

ALBOROTO, RITUAL Y PODER EN LOS PROCESOS DE INSTITUCIONALIZACIÓN DE UN ÁREA PERIFÉRICA DEL LITORAL RIOPLATENSE (GUALEGUAY, FINES DEL SIGLO XVIII)

María Elena Barral
Conicet
Universidad Nacional de Luján
mebarral@yahoo.com

RESUMEN

Este artículo analiza un “alboroto” en un poblado periférico y de reciente fundación de la diócesis de Buenos Aires a fines del siglo XVIII: Gualeguay, en el suroriente de Entre Ríos. Aquí se pone el foco en algunos de los procedimientos y argumentos que utilizó el párroco en los primeros tramos de un proceso de institucionalización en clave borbónica que se verificaba en la región y de una intensa disputa por los recursos que allí se encontraban. Los rituales que se pusieron en juego en este alboroto (un tipo de práctica registrada en otros contextos conflictivos del mundo andino colonial) se suman así a un conjunto de recursos que intervenían en este controvertido “experimento borbónico”.

Palabras clave: alboroto, parroquias, proceso de institucionalización, práctica ritual.

ABSTRACT

This article analyzes an *alboroto* (uprising) in a new town in the periphery of the diocese of Buenos Aires at the end of the eighteenth century: Gualeguay, in the Entre Ríos southeast. This article focuses in some of the procedures and discourses employed by the parish in the first part of a process of institutionalization of the Bourbon reforms verified across the region and the intense competition for resources found there. The rituals in which people engaged in this *alboroto* —a practice recorded in other contexts of conflict in the Andean colonial world— were part of their resources during the controversial “Bourbon experiment.”

Keywords: *alboroto*, parishes, institutionalization, ritual.

Introducción

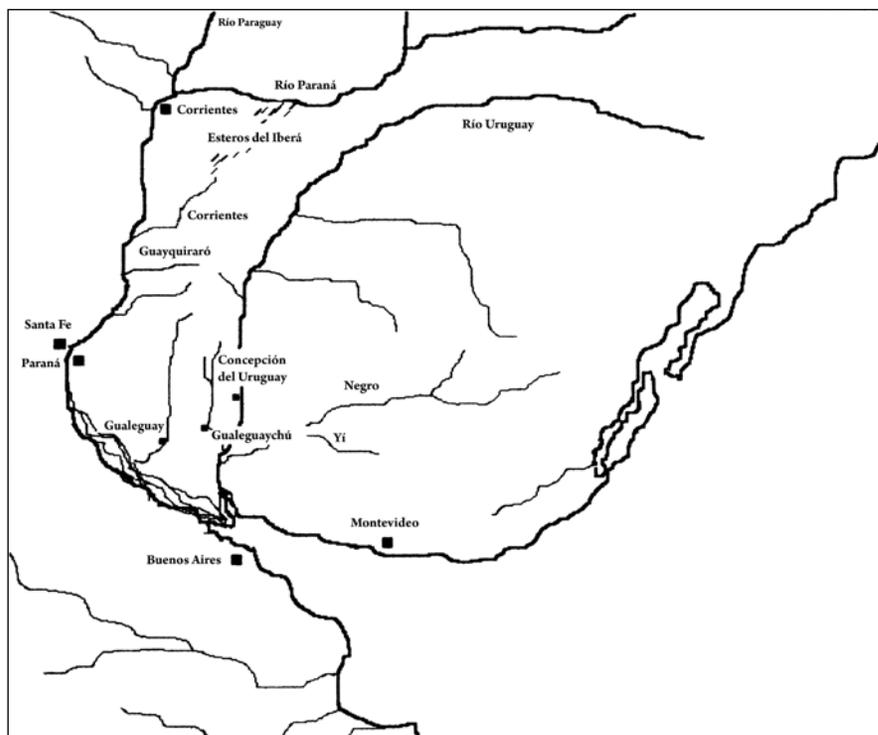
Fernando Quiroga y Taboada llegó como párroco a Gualeguay en noviembre de 1781. Era español y había servido en la parroquia de Santa Ana en Alto Perú (Pérez; Segura). Estuvo tan solo tres años en la zona. Pese al corto tiempo de su gestión, sus acciones quedaron registradas en un número considerable de expedientes judiciales. Durante este periodo, Quiroga modificó el lugar de emplazamiento de las capillas e intentó cambiar el santo patrono de la parroquia. Con estas polémicas decisiones, adoptadas a pocos días de tomar posesión de su beneficio, el párroco se acercaba a algunos pobladores, se alejaba de otros y trababa alianzas (indispensables para un recién llegado) que implicaban su compromiso con unos intereses específicos. Este tipo de medidas desencadenaron el alboroto en el cual el cura Quiroga destituyó al alcalde Francisco Méndez. La exposición de las escenas centrales de esta destitución y la explicación de sus posibles significados son los objetivos de este trabajo

La parroquia de Gualeguay había sido creada, junto a otras del suroriente entrerriano (Gualeguaychú y Concepción del Uruguay) y de la diócesis de Buenos Aires¹, luego de la visita del obispo Sebastián Malvar y Pinto de 1779 (véase mapa 1). La instalación de las tres parroquias se inició con fuertes conflictos entre grupos locales (liderados por autoridades institucionales, aunque con vínculos locales y referentes supralocales) en torno a dos ejes: el lugar y el nombre. San Sebastián, el nombre del santo del obispo Malvar, propulsor de las parroquias, lideró las candidaturas y también las perdió sistemáticamente. En el contexto de un intenso enfrentamiento entre facciones locales, cada una buscaba tener la primacía en la fundación estableciendo el nombre y el sitio. Si la batalla por el nombre se jugaba en un terreno, si se quiere, simbólico, en la localización del templo parroquial

1 Se trataba de la diócesis de la Santísima Trinidad del Puerto de Santa María de Buenos Aires, creada en 1620 y cuya sede episcopal estaba en la ciudad de Buenos Aires. Su territorio correspondía solo a una parte del Virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, e incluía las jurisdicciones de Buenos Aires, la Banda Oriental, Santa Fe (que contenía a Entre Ríos), Corrientes y algunas de las misiones del sur de Paraguay.

intervenían intereses mucho más concretos. El traslado de la parroquia de Gualeguay, dispuesto por el obispo y ejecutado por el párroco Quiroga, a un sitio nuevo, era evaluado por quienes se oponían al mismo como una operación de los grandes propietarios del partido, orientada a asegurarse las tierras que aún no contaban con títulos seguros.

