la perspectiva del obispo, también los testimonios sobre las gracias posibilitaron la identificación. La falta de precisión en la individualización de la imagen de la Viña manifiesta hasta qué punto se había ido diluyendo el conocimiento general acerca de su historia. Se explica así su preocupación y la del canónigo para asignar nuevos impulsos a la advocación titular de la parroquia, de la cual Frías indicaba que ocupaba el cuarto lugar en la fe local, después de las imágenes del Milagro, el Señor del Sumalo y el Señor de la Salud, los dos últimos también pertenecientes a la iglesia de la Viña.[86]

Estaba además la cuestión de la culminación reciente del templo de la parroquia–uno de *«los mejores edificios públicos»* de la ciudad.[87] Consagrado y dedicado por Linares a Nuestra Señora de la Candelaria de la Viña, con lo cual la recuperación de una historia que sacaba a la luz las aseveraciones concernientes al amparo y los beneficios obtenidos por mediación de la Virgen, ayudaba a exaltar la tarea del obispo y justificar la condición de santuario que éste le reconocía al templo, entendiendo como tal a aquel lugar que albergaba una imagen que atraía la devoción de los fieles e intercedía en la obtención de gracias en favor de los mismos.

Era esta condición de la *«imagen antigua»* de la Viña y no tanto la manifestación de las heridas, la que el obispo consideraba el principal motivo por el que correspondía recuperar y conservar la tradición como una de sus obligaciones pastorales. En este sentido no se apartaba de la tendencia romanizadora a encauzar las devociones dentro de la ortodoxia y alineaba la advocación local en el grupo de las imágenes marianas oficialmente reconocidas como intercesoras de gracias en el obispado de Salta.

El cautiverio del Niño

Lardizábal también indagó acerca de la imagen del Niño Dios que acompañaba a la Virgen y de quien se conocía el cautiverio por los indígenas del Chaco como consecuencia del ataque. Aunque el cura se interesaba por este hecho debido a su integración en la historia general de la Viña, algunos indicios muestran que la imagen del Niño había adquirido independencia como

[86] Frías, B. 1976: 94.

[87] AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Carta del cura párroco Eusebio Lardizábal al Senado de la Provincia solicitando un subsidio, Salta, 6 de agosto de 1906.

una devoción aparte de la de la Virgen, situación que se advertía ya a mediados del siglo XVIII:

> *«Siendo publico en esta Ciudad y Jurisdicción de Salta* ***el grave ultrage que padeze la Santa Imagen del Niño Jesús nombrado de la Viña*** *cuios sagrados simulacros se an trasladados à esta Iglesia Matriz, en el entretanto que se fabrica en los Egidos de esta ciudad una moderada capilla en desagravio de dhos. ultrajes».*[88]

La designación posterior de Niño Cautivo indica que había llegado a ser una advocación con entidad propia. Albertano menciona que *«ha conocido en su niñez la costumbre de sacarle por las calles en todos los domingos a pedir limosnas para la construcción de la nueva iglesia y que el Niño iva paradito y con dos dedos de la mano derecha levantadas en actitud de bendecir»*.

La nueva advocación era probablemente producto de la superposición con algunos de los títulos del Niño Jesús que representaban a Cristo en sus primeros años como una imagen independiente de otra representación mariana y que tenían la actitud bendiciente. Para 1905 el Niño Cautivo acompañaba a la imagen de la Virgen, pero ello no siempre fue así. El inventario de la parroquia correspondiente al año 1845 registra dos imágenes del Niño, una incorporada a Nuestra Señora de la Candelaria —la que al parecer correspondía a *«la Principal Imagen»,* identificada al inicio del documento— y luego el *«Niño Cautivo que esta en poder del cura Salguero y pertenece a esta iglesia»*.[89]

La comparación entre las versiones recopiladas (Cuadro 1) permite observar que las mayores modificaciones en los relatos se registraron respecto a los acontecimientos que conciernen al Niño Dios. El escrito de Mena es el único en el que aparecen personas identificadas con sus nombres, «*el Padre misionero, Josef Yobí de los regulares expulsos el año de 63»*, jesuita a quien atribuye la recuperación de la imagen del Niño, luego de entregar *«varios regalos, para conseguirlo, á una India principal de mas de 120 años, nombrada Doña Teresa, que cautivaron los Abipones en un asalto en la Jurisdicción de Santa Fé»*.