Distintas disputas se superponían. En el plano eclesiástico se trataba de unos años de permanentes enfrentamientos entre virreyes y obispos en el marco de la política regalista borbónica. Este tipo de pensamiento que dominaba por entonces redefinió los vínculos entre el rey, el papa y Dios. La corona española se había acercado al ejercicio del patronato universal luego del concordato de 1753 y a nivel de los obispados y virreinos este cambio se expresó en continuos conflictos. La versión Malvar-Vértiz de esta puja finisecular incluyó temas como la conveniencia de autorizar las corridas de toros en los días de fiesta, la fiscalización de los juegos de azar y envite, los conflictos de ceremonias y etiquetas, y las crecientes prerrogativas vicepatronales (Bruno 274-282). Este regalismo borbónico de las últimas décadas coloniales, que acompañó la experiencia de fundación de pueblos en el suroriente entrerriano, ubicaba a los eclesiásticos en el contexto de una nueva obediencia, en general incómoda, frente a otros magistrados locales y supralocales. Los eclesiásticos buscaron defender sus privilegios y su primacía en el liderazgo local. Así, en el plano parroquial también es posible registrar sus resistencias frente a los nuevos términos y jerarquías de estas relaciones.



MAPA 1

Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción del Uruguay en el contexto de la región rioplatense

Fuente: Djenderedjian ("Economía" 27).

Sin embargo, los conflictos que aquí se presentan no pueden analizarse solo desde un registro regalista y conviene verlos como manifestaciones de diferente tipo de conflictos exacerbados por la embestida borbónica en un territorio prácticamente virgen de autoridades de la monarquía española, aunque atiborrado de formas diversas de construir y de ejercer el poder. Estas formas cotidianas de ejercicio del poder, con los lazos personales que las organizaban, resultan centrales para comprender los conflictos que generaron los distintos intentos de control por parte de las autoridades superiores, tanto civiles como eclesiásticas. Varias investigaciones, como veremos, han analizado los conflictos económicos y las pujas por controlar la incipiente estructura institucional y este intento fisiocrático (fallido, por cierto) de reunir población dispersa y repartir

tierras². Así, los tres años que duró la gestión parroquial de Quiroga fueron también los años de los primeros pasos de la instalación de las tres villas del suroriente entrerriano: Gualeguay, Gualeguaychú y Arroyo de la China (luego Concepción del Uruguay)³. Unas fundaciones que se encuadran en un proceso de institucionalización en clave borbónica, que se verificó en esta región y que produjo una intensa disputa por los recursos.

Este trabajo analiza en profundidad el *alboroto* que incluyó como episodio central la destitución del alcalde local por parte del cura párroco. Con esta expresión se hacía referencia en la época a un “tumulto, pendencia, conmoción de gente con voces y estrépito” y al “bullicio o ruido ocasionado del mucho número o concurso de personas” (RAE 141). Este conjunto de gestos remiten, sin embargo, a un tipo de expresión de rebeldía organizada por gente sin privilegios con el objeto de manifestar los problemas de tipo gubernativo, entre otros, que la afectaban. Se trata, según Natalia Silva, quien ha analizado distintos tumultos mexicanos, de momentos de alteración del orden que permiten reflexionar acerca de los modos a través de los cuales la gente común y no tan común (en la medida que podían participar miembros del gobierno local) expresaba su disconformidad y, en términos más generales, sobre las estrategias y los elementos simbólicos a partir de los cuales lo hacía. En otras palabras, permiten pensar en las formas de constitución de la cultura política antigua. Entre ellas, este trabajo considera de manera general algunos procedimientos y argumentos provenientes del espacio religioso católico (las “armas de la Iglesia”) que pueden reconocerse durante el proceso de institucionalización. De modo particular considera los rituales puestos en juego en el alboroto: el escenario de las fiestas patronales, la oración en común, la procesión, las velas encendidas y el Santísimo Sacramento.

2 Véanse Areces y Suárez; Barrera; Djenderedjian, “Construcción”; Djenderedjian, “Economía”; Djenderedjian, “Fuentes”; Djenderedjian, “¿Un aire?”; Schmit; Suárez; Tarragó, “Los Diez”; Tarragó, “Fundar”.

3 Las villas fundadas en la década de 1780 se encontraban a 250 o 300 kilómetros al norte de la ciudad que fungía como sede diocesana y capital virreinal. Eran parte de la antigua gobernación y del obispado de Buenos Aires y del nuevo virreinato.

El alboroto en su contexto

Una apretada enumeración de los desarrollos más relevantes en la historia de esta región del suroriente entrerriano en las últimas décadas del siglo XVIII incluye la formación de centros poblados, la creación de las bases de la administración local (parroquias, cabildos y comandancias), la llegada de factores comerciales desde Buenos Aires y Montevideo, así como la persistencia de pequeños y medianos pastores y el desarrollo de grandes unidades de producción orientadas al mercado mundial. La veloz ocupación del área, la intensificación de la vida comercial y del consumo y la circulación de dinero en efectivo, que auspiciaban una prosperidad casi inagotable, solo fueron posibles con la eliminación y dispersión de los grupos indígenas preexistentes (una consecuencia de las violentas campañas punitivas llevadas a cabo por el gobernador Andonaegui desde 1750) y la desocupación y nueva ocupación de las mejores tierras (Djenderedjian, “Economía”; Schmit).

Si hasta 1750 la región había estado en poder de grupos indígenas (fundamentalmente charrúas), a inicios de la década de 1770 las autoridades locales se limitaban a unos pocos alcaldes de hermandad dependientes del cabildo de Santa Fe. Solo con la creación del Virreinato del Río de la Plata en 1776, estos territorios de la banda norte del Río de la Plata cobran importancia en la estrategia borbónica frente a los conflictos fronterizos con los dominios de Portugal. Pero además, en 1779 se marca un ritmo más intenso en la valorización de los productos ganaderos que se venía dando lentamente desde mediados de siglo. Al mismo tiempo que comenzaban a dividirse las viejas mercedes de tierras otorgadas a los adelantados, que sus descendientes o compradores habían mantenido en su poder, se producía otro movimiento de ocupación de tierras, anterior al proceso fundacional, por parte de pobladores llegados desde Buenos Aires, Santa Fe, Corrientes o las misiones del Paraguay.

El proceso de institucionalización que incluyó la fundación de las tres villas, tal como lo ha demostrado sólidamente Djenderedjian (“Construcción”; “Economía”), a quien seguimos en todo lo referente al contexto

de la región, además de ser parte de una estrategia defensiva de la corona española, buscaba “ordenar” la distribución de recursos de distinto tipo. Sin lugar a dudas, el acceso a la tierra y su apropiación constituyeron uno de los motores del proceso y el factor central de las disputas que se reconocen en esta región del suroriente entrerriano. Al mismo tiempo, este proceso de construcción de un nuevo orden institucional generaba nuevos recursos, como las magistraturas, que podían asegurar, o al menos aproximar, el control de los recursos básicos: la tierra y los hombres.

De modo que entre los recursos disponibles y disputados se encontraban las nuevas funciones y espacios para el ejercicio del poder institucional que la monarquía borbónica estaba diseñando e implementando. En el caso entrerriano, el proceso de institucionalización tiene un “fundador”: Tomás de Rocamora, un militar de carrera que acumulaba experiencias andaluzas en los procesos de colonización de Sierra Morena junto a Pablo de Olavide. Rocamora, sobre todo luego y a consecuencia del alboroto, ocupó el centro de la escena y sus informes tuvieron como inmediato resultado la aceleración del proceso fundacional que él mismo condujo. El virrey lo había enviado a Gualaguay con un destacamento de tropa para que investigara el alboroto y, en función de sus detalladas descripciones, lo facultó para fundar los pueblos con sus cabildos y le encomendó la formación de compañías de milicias y el nombramiento de comandantes.

Desde 1783 los cabildos estuvieron a cargo de la administración civil en las villas recién creadas de Gualaguay, Gualaguaychú y Arroyo de la China. Por su parte, el comandante general de Entre Ríos era el responsable de la organización militar y el jefe supremo de las compañías de milicias. Ambas autoridades, cabildo y comandante, dependían directamente del virrey y habían desplazado al antiguo cabildo de Santa Fe del control de la zona. En su análisis, Djenderedjian se detiene en el papel que los cabildos desempeñaron en este sentido, debido a que por largo tiempo fueron estos cuerpos los que otorgaron tierras, aun a título precario. Esta posibilidad, así como la de crear grupos de milicias, convirtió a los ayuntamientos en cajas de resonancia de los conflictos locales y habilitó la conformación de ámbitos de influencia, de “clientelas” y de facciones que buscaban cerrar el acceso de sus contradictores a los puestos de los cabildos. De modo que

el experimento de control político en clave borbónica “proveyó de una serie de instrumentos concretos a una serie de personajes cuyo arraigo local se vio fortalecido” (Djenderedjian, “Construcción” 191).

Por último, el despliegue de la red parroquial en el suroriente entrerriano se desarrolló en un contexto muy diferente al que medio siglo antes había dado lugar a la creación de las primeras parroquias rurales de Buenos Aires. Si en estas zonas los párrocos fueron para muchos hombres y mujeres la primera, y tal vez la única, autoridad de un poder institucional conocida a lo largo de su vida, en Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción del Uruguay los párrocos se encontraron con mayores resistencias al momento de ejercer su poder. Por un lado, porque había autoridades judiciales, policiales y militares ya establecidas en la zona, y además, porque el proceso de creación de magistraturas se aceleró por la instalación de los cabildos y las comandancias militares. Así, el alboroto de Gualeguay de comienzos de 1782 puede verse como el resultado de un modo de intervención sacerdotal, aunque sobre todo se encuentra motivado por diversos intereses que exceden el ámbito religioso y se inscribe en los tramos iniciales de un tipo de disputa local en la que se enfrentaban distintos proyectos de conformación de un orden social y político.

— El alboroto y “las armas de la Iglesia”

La intervención de instituciones, autoridades y cuestiones religiosas en este proceso de institucionalización reviste particular interés por la multiplicidad de formas que asumió en la región y por el tipo de conflictos que desencadenó. Entre ellos se cuentan las delimitaciones de las jurisdicciones parroquiales y de los sitios donde debían fijarse las sedes de las parroquias, viceparroquias y capillas; los cargos asociados a la gestión religiosa como modo de obtener privilegios y el papel de los rituales religiosos en la lucha política local. Este último punto, que es el eje central del artículo, se desarrolla en el próximo apartado.

Un ejemplo del modo en que se apelaba a las “armas de la Iglesia” son las peticiones de erección de capillas o parroquias hechas por las feligresías. En 1779 los vecinos de Gualeguay le solicitaron al obispo Malvar que erigiera varias capillas en distintos parajes. Para que la petición fuera aceptada, ofrecían su trabajo y manifestaban sus temores: “siempre estamos temerosos de que después de trabajar nos expulse de las tierras como continuamente estamos recibiendo amenazas de don Agustín Wright”. Los vecinos estaban al tanto del nombramiento de Wright, un gran hacendado de la región, como comandante, y temían que este hiciera “lo que al dicho le parezca con la superioridad y como la experiencia acredita que otros poderosos han expulsado a otros vecindarios dejando sus casas, corrales y todo trabajo personal” (AGN, IX-39-4-3, exp. 12). De este modo hacían referencia a otros grandes estancieros de la zona, como Esteban García de Zúñiga, quien unos años antes había expulsado a algunos vecinos instalados en la vecina capilla de Gualeguaychú (Djenderedjian, “Economía”). Por eso recurrían en esta ocasión a su ilustrísima, el obispo Malvar: “ahora estamos tan consolados y esperanzados en [que] el paternal amor y caridad del ilustrísimo señor obispo nos tome bajo su poderosa protección a fin de que no seamos expulsados de dichas tierras” (AGN, IX-39-4-3, exp. 12). Ofrecían su trabajo y manifestaban:

que en caso necesario estamos prontos a comprar nuestros terrenos esperando será el precio de las expectativas tanto por primeros pobladores y poseedores y haber sido dichas tierras limpiadas de los infieles a costa y minción y derramamiento de sangre de nuestros antepasados y aún parte de nosotros hasta dejarlas diáfanas y poder poblar los cristianos. (AGN, IX-39-4-3, exp. 12)

La instalación de las capillas se presentaba como un medio para afirmar sus inseguros títulos. Se trataba de una forma de evitar que los grandes hacendados se apropiaran de las tierras. La capilla o la parroquia operaban en este contexto como una suerte de dique de contención frente a las ambiciones expansionistas de aquellos.

Una vez instaladas las parroquias, el aumento y la diversificación de los cargos asociados a la gestión religiosa también se sumaron a este conjunto de recursos institucionales que permitían acortar el camino hacia el goce de ciertos privilegios y poner límites a los poderosos locales, so-

bre todo a los estancieros convertidos en comandantes de milicias, como Wright. Esta era una convergencia cuyas consecuencias, en términos del ejercicio despótico del poder, ya conocían los pobladores de la región. En particular, algunas funciones parroquiales como la mayordomía de fábrica y la mayordomía del Santísimo eximían del servicio de armas y del ejercicio de toda pensión concejil a quienes las ejercían⁴. En 1793 José Sánchez Calderón era nombrado mayordomo de fábrica de la parroquia de Gualeguay por el obispo, quien mandaba que “se le presten y franqueen los auxilios que necesitase al mejor desempeño de su comisión y empleo guardando y haciendo guardar todas las prerrogativas, exenciones y privilegios que corresponden al servicio de la Iglesia” (AGN, IX-31-6-1, exp. 836).