En las versiones siguientes estos detalles se fueron perdiendo, reemplazados por alusiones genéricas, como aparece en la de Toscano: *«tomado cautivo por una india que lo cargó durante seis meses en su yica o bolsa sobre las espaldas»* (1901). La Información de 1905 menciona también la yica que usó la mujer indígena para transportarlo y Frías sólo refiere que lo cargó en la espalda (1924). En cuanto al rescate, Toscano no especifica a alguien que se ocupara del

[88] AGN, Autorización del Obispo Argandoña, op. cit.

[89] AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Inventario de alajas y vasos sagrados y mas alajas correspondientes a la capilla d Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña por el provisor actual Dr. Dn. Manuel Antonio Marina, 1845.

mismo (1901), mientras que en la «Información» la mayoría manifestó que fue *«recuperado por los cristianos en una batida»*. Por su parte, Frías únicamente consigna que *«se nombró una embajada»* que recuperó al Niño luego de lo que *«dieron a los salvajes en trueque»* (1924), algunos *«regalos llamativos»* (1974).

En las narraciones también aparecen adjudicados vínculos entre el Niño cautivo y los indígenas que lo retenían, como la alusión al hecho de que les cuidaba las ovejas (Mena), les daba de comer (Información), les daba pan (Frías), y como un medio que condujo a la mujer indígena que lo había separado de la Virgen, a tomar el bautismo y residir en el santuario de la ciudad (Información; Toscano, 1906). Los eclesiásticos limitaron estas relaciones a la conversión al cristianismo, lo cual se entiende teniendo en cuenta su condición de sacerdotes y la necesidad de despojar a la tradición de algunos elementos heterodoxos.

Estos hechos reflejan algunos aspectos de las vinculaciones entre los grupos del Chaco y los españoles durante el período colonial e independiente, entre ellos la integración de los cautivos al mundo indígena, los proyectos de evangelización y la posibilidad de acceso a ciertos bienes, entre los que el alimento no era de importancia menor, teniendo en cuenta los períodos de escasez del ambiente chaqueño. Igualmente, las narraciones del ataque a la Virgen y el cautiverio del Niño eran representativos de los infortunios sufridos por adultos y niños que habitaban la frontera y los parajes cercanos a la ciudad, como consecuencia de las invasiones indígenas que ocurrieron desde mediados del siglo XVII y las de la primera mitad del XVIII durante la colonia.[90] Estos sucesos quedaron marcados en la memoria de la población local. De ella da cuenta la persistente divulgación de los relatos orales y su apoyo en la imagen herida (Mena, Información), en tanto objeto que facilitaba la transmisión de algunos hechos como acontecimientos memorables.

De los indígenas autores del ataque a los indígenas trabajadores en los ingenios

Los eventos del ataque y su remembranza fomentaban la representación negativa respecto a los indígenas, calificados como bárbaros. La barbarie, manifestada en el rechazo de la fe y en los trastornos y las pérdidas que para los integrantes de la sociedad colonial implicaban las invasiones, era representada como una condición que separaba a los indígenas de la sociedad cristianizada. Encontramos expresiones de esta imagen en las versiones de Toscano, Frías y en la «Información» de 1905. En los dichos de los testigos, las relaciones entre las poblaciones de Salta y el Chaco están en gran parte reducidas a la referencia de

[90] Caretta, G. y Zacca, I. 2004.

la oposición indios-cristianos, haciendo hincapié en el enfrentamiento a partir de la agresión a la Virgen, el robo del niño y su recuperación por medio de una *«batida»*.

Si bien hubo ataques a las poblaciones fronterizas en 1863 en la población de Colonia Rivadavia y luego entre 1869 y 1870 a lo largo de las dos bandas del río Bermejo, el énfasis puesto en los asaltos indígenas dejaba de lado otras formas de interacción social aún más frecuentes, como lo eran los intercambios económicos, los préstamos culturales y las prestaciones laborales de los indígenas chaqueños en la frontera, evidentes ya desde la colonia.[91] La imagen se ajustaba a los intereses de los grupos dominantes locales, para los cuales lograr el disciplinamiento y la incorporación de los mismos a una sociedad nacional en proceso de formación a través del trabajo, la educación y la religión, era un objetivo renovado desde la década de 1870 con el avance sobre el Chaco, mediante la ganadería y la explotación azucarera.[92]

Las campañas militares en el decenio siguiente estuvieron vinculadas con esos intereses económicos. En esta situación, quienes ocuparon la gobernación de la provincia entre 1898 y 1916 integraban familias con una presencia importante en la frontera como propietarios de tierras y ganado y partícipes en la producción azucarera (Ovejero, Cornejo, Uriburu, Patrón Costas). Con los grupos del Chaco que formaban los contingentes de trabajadores temporarios para los ingenios azucareros de Jujuy y Salta, estos propietarios tenían garantizados los costos reducidos en cuanto a la mano de obra y una alta rentabilidad en sus negocios.[93]

La imagen generalizada de los indígenas chaqueños como salvajes y holgazanes la sostenían también los franciscanos que, desde mediados del siglo XIX y hasta principios del siguiente, atendieron las seis misiones fundadas entre los wichís por el Colegio de San Diego de Salta.[94] El obispo, los párrocos anteriores a Lardizábal y los fieles de la Viña pudieron escuchar de los propios frailes estos juicios, dadas sus colaboraciones en la vida religiosa de la parroquia y en su pastoral. Entre los colaboradores, que también estuvieron vinculados a las misiones, se encontraban los frailes Nazareno Morosini y Rafael Gobelli.[95] Es posible entonces que los dichos de los frailes influyeran también en la reactualización de algunos elementos de la tradición como lo era la imagen estereotipada de los indígenas salvajes y autores de ataques:

---

[91] Teruel, A. 2005.

[92] Lagos, M. 1998: 60-69.

[93] Teruel, A. 2005: 24-28; Justiniano, M. 2006: 234-239.

[94] Teruel, A. 2005: 85-107.

[95] *Ibídem*, 93-121; AAS, Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 1, Expte. de erección del Vía Crucis, op. cit.; Carp. Correspondencia Nra. Sra. de la Candelaria de la Viña 2, Informe del cumplimiento del programa de ejercicios espirituales al obispo diocesano, Salta, 15 de abril de 1900.

*«**La experiencia nos enseña que para reducir a los salvajes, es necesario: primero, reunirlos en un pueblo, hacerlos hombres, acostumbrarlos a la agricultura, y al trabajo**, para que tengan como vivir decentemente, y adelantando así la parte material, cultivar después su espíritu y su corazón, **y volverlos verdaderamente cristianos**».*[96]

*«**Noticias alarmantes y bastante fundadas de un alzamiento de indios** cuyo detalle es como sigue. **Los indios matacos del Teuco han convidado a los indios del Pilcomayo para dar un avance a los cristianos en puntos distantes a la vez**; a saber en la colonia los chunupíes, encabezados por algunos paraguayos en el fuerte o en esos puntos y en las misiones. Respecto a estas noticias que circulan entre nuestros indios son que **vendrán no a pelear sino a pedir permiso a los Padres para avanzar las estancias vecinas, y en caso de negarles el paso** los misioneros, **serán estos los primeros a ser víctimas de su enojo**; pero dejándolos pasar libres no sufrirán nada».*[97]

Para los gobernantes y para los eclesiásticos seculares y regulares, el indio chaqueño continuaba siendo el «otro cultural», cuya naturaleza representaba la imagen del retraso y de lo rechazable y por una realidad a ser modificada y superada.[98] Ante esta situación en la que confluían una variedad de agentes sociales e intereses, los indígenas tenían sus propias percepciones. El siguiente testimonio nos acerca a algunas de esas percepciones indígenas acerca de su participación en la economía de la sociedad criolla y de la competencia que enfrentaban por el control del territorio, aún cuando no dejamos de tener presente —como sostiene Marcelo Lagos— que «no hubo una respuesta única, coherente y expandida, sino una muy variable de un grupo a otro y [que] sufrió notables alteraciones según el espacio y especialmente el momento».[99]