Varios años después, en 1808, otro párroco, Antonio Díaz Casaferriza, con ocasión de solicitar autorización para recolectar limosna, pedía que se eximiera a Juan de la Rosa Millán, el limosnero, de otras obligaciones:

y mediante estar dispuesto en el real reglamento de los síndicos, sacristanes y sirvientes de iglesia de cuya clase debe considerarse al referido Millán sean exentos del servicio de milicias declárese mientras subsista esta ocupación no debe ser ocupado en función alguna de estos cuerpos. (AGN, IX-23-7-4, exp. 731)

Si algunos cargos ofrecían privilegios en términos de exenciones de servicios a la corona, todos permitían la apropiación de mano de obra a través de distintos mecanismos. El comandante Rocamora, una vez iniciada la traza del pueblo, podía tener a la gente trabajando en el desmonte. El cura Quiroga se quejaba porque esto lo afectaba de varias maneras: al no trabajar en sus tierras, los feligreses ofrecían menguadas o nulas primicias. Tampoco asistían a las funciones religiosas y, mucho menos, pagaban las obvenciones correspondientes. Este párroco implementaba nuevos mecanismos para la obtención de bienes y trabajo, un botín disputado entre las autoridades locales. Establecía multas a los inobedientes, a los penitentes o a los que no acudían a la construcción de la capilla nueva y, así, accedía

4 Por ejemplo, Bernardo Calzada era mayordomo del Santísimo en 1784 (AGN, IX-31-4-4, exp. 361).

a brazos útiles para sus producciones particulares. Además, aumentaba los derechos parroquiales y exigía más productos que los habitualmente ofrecidos como primicias. Los beneficios eran para el sacerdote y sus propios negocios, y solamente en algunos casos trabajaban esos hombres en tareas comunitarias vinculadas al arreglo de las calles y del templo para los días festivos.

Estas prácticas de apropiación de recursos por parte de los eclesiásticos y la competencia por los mismos entre la élite de poder local han sido ampliamente estudiadas en otras regiones hispanoamericanas, como en las doctrinas de indios del Alto Perú. En el área andina, por ejemplo, se registra la *mita de confesión* (penas de trabajo para cumplir las penitencias ordenadas en confesión) y el *rikuchiku* (prestación de alimentos ofrecidos a los curas para las fiestas). La utilización indebida de mano de obra por parte de los curas y la alteración del destino de la cuota legal de mano de obra que les correspondía como doctrineros eran muy frecuentes, puesto que era común que orientaran el trabajo de los feligreses indios hacia sus propias producciones agrícolas o textiles, algo prohibido en teoría. Como en Gualaguay, los ayudantes del cura obtenían beneficios y exenciones, por ejemplo la de librarse de la mita y, en ocasiones, del tributo. También eran comunes los conflictos en torno a la forma y el monto del pago de las primicias (Hünefeldt; Robins).

— El alboroto, las fiestas y los rituales

Todavía no se habían cumplido dos meses del arribo del párroco Quiroga a Gualaguay cuando comenzaron a hacerse públicos los conflictos que en pocos días asumirían dimensiones dramáticas. Las fiestas patronales proporcionaron el escenario en el que comenzó a insinuarse el alboroto. Estas festividades, como ha sido señalado en innumerables ocasiones al ser estudiadas las formas de religiosidad en Iberoamérica, se cuentan entre los ritos colectivos más importantes de las comunidades en cuestión. Cada parroquia escribió su historia particular de celebraciones y propició, de este modo, la organización de una práctica religiosa local y la construcción de

identidades también locales (Christian). La fiesta anual en honor al santo patrono renovaba los vínculos de obligación y lealtad; a su vez, expresaba la organización correcta y jerárquica de la religión y la sociedad, así como la necesidad de “intercesores oficiales”. Al mismo tiempo, los participantes les daban a las celebraciones sus propios significados e intencionalidades, variados y múltiples, como veremos enseguida (Barral, “El calendario”; Barral, *De sotanas*). Además, estas se presentaban como una oportunidad para enseñar un orden social y también para exhibir los conflictos cuando se estaba produciendo algún desajuste en ese orden, como sucedió en Gualeguay.

Allí, el día de la fiesta patronal, que por entonces era San Sebastián (el 20 de enero de 1782), en la casa parroquial, como era rutina en estas celebraciones, se ofrecía comida y bebida y asistían al convite las autoridades civiles. El alcalde del lugar, Francisco Méndez, participó de los agasajos. Luego de comer y antes de la procesión (el acto central del día), los comensales quisieron dar las gracias a la cocinera. Cuando se dirigía a hacerlo, el alcalde Méndez advirtió una situación que calificó como una afrenta a su autoridad e investidura: un mozo, hijo de Bernardo Albornoz *el Correntino*, que hacía parte del grupo del párroco Quiroga, se encontraba frente a él con el sombrero puesto y a caballo, es decir había obviado apearse y sacarse el sombrero en presencia a la autoridad local. Quienes declararon en el juicio fueron forzados a describir en detalle esta situación y uno de ellos precisó “que estaba a caballo, de espaldas, que en aquella postura le faltaba el respeto y le dijo [Méndez a Albornoz] que qué poca crianza era la que tenía y que quién le había enseñado a estar delante del juez”⁵.

El intento de disciplinarlo le costó a Méndez un garrotazo con una vara de sauce, ejecutado por el padre del muchacho insubordinado. Esta quimera encendería la mecha de los explosivos días subsiguientes, cuando las facciones en pugna, acaudilladas por el párroco de un lado y por el alcalde del otro, se disputarían la autoridad y la obediencia de la población del

5 Todas las citas correspondientes al alboroto del día de San Sebastián pertenecen al documento “Autos sobre los alborotos ocurridos en el partido de Gualeguay, 1782” (AGN, IX-30-2-9, exp. 2).

partido. Según varios testimonios, luego del garrotazo, Méndez estaba tomado por la ira. Los festejos habían terminado para el alcalde. Pese a ello, el cura pudo convencerlo de que asistiera a la procesión, tan importante para todos los de Gualeguay. Quiroga buscaba incitarlo con palabras como “¿Es posible don Francisco que un día como este nos haya de querer dejar?”, y también con forcejeos y alguna persecución a fin de detener al alcalde en su impulsiva partida, para lo cual apeló además al “favor de la Iglesia”⁶.

La tregua duró poco. Algunos testimonios cuentan que en los días inmediatamente posteriores a los festejos patronales se oyó al alcalde Méndez, encolerizado, amenazar: “no hay más virrey, no hay más cura ni obispo y que había de pegar fuego a las casas y capilla”. Luego del garrotazo, Méndez ordenó detener al grupo que había intervenido en “la golpiza” y que se encontraba en la capilla junto al cura. Al parecer, este se negó a acatar la orden debido al temor que sentía por el hecho de que la casa del alcalde se encontrara custodiada por gente armada. Tan armada como los comisionados por Méndez para detenerlo. Tan armada como el propio párroco con los “parapetos sagrados” para llevar a cabo la destitución del alcalde.