*«Nosotros somos los pobres, no porque estemos en perpetuo descanso, antes nosotros **somos la fuerza de los cristianos, somos los brazos de la industria**. ¿Acaso hay cristiano que va adelante con su hacienda, con su trabajo sin los indios? Nosotros trabajamos y la paga de uno o dos meses es un par de calzones o una camisa usada. **Los cristianos se adelantan, van enriqueciéndose con nuestros brazos y al mismo tiempo se tapan los ojos para no ver nuestra pobreza se engordan con chupar del continuo nuestra sangre** [...]. Han echado aquí unas pocas cabezas de ganado entregándolo a nosotros para que se les vaya cuidando; este favor lo han feamente compensado con **hacerse dueños de nuestra tierra, ahora buscando modos y pretextos para botarnos de aquí**. Pero no haremos cuenta de la vida, y nuestra sangre se ha de derramar toda para defender nuestros derechos, y ni vivos ni muertos han de sacarnos de nuestra tierra».*[100]

[96] Pellichi, P. 1865. Citado por A Teruel, A. 2005: 99.

[97] Diario La Purísima Concepción del Bermejo, mayo-septiembre de 1870. *Ibídem*, 92.

[98] Lagos, M. 1998: 57-101.

[99] *Ibídem*, 71.

[100] Reclamo recibido por un fraile de parte de un indígena que habitaba las tierras donde se asentó la colonia San Felipe y Santiago, sobre la banda oriental del Bermejo, Salta, 23 de noviembre de 1858. Citado por Teruel, A. 2005: 55.

Conclusión

La escritura en tanto práctica del poder es prospectiva y dominadora.[101] De ello da cuenta la recuperación de los relatos, la selección de los recuerdos y la elaboración de una versión homogénea y autorizada de la tradición de la Virgen de la Viña como tarea emprendida por los eclesiásticos en Salta durante los primeros años del siglo xx. Explícitamente se trató de un emprendimiento llevado a cabo por la necesidad de identificación de la imagen titular de la parroquia, que a la vez posibilitó recobrar una historia destacada en la ciudad sede del obispado.

Contribuyó además a legitimar las actividades del obispo Matías Linares y del párroco recientemente incorporado a la vida religiosa local en un momento conflictivo con otros sujetos sociales, con lo cual nos permitió indagar en el contexto social en el que tomó forma como relato canónico a partir de reinterpretaciones y validaciones contemporáneas.

La búsqueda de datos documentados y las declaraciones juramentadas de testigos, sustentaron históricamente la tradición acerca de una de *«las imágenes antiguas de la diócesis»*.

El proceso de homogeneización de relatos devocionales iniciado desde el poder eclesiástico reveló también la participación de una pluralidad de agentes sociales en la construcción de la tradición (los sacerdotes, el cronista, el historiador, los feligreses, los devotos promesantes, los frailes franciscanos).

Los hechos narrados se concentraron especialmente en las consecuencias que el avance de los indígenas trajo para las imágenes de la Virgen y el Niño —lo cual remitía al pasado colonial y a la problemática fronteriza—, así como la posterior instalación en la ciudad de ambas efigies, donde los fieles recrearon las condiciones para las actividades cultuales. Esta sistematización de la tradición en los textos de Toscano y en el auto del obispo incluido al final del expediente de 1905 implicó el desconocimiento de otras narraciones que circulaban con tono jocoso y hasta peyorativo, como es el caso del escrito de Frías. También de aquella información que resultaba relevante para algunos devotos **que enfatizaban otros aspectos de la historia, como aquellos** datos rescatados a partir de la referencia de una de las declarantes y que **estaban relacionados** con los esfuerzos desarrollados a mediados del siglo xviii por los recolectores de limosnas para la instalación de la capilla en la ciudad.

Durante un tiempo prolongado, la permanencia de la historia de la Viña se mantuvo principalmente a través de la vía de la oralidad, a partir de las

[101] Lienhard, M. 1992: 39.

narraciones elaboradas entre la población local y transformadas, reformuladas, esporádicamente aprehendidas por la escritura, como las narraciones de Filiberto de Mena. La Información levantada por el padre Lardizábal, mediante la indagación de varios testigos, recuperó esos relatos devocionales construidos socialmente en culturas que tenían conocimiento y hacían uso de la escritura, pero que principalmente se conservaron y transmitieron oralmente.

Ese cuestionario reveló que, a principios de la centuria del XX, esta circulación fue limitándose a aquellos fieles de mayor edad y asiduos concurrentes de la parroquia. En qué medida se nos escapan otras versiones de la historia y —en palabras de Gabriela Siracusano— otros códigos de legibilidad y comprensión de la imagen mariana, sólo lo podemos suponer, dada la larga permanencia de los relatos.

No obstante, algunos indicios presentes en las recuperaciones realizadas nos acercaron hacia ciertos significados en cuanto a la imagen y la apropiación que de ella hicieron los fieles, evidenciada en las posibilidades de intervención sobre la misma, como fueron la incorporación de las marcas de la agresión en el rostro y el cuello de la efigie y su eliminación y restitución; además de lo que éstas representaban para devotos y sacerdotes.

La inscripción de las heridas como un elemento característico de la advocación asignó a la imagen la condición de reservorio de memoria. Esa condición propiciadora del recuerdo emergió al momento de la indagación respecto a la presencia de señales de heridas y de sangre en la misma, las cuales despertaron el interés del cura rector para corroborar una manifestación extraordinaria en la imagen.

Para los fieles que asistían a la parroquia o que estaban al tanto de las modificaciones, aquellas marcas se encontraban en representación de los daños producidos por el ataque, según lo habían oído mencionar; mientras que algunos devotos parecían mantenerse más en sintonía con el cura rector en cuanto a la veracidad de las lesiones hasta el momento en que fueron tapadas.

Los retoques sucesivos en el rostro indicaron además otras significaciones otorgadas a las marcas. Se trata sólo de indicios que nos permitieron conjeturar posibles identificaciones con grupos determinados de devotos como podían ser aquellos que habitaban la zona de influencia de la capilla, o bien asociaciones menos deseadas como era la costumbre indígena de pintarse el rostro.

Por otra parte, los componentes de la historia no tuvieron idéntica recepción en los sacerdotes. Mientras Lardizábal enfatizó la cuestión de las heridas y su conservación, el obispo, cabeza visible de la diócesis, rescató principalmente la cualidad de la protección y las gracias concedidas por mediación de la Virgen a través de la advocación de la Viña como un medio de legitimación.

Finalmente la actualización de estos relatos a partir de las recuperaciones de los sacerdotes nos lleva a considerar las estrechas relaciones entre lo religioso y

lo político a principios del siglo XX. ¿En qué medida la historia de la Viña permitía una identificación entre los indígenas autores de la invasión, del degüello y del cautiverio, con aquellos otros reunidos para ser llevados a los ingenios azucareros y ocupados como mano de obra a costos reducidos y parte del proceso de conformación de la sociedad nacional y los intentos de integración a un mercado también nacional?.

Ciertamente el relato unificado contribuía a justificar el avance con hombres, ganado y azúcar sobre el Chaco, ocupados por diversos grupos indígenas, proyecto sostenido y propulsado por los sectores dirigentes locales, con los cuales la jerarquía eclesiástica estaba estrechamente vinculada.

Bibliografía

AA. VV. 1982. *Salta, 4 siglos de Arquitectura y urbanismo*: Salta: Sociedad de Arquitectos de Salta.

Álvarez Leguizamón, S. 2004. «La pobreza: configuraciones sociales, relaciones de tutela y dispositivos de intervención (Salta, primera mitad del siglo XX)», en *Abordajes y perspectivas*: Salta, Ministerio de Educación de la Provincia de Salta, Secretaría de Cultura: 83-222.

Arce, E. et alt. 2003. *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*: La Paz: Fundación PIEB.

Barral, M. 1998. «Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX». *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* 18: 7-27.

Campuzano, B. 2007. «El testimonio: Texto cultural y emergencia de un sujeto heterogéneo», en A. Royo y E. Altuna (coords.), *Literatura e imaginario político. De la colonia a nuestros días*: Buenos Aires: Alción: 125-154.