Los testimonios sobre este tramo de los acontecimientos abundan en detalles acerca de la actuación del cura Quiroga. En primer lugar, el párroco se resistió a la detención con el argumento de que estaban “en sagrado”. La declaración de Lorenzo Ramón Jaualeta, un importante estanciero y comerciante del lugar, muestra los procedimientos del cura para ganarse la voluntad de los comisionados y lograr que depusieran las armas:

[...] el cura les quitó la orden, les pidió que se apeasen a los comisionados y que entrasen a la capilla donde hizo dicho cura traer un frasco de cachaza y otro de vino y juntos bebieron y pitaron, que concluido les suplicó a todos dicho cura le acompañasen a llevar a su merced, puso al cuello del caballo una campanilla y él colocó pendiente de su cuello una bolsa de cordones [donde colocaron la eucaristía].

6 Se trata de una expresión con que la justicia pide ayuda y socorro para poner preso a alguien.

Todos los relatos coinciden en que Quiroga se dirigió luego a la casa del alcalde Méndez con el Santísimo Sacramento (dentro de la “bolsa de cordones”) y una cruz colgados del cuello. Ordenó poner una campanilla en el pescuezo del caballo. Esta campanilla era utilizada en un tipo de procesión que buscaba informar que se estaba portando el viático para asistir a enfermos o moribundos. La operación del cura pretendía mostrar y ocultar. Mostrar la presencia de Cristo e incitar a la veneración debida, y ocultar una maniobra cuyo fin era desarmar a sus oponentes. Uno de los testimonios cuenta que Quiroga había procedido de modo casi teatral frente a los hombres de Méndez exclamando: “Pues tire, tíreme vuestra merced aquí, señalando el pecho que llevaba la cruz y la bolsa”, y agregando: “con un enojo propio de un sujeto desatentado vertiendo cólera por los ojos”. Sin embargo, la mayoría de los testigos calificaron la maniobra como “un parapeto de maldades coordinadas por un sacerdote”, una “insignia” con la cual lograba que los auxiliares del alcalde rindiesen las armas frente al Santísimo y “para aterrar a los fieles que no hagan armas contra él”. El testigo Ubaldo Enríquez no usó demasiadas insinuaciones en su declaración y expresó que Quiroga era un cura borracho que continuamente usaba “las armas de la Iglesia, sacramento, campanilla y un cristo dorado para aterrar al vecindario, quitar y poner jueces con facultad real”.

Lo que sucedió luego, al llegar a la casa del alcalde Méndez, también se recubrió con un manto ritual. La destitución del alcalde se realizó frente al Santísimo colocado sobre una mesa y alumbrado con velas y luego de hacer una oración en común de rodillas. Marcos Molina presenció la llegada del cura con la campanilla y la “procesión ordenada como para viático” y, en su reconstrucción, dispuso los hechos uno tras otro como parte de una misma manipulación: “Al Señor, depositado en una mesa con luces, le hicieron adoración con el mismo ministro, nombró juez, fue a la pulpería”. La destitución del alcalde continuó con el cura tratando a Méndez de “hereje, ladrón, ebrio y parcial de Tupac Amaru”, para luego preguntar a los presentes si lo querían o no por juez. El alboroto siguió con el nombramiento del nuevo alcalde, Juan Pérez, pulpero y fiel estanquero, y con vino y aguardiente en la pulpería de Pérez, inmediata a la casa de Méndez.

Podemos conjeturar que los rituales que Quiroga dispuso para llevar a cabo la destitución del alcalde Méndez no buscaban solamente desarmar a sus contendientes y facilitar la concreción de sus objetivos. También pudieron convertirse en recursos puestos en juego en el controvertido proceso de institucionalización que se estaba abriendo, aunque apelando a objetos y prácticas conocidos por todos: la campanilla, el Santísimo Sacramento, la oración comunitaria. Solo así puede asegurarse el éxito del rito: cuando se realiza a través de formas reconocidas por el grupo.

Bourdieu ha analizado este aspecto de los ritos como actos de institución orientados a consagrar o legitimar y, de modo complementario, “a reconocer en tanto que legítimo, natural, un límite arbitrario [...] a efectuar solemnemente, de decir de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social” (“Los ritos” 114). El rito naturaliza y diferencia al mismo tiempo. Igualmente instituye, sancionando y santificando, un estado de cosas. Nada más efectivo para hacerlo que el mismo “Jesús Sacramentado”, un tipo de práctica que, como se verá más adelante, se inscribe en una larga tradición.

Por otra parte, el cura Quiroga, al destituir al alcalde Méndez, lo calificaba como “parcial de Tupac Amaru”, una imputación con profundas resonancias durante aquellos meses y mucho más aún en boca de un sacerdote que acababa de llegar del Alto Perú. El entorno se encontraba especialmente sensible a este tipo calificativos. En junio de 1781, apenas siete meses antes del alboroto, el obispo de Buenos Aires, Malvar, había enviado una pastoral a sus diocesanos donde se refería a los rebeldes andinos como “hombres traidores a Dios, a la Iglesia y al rey”, los cuales “no hubo maldad que no cometieran, delito que no hayan perpetrado, ni sacrilegio que dejasen de hacer”. Entre los sacrilegios más graves detallaba los siguientes:

[...] pusieron sus sacrílegas manos en los sacerdotes del Señor, degollaron a los ministros del santuario, arrastraron las adorables imágenes de los santos, profanaron los vasos sagrados, pisaron el venerable y sacrosanto cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo, hollaron con sus infames pies las hostias consagradas, e hicieron finalmente a los templos testigos de sus más abominables obscenidades y lascivias. (AGI, ABA 600)

Al mismo tiempo el prelado ordenaba las celebraciones de acción de gracias con motivo de la derrota de José Gabriel Tupac Amaru y concedía indulgencia plenaria a quienes se confesaran y comulgaran en esos días.