Carbia, R. 1939. *Historia crítica de la historiografía argentina. (Desde sus orígenes en el siglo XVI)*: La Plata: Universidad de La Plata.

Caretta, G. y Marchionni, M. 1995/6. «Estructura urbana de Salta a fines del período colonial». *Andes. Historia y Antropología* 7: 116-135.

Caretta, G. y Zacca, I. 2004. «La muerte en el imaginario colonial. Un análisis de los enterratorios en Salta a fines de la colonia», Ponencia presentada en *I Jornadas de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*: Buenos Aires: GERE, PROHAL [CD Room].

Caretta, G. y Zacca, I. 2007. «Lugares para la muerte en el espacio meridional andino, Salta en el siglo XVIII». *Memoria Americana* 15.

Castellano, U. 1891. *Ave María. La milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario que se venera en el Convento de Predicadores en la ciudad de Córdoba (República Argentina). Apuntes históricos sobre su origen, culto y favores muy señalados que han obtenido sus devotos*: Córdoba: Establecimiento Tipo-litográfico La Minerva.

Chaile, T. 2004. «Las devociones marianas en la sociedad colonial salteña. Siglo XVIII». *Andes. Antropología e Historia* 15: 87-116.

Chartier, R. 2002. *El mundo como representación*: Barcelona: Gedisa.

Colatarci, M. 2000. «La validación del contar milagroso: entre la oralidad y la escritura», en *Simposio Oralidad y Escritura*.

Cornejo, A. 1971. «El Dr. Bernardo Frías», en B. Frías. *Historia del General Güemes y de la provincia de Salta, o sea de la independencia argentina*. Tomo I: Buenos Aires: Ediciones Depalma.

Correa, R., Abrahan, C. y Soler, A. 2003. «Diario *El Cívico* y la propaganda política: impugnación publica al régimen oligárquico y la acción moral-cultural sobre las clases subalternas», en R. Correa y M. Parra (coords.), *La prensa escrita en Salta. Política y discurso periodístico: 1850-1920*: Salta: Contínuo: 109-124.

Cútolo, V. 1975. *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*. Tomos IV-V: Buenos Aires: Elche.

De Certeau, M. 1993. *La escritura de la Historia*: México: Universidad Iberoamericana.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la colonia hasta fines del siglo xx*: Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Frías, B. 1924. *Tradiciones Históricas. Segunda Serie*: Buenos Aires: Librería y Casa Editora de Jesús Menéndez e Hijos.

Frías, B. 1976. *Tradiciones Históricas. La Salta vieja*: Salta: Fundación Michel Torino.

Gallardo, M. 2009. «Iglesia, modernidad y cuestión social: la acción católica parroquial. Córdoba, Argentina 1905-19252, en B. Moreyra y S. Mallo (comps.), *Pensar y construir los grupos sociales. Actores, prácticas y representaciones. Córdoba y Buenos Aires, siglos xvi-xx*: Córdoba: Centro de Estudios Históricos «Prof. Segretti»: 329-360.

Garavaglia, J. C. 1984. «La guerra en el Tucumán colonial: sociedad y economía en un área de frontera (1660-1760)». *HISLA* 4: 21-34.

Gullón Abao, A. 1993. *La Frontera del Chaco en la Gobernación del Tucumán, 1710-1750* Cádiz: Universidad de Cádiz.

Halbwachs M. [1905] 2004. *Los marcos sociales de la memoria*: Barcelona: Anthropos.

Hervie-Léger, D. 2005. *La religión, hilo de la memoria*: Barcelona: Herder.

Jáuregui, A. y Penhos, M. 1999. «Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte», en E. Burucúa (dir.) *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política*: Buenos Aires: Sudamericana: 67-79.

Justiniano, M. 2006. «Salta a fines del siglo xix y comienzos del xx. Una realidad, múltiples espacios», en S. Mata y N. Areces (coords.), *Historia Regional. Estudios de casos y reflexiones teóricas*: Salta: CEPIHA: 229-248.

Lafone y Quevedo, S. 1897. *Historia de la Virgen del Valle. Parte I: Desde la invención de la Sagrada Imagen hasta la Información de 1764*: Catamarca.