Cantemos en el primero una misa y *Te Deum*, dando gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Expóngase al mismo tiempo el sagrado cuerpo de Nuestro Salvador, en desagravio de los desacatos, irreverencias y maldades, que contra él, y en su misma presencia cometieron nuestros falsos hermanos. Téngase por otros tres días patente a este Señor Sacramentado, para que todo el pueblo le alabe, lo bendiga y engrandezca con súplicas, ruegos y ardientes suspiros. Concédase últimamente indulgencia plenaria a los que se confiesen y comulguen en estos tres días, pidiendo a Dios por la salud y vida de nuestra familia real, por la exaltación de la santa Iglesia, por la paz y concordia entre los príncipes cristianos, y por todas las necesidades de España. (AGI, ABA 600)

La apelación al Santísimo estaba a la orden del día: como destinatario de la furia rebelde y, su exposición o “patencia”, como remedio y desagravio frente a las profanaciones cometidas. A tono con el clima de su época y de la coyuntura, Quiroga reconoció dos órdenes de fenómenos y actuó conforme a los mismos: la potencia espiritual del Santísimo y la manera más adecuada de estigmatizar a sus competidores en el liderazgo comunal. En consecuencia, desde ese registro identificó en Méndez a un líder comunitario, y los instrumentos para neutralizarlo fueron los que se encontraban disponibles por entonces: uno de ellos era la acusación de “partidario” de quienes habían liderado los levantamientos en los Andes a inicios de la década de 1780. Pocos años después se confirmaría algo de su buena percepción; hacia fines de 1785 Francisco Méndez acaudilló una sedición que apenas llegó a insinuarse, y por ello fue duramente castigado hasta que encontró la muerte en prisión a través de un sospechoso suicidio (él mismo se clavó un cuchillo).

Este intento de sedición ha sido analizado por Julio Djenderedjian (“Economía”), quien ofrece algunas claves explicativas: Méndez había sido elegido protector por un grupo de indígenas para que los representara frente a las autoridades de Buenos Aires a fin de hacer frente a las presiones de los labradores hispanocriollos. En el proceso de creación de las villas del suroriente entrerriano los indígenas habían llevado las de perder y habían



sido desplazados hacia las áreas menos útiles del territorio. En ese contexto, la búsqueda y el nombramiento de un protector se encontraban entre las opciones posibles y legítimas que la monarquía barroca ofrecía para vehicular las quejas indígenas.

Como explica Djenderedjian en relación con este caso, coincidiendo con otros autores que han estudiado el tema en otras regiones (Stern), recursos como nombrar protectores para pedir el reconocimiento de derechos en cuanto súbditos de la corona eran legítimos y estaban dentro del repertorio de estrategias elaboradas por los indígenas en sus batallas cotidianas a fin de erosionar o perturbar las exigencias del orden colonial. También podía ser un recurso y quizás una tradición de arraigo local en el contexto de la guerra revolucionaria, y tal vez una anticipación de la aparición de otro “protector”, como lo fue Gervasio Artigas algunas décadas más tarde (Djenderedjian, “Economía”, cap. 4).

Para la destitución del alcalde, el cura Quiroga no podía apelar a antiguas competencias jurisdiccionales, ya que el clero en su conjunto se encontraba en retroceso en este terreno en los años de más fuerte regalismo. Estos procedimientos específicos, tal como quedó demostrado en la investigación judicial, no podían sustentarse en ningún fuero ni jurisdicción especial. Por lo mismo, se sirvió de otras posiciones, funciones y símbolos a los cuales sí tenía un acceso privilegiado. Como ha planteado Taylor en el más completo estudio sobre la Iglesia en Hispanoamérica, los curas y la religión ocupaban “intersecciones críticas” (*Entre* 66). La Iglesia y la religión católicas, al menos en términos de las enunciaciones, detentaban el monopolio de la producción y distribución de los bienes simbólicos de salvación, y los sacerdotes católicos, la exclusividad en el control del capital de autoridad religiosa y de gracia institucional y sacramental (Bourdieu, “Genèse”). En este episodio de Gualeguay el párroco se sirvió de tres elementos que monopolizaba en su condición de “ministro de lo sagrado”: el derecho de asilo, el Santísimo Sacramento y la campanilla.

El “asilo en sagrado” era una institución de clemencia administrada por los titulares de las iglesias que habían sido declaradas “inmunes” o “frías”. Se trataba de un derecho que tenían “ciertos delincuentes que se refugiaban en las iglesias para estar bajo el amparo de ellas, y hacerse acreedores

del beneficio de la inmunidad” (Donoso 84). En un principio gozaron de inmunidad todas las iglesias, monasterios, hospitales y camposantos, pero progresivamente tanto los lugares de asilo como el tipo de delincuentes que podían acogerse a este derecho fueron limitándose.

Las medidas de “minoración de asilos” se inscribieron en el contexto de una preocupación acerca de la definición de los que se consideraban lugares de culto, debido a los amplísimos marcos de interpretación de este asunto, y luego en el de la definición sobre cuáles de ellos gozarían de inmunidad. Fue el papa Clemente XIV quien en 1772 les encargó a los obispos de España e Indias que señalaran en cada ciudad una o dos iglesias como lugares de asilo (*Breve* f. 6 r.). Estas iglesias “frías” no podían ser violadas por la autoridad civil, y quienes se refugiaron en ellas no podían ser sacados de allí, con excepción de los casos permitidos por el derecho, y en tales ocasiones, respetando las normas que detallaban el modo de llevarlo a cabo.

En el caso del alboroto de Gualeguay de 1781 el asilo en sagrado fue el primer recurso del que se valió el reciente párroco para paralizar a sus adversarios locales. Claro que esta apelación al “sagrado” fue tan efectiva como inconsistente desde el punto de vista de la legalidad, si tenemos en cuenta que la iglesia del lugar no se encontraba entre las señaladas como inmunes o frías. Quiroga apelaba a un tipo de conocimiento de estos derechos que, aunque algo laxo en su interpretación, se encontraba muy arraigado en las feligresías a estas alturas del proceso de evangelización.

La campanilla fue el segundo medio puesto en juego en la destitución del alcalde Méndez. Ella anunciaba el paso del Santísimo y buscaba “excitar la atención de los fieles, su alegría y devoción, expresar su profesión de fe católica en la verdadera y real presencia de Jesucristo” (Solans y Vendrell 115). El lenguaje de las campanas acompañó los rituales del poder durante el antiguo régimen y la información que portaba se relacionaba tanto con las misas, las vísperas, las novenas y las procesiones como con los ritos de pasaje, tanto con el bautismo como con los funerales. Las campanadas emitían claros mensajes rituales, pero no solo informaban sino que buscaban reforzar el impacto persuasivo de la ceremonia y, sobre todo, marcar los instantes más agudos de la misma (Valenzuela 173-178). Los

testimonios sobre el alboroto de Gualeguay muestran el conocimiento que tenía esta feligresía de tales mensajes, y abundan en precisiones acerca de las características y lecturas de la “campanilla como para viático”. En el caso que analizamos la campanilla abría paso al Santísimo, señalaba la presencia de Cristo y buscaba imponer la veneración hacia él. Quienes se encontraban a su paso debían santiguarse, descubrirse la cabeza y aperarse. Al mismo tiempo preparaba la rendición definitiva de las armas y la destitución.

Por último, y asociado a lo anterior, el Santísimo Sacramento era un referente central del catolicismo de la época; se trataba del “sacramento más augusto en el que se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo Nuestro Señor” (*Código* 411). Según los cánones, era la propia divinidad representada en la hostia consagrada dentro de la custodia la que se mostraba, se exponía o era adorada. Además, se encontraba ligado a la corona en cuanto bastión político de la Contrarreforma, por lo que constituía un “actor celestial” que la monarquía había privilegiado en todas las celebraciones públicas (Valenzuela). En la difusión de la devoción al Santísimo Sacramento tuvieron un importante papel las cofradías religiosas de esta advocación, las cuales celebraban con especial profusión la festividad del Corpus, “resaltando los valores renovadores de la eucaristía y proyectándolos socialmente a través de una procesión pública” (Mantecón 141).

El Santísimo no se encontraba solo entre los dispositivos milagrosos. El escapulario, por ejemplo, operaba como una especie de amuleto protector que prevenía contra la muerte o aseguraba que nadie que muriese utilizándolo sufriría penas eternas. Si se buscaba incrementar la devoción a la Virgen del Carmen, como sucedió en las misiones desarrolladas por Galicia y León, se mostraban pruebas de las virtudes del escapulario, como que la iconografía principal de la Virgen la enseña portándolo, en función de los prodigios que realizó por su intermediación. Con su imposición, dice Pegerto Saavedra, se realizaron “treinta y cinco milagros entre los que se contaron la curación repentina de personas y animales, el salvamento de naufragos y hasta dos resurrecciones en la provincia de Ourense” (311). En los ritos mortuorios, tanto el escapulario como el rosario se colocaban en un lugar visible del cuerpo del difunto para que pudiera ser reconoci-

do en los primeros tramos de su tránsito por el purgatorio. Otros santos producían efectos prodigiosos específicos: san Sebastián era un “escudo contra la peste” y san Lázaro era el patrono colectivo en Santiago de Chile contra las epidemias de viruela y tabardillo. Los efectos milagrosos de las cruces, por su parte, han sido profusamente señalados en distintos contextos históricos y han forjado devociones muy importantes.

En todas estas devociones y prácticas los fieles buscaban el contacto directo con lo divino. La devoción eucarística, que expresa la creencia en la presencia real de Dios en la eucaristía, se encontraba centrada más en la visión persistente de que la hostia consagrada producía efectos salvíficos que en su recepción a través de la comunión. Según André Vauchez, desde el siglo XII los feligreses asistían a la misa “como un espectáculo esperando que Dios descendiese sobre el altar”. Así, los fieles, “deseosos de contemplar lo que se les ocultaba en el sacramento, presionaron a los clérigos para que les mostrasen la hostia en el preciso instante en que se realizaba el misterio divino”. En esta “presión” de los feligreses se encuentra el origen del rito de elevación, que luego debió ser reglamentado en razón de los frecuentes abusos, como por ejemplo que los sacerdotes se vieran obligados a mostrar varias veces la hostia consagrada o, también, prolongar desmesuradamente el momento de la consagración (123).

En la práctica ordinaria, solo estaba previsto que el Santísimo saliera de los templos en dos ocasiones: para dar el viático a los enfermos, sobre todo cuando existía peligro de muerte y en el marco del “ejercicio santo de ayudar a bien morir”, y durante el Corpus Christi, la celebración central en el calendario religioso, destinada a honrar a Dios sacramentado en la eucaristía. El Corpus Christi es una festividad que fue establecida en 1264 por el papa Urbano IV y fijada en el calendario el jueves siguiente al Domingo de la Santísima Trinidad. Luego se le asignó una octava, más adelante se organizó para ese día una procesión solemne y se la declaró fiesta de precepto.

Para las fiestas de Corpus de Buenos Aires se hacía el novenario en su octava y se levantaban dos altares en el recorrido de la procesión, que se adornaban con ramas, flores y colgaduras de telas vistosas. La fiesta se anunciaba con repique de campanas y disparos de cañón. Durante la mañana se daban tres misas y se realizaba la procesión en presencia de todas

las corporaciones. Esta se ponía en marcha con una descarga de fusilería y era encabezada por fuerzas militares al son de tambores y trompetas. Los elementos de la eucaristía se disponían en un altar con velones encendidos y enseñas diversas y eran flanqueados por soldados a caballo. Luego de la misa mayor y durante todo el día, los pasteles, empanadas, corridas de toros, música, danzas y fuegos artificiales completaban las actividades, que se repetían en los días de la octava (Arrieta; Barral, *De sotanas*; Garavaglia, “Del Corpus”).

A los efectos normales u ordinarios de la eucaristía en la práctica devocional diaria o en las fiestas, en orden a la obtención de la gracia, se pueden sumar hechos excepcionales denominados milagros eucarísticos, es decir, aquellos acontecimientos que se tienen por sobrenaturales debido a la intervención del Santísimo Sacramento en ellos, que se registran de a centenares y pueden estar asociados a sanaciones, incendios, maremotos o naufragios, entre muchas otras circunstancias. La historia de Clara de Asís es uno de los casos más conocidos de milagro eucarístico. En el siglo XIII y en el contexto de la guerra que mantenía Federico II con el papa, las tropas “sarracenas” asediaban el convento de San Damián, donde vivía Clara. En esa ocasión ella tomó el Santísimo Sacramento pidiendo el amparo del cielo, y todas las hermanas fueron protegidas. Algunas versiones del milagro relatan que “de esta custodia salieron rayos de luz cegadores que vencieron a los atacantes” (Sosa).

Las lecturas, los usos y los sentidos atribuidos al Santísimo fueron múltiples a lo largo de la historia. Este potente símbolo operaba como un recurso para rebelarse, para desagrar una rebelión, para defenderse, para reparar o para destituir a alguien. El cura Quiroga, cuando tomó el Santísimo “como para viático”, le puso la campanilla al caballo y exigió a sus adversarios “que rindiesen las armas al Sacramento” para concretar luego la destitución del alcalde Méndez, pudo haberse inspirado en ejemplos no muy lejanos. Distintos levantamientos en el altiplano andino atestiguan la apelación al Señor Sacramentado por parte de los rebeldes o de los “sumisos”. No es un detalle menor que el propio Tupac Amaru II, en el ataque a Sangará, antes de incendiar la iglesia, hubiera extraído de ella el Santísimo Sacramento (Szeminski).