Lagos, M. 1998. «Problemática del aborigen chaqueño. El discurso de la integración. 1870-1920», en Teruel, A. y O. Jerez (comps.), *Pasado y presente de inmundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*: Jujuy: UNHIR: 57-101.

Larrouy, A. 1915. *Documentos relativos a Nuestra Señora del Valle de Catamarca*. I (1591-1764): Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.

Lienhard, M. 1992. *La voz y su huella. Escritura y conflicto etnico-social en América 1492-1988*: 28 Lima.

Lozano, P. [1733] 1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*: Tucumán: Instituto de Antropología.

Mata de López, S. 2005. *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*: Salta: CEPIHA.

Michel, A. 2007. «Del círculo obreros de San José a la sindicalización en los inicios del peronismo salteño». *Revista de la Escuela de Historia* 6.

Micheletti, M. 2009. «Entre la memoria local y el relato nacional, en revistas santafesinas de entre siglos (Argentina, fines siglo XIX-principios siglo XX)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.

Ong, W. 1892. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*: México: FCE.

Orellana, B. 1887. *Ramillete Histórico de los milagros de la Virgen del Valle. Extractados de la Información Jurídica de 1764 y dispuestos en orden de lectura piadosa para espiritual solaz y expansión de los devotos de esta Santa Imagen*: Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni e Hijos.

Pérez, M. 2003. «La función de los intelectuales en la organización de la cultura científica a través de la prensa escrita en Salta (1880-1910)», en Correa, R. y Parra, M.: 87-100.

Piccirilli, R. 1953. *Diccionario Histórico Argentino*. Tomo I: Buenos Aires: Ediciones Históricas Argentinas.

Rubial, A. 2008. «Invención de prodigios. La literatura hierofánica novohispana». *Historias* 69: 121-132.

Salles-Resse, V. 2008. *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el Lago Titicaca*: La Paz: IFEA-Plural.

Salvaire, J. 1885. *Historia de Nuestra Señora de Luján. Su origen, su santuario, su villa, sus milagros, su culto. Por un sacerdote de la Congregación de la Misión*. Tomos I-II: Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni e Hijos.

Schenone, H., Goris, I. y Barbieri, S. 1988. *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Salta*: Salta: Academia Nacional de Bellas Artes.

Siracusano, G. 2005. *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII*: Buenos Aires: FCE.

Sirkin, S. 2008. «El clero regular agustiniano vasco oñatiarra en Salta en el contexto finisecular: Los canónigos regulares de Letrán (1899-1910)», en G. Caretta e I. Zacca (comps.), *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de casos*: Salta: CEPIHA: 263-280.

Soprano, P. 1889. *La Virgen del Valle y la conquista del antiguo Tucumán*: Buenos Aires: Imprenta del Courriere de La Plata.

Taylor, W. 2006. «En aprietos por los milagros: un episodio cultural y de política de lo prodigiosos en el México colonial». *Historias* 63: 61-75.

Teruel, A. 2005. *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*: Buenos Aires: Prometeo.

Toscano, J. 1901. *Historia de la Imágenes del Señor del Milagro y de N. Señora la Virgen del Milagro que se veneran en la Catedral de Salta*: Buenos Aires: Imprenta, Litografía y Encuadernación de Jacobo Peuser.

Toscano, J. 1906. *El primitivo obispado del Tucumán y la Iglesia de Salta*: Buenos Aires: Imprenta Biedma e Hijo.

Valenci, L. 1998. «Autores de la memoria, guardianes del recuerdo, medios nemotécnicos. Cómo perdura el recuerdo de los grandes acontecimientos», en J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e Historia* Madrid: Marcial Ponds: 55-68.

Vitar, B. 1997. *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*: Madrid: CSIC.

Williams, R. 1980. *Marxismo y literatura*: Barcelona: Península.

Zorreguieta, M. 1892. *Tradición Histórica del Señor y Virgen del Milagro que se veneran en la Iglesia Catedral de Salta. Escrita con motivo del tercer centenario de la venida a Salta de dichas imágenes*: Salta: Imprenta La Velocidad.