Por su parte, Tupac Katari, durante la rebelión en La Paz en 1781, “tomó la custodia, la arrancó de su base y se la colgó en el pecho” (Garavaglia, *Construir* 28). En la interpretación de Garavaglia, el Santísimo Sacramento, puesto en el pecho de este líder, se había convertido en el mismo Sol-Inti, como una forma de reapropiación simbólica típica del universo indígena colonial⁷. Fuera este el sentido o el otorgado por el catolicismo, los curas, más que nadie y a partir de la experiencia acumulada en el ministerio parroquial, sabían de su impacto. No muy lejos de la ciudad de La Paz, en Pacajes, unos años antes y en el contexto de una serie de levantamientos anticoloniales que se registraron en la zona, el cura, según explica Sinclair Thomson,

claramente consciente de las circunstancias extremas, recurrió a los medios más fuertes a su disposición para disuadir a los comuneros de su empresa [...]. Exponiendo la eucaristía misma (“nuestro amo el Señor Sacramentado”), los enfrentó con el aspecto más sagrado y misterioso del ritual y poder espiritual católico. (36)

Y parece haber funcionado. Cuando el cura presentó la eucaristía en la puerta de la iglesia, los campesinos rebeldes se retiraron para reunirse en asamblea y algunos besaron la custodia. Probablemente, en su polisemia residía la gran efectividad que tuvo tanto en los levantamientos del Alto Perú como en la destitución del alcalde de Gualeguay.

Los ejemplos del recurso al Santísimo en situaciones de alta conflictividad abundan. Un siglo antes, en un motín en Granada y en el contexto de los levantamientos de la década de 1640 (Nápoles, Países Bajos, Corpus de Sang en Cataluña), una masa de cuatrocientos hombres armados recorría la ciudad al grito de “¡Viva el rey y muera el mal gobierno!”. Allí también, nada menos que el arzobispo y los prebendados sacaban al Santísimo de

7 La investigación de Tristan Platt sobre la fiesta de Corpus en la parroquia de la doctrina valluna de Macha (San Marcos de Miraflores) considera precisamente su relación con el sol, la hostia y la Cofradía del Sacramento para explicar la manera en que la iglesia capital se convierte en un centro de santidad solar: “santidad que se irradia hacia los anexos exteriores por medio de las regulares visitas (*myu*) del sacerdote y la custodia.”

la catedral. En los días de la agitación se fueron sumando más recursos: letanías cantadas por los religiosos, procesiones y cruces empuñadas junto a la espada (Caro 458).

Pero la práctica de valerse del Santísimo como “parapeto sagrado” tiene antecedentes mucho más antiguos. Los obispos, en los primeros siglos, se enviaban la eucaristía unos a otros en señal de unión y fraternidad, y para significar que se admitían unos a otros en la comunión eclesial. Debido a que estos recorridos la podían exponer a irreverencias, abusos o profanaciones, el Concilio de Laodicea substituyó en el siglo IV la eucaristía por las *eulogias* o panes benditos que expresaban el mismo simbolismo. Los papas, obispos, sacerdotes y seglares también acostumbraban llevar consigo en los viajes la sagrada eucaristía como medio preventivo “contra los peligros del alma y del cuerpo” (Azcarate)⁸.

— A modo de cierre

La fundación de las villas del sur entrerriano en las últimas décadas del siglo XVIII ha sido caracterizada como un “experimento de control político” que se topó con “una fastidiosa insistencia local por transgredir determinadas reglas o normas de conducta que, al menos en el mundo social más asentado de las grandes ciudades del litoral, parecían estar más allá de las discusiones” (Djenderedjian, “Economía”; Djenderedjian, “¿Un aire?”).

Los desafíos a las autoridades centrales podían provenir de pobladores locales sin acceso a los cargos del gobierno local y también de los cabildantes, los comandantes militares y los párrocos. El cura Quiroga no tardó en sumarse a la lucha política local y para ello se alineó rápidamente a una de las facciones locales que lideró durante unos meses. En aquellos

8 Agradezco esta información al teólogo Ernesto Leguiza.

días de intensa conflictividad se valió de las “armas de la Iglesia” y de una en particular de gran potencia simbólica: el Santísimo Sacramento.

La elección no era accidental. El Santísimo Sacramento de la eucaristía, como hemos visto, ocupaba el lugar central en las más importantes celebraciones públicas. La fiesta de Corpus Christi se organizaba para celebrar la unificación del cuerpo de Cristo y el cuerpo político, y su punto focal era la procesión de los grupos corporativos del pueblo en compañía del Santísimo Sacramento. Se trataba de una celebración de la misma Iglesia en cuanto “cuerpo místico de Cristo”. El lenguaje y las imágenes del cuerpo intervenían para significar la relación compleja entre Cristo y su Iglesia, que reunida en la fiesta del Corpus buscaba dar un mensaje de cohesión social y organicidad a toda una cultura (Schmitt 352)⁹.

Si en el caso de las celebraciones públicas el mensaje político era la unidad y la jerarquía a través de Cristo y el rey de España, las “prácticas religiosas populares” o los “movimientos populares con apuntalamientos religiosos” emitían otros mensajes políticos (Taylor, “La Iglesia”). Taylor ha señalado el caso del culto a la Virgen María de la Inmaculada Concepción en México como un ejemplo de los problemas y de las posibilidades que enfrenta una historia social de las creencias y mentalidades de subordinación y liberación (*Entre* 76). En especial, su significado como madre e intercesora conllevaba mensajes paradójicos para la vida política colonial: podía inspirar movimientos mesiánicos y revolucionarios y también convertirse en un modelo de aceptación y conformismo. Este simbolismo católico era una usina productora de mensajes, y las creencias religiosas portaban significados políticos. La multiplicidad de voces que contenía permitía la coexistencia de mensajes de subordinación, reconciliación, legitimación y consentimiento, pero también de rebelión y desobediencia. En el experimento de control

9 Los congresos eucarísticos, por su parte, concretaron en momentos y lugares específicos esta idea: una asamblea que tiene la intención de formar un solo cuerpo, el Cuerpo Místico de Cristo. Es una asamblea en la cual se reúne el pueblo cristiano con Cristo presente bajo las especies del pan y del vino, con un gran número de obispos, con el papa o con su representante.

social y de construcción de un orden institucional local del sur entrerriano intervinieron recursos materiales e institucionales, y también rituales. El alboroto de Gualeguay contó con algunos de ellos, como el Santísimo Sacramento, leídos e interpretados en sus significados complejos y contingentes.

Por último, el tipo de análisis que hemos privilegiado aquí pone de relieve la acción de los pobladores de Gualeguay, la de sus autoridades locales y sus disputas. También mira de modo especial la dinámica y la diversidad de los recursos puestos en movimiento en el proceso de institucionalización. El trabajo trata, de este modo, de considerar las iniciativas y las respuestas organizadas desde “abajo” y desde la periferia en el contexto de este “experimento”, que, como hemos visto, tuvo muchas dificultades para implantarse sin resistencias o negociaciones. Esta perspectiva no desconoce, sin embargo, la intervención de las autoridades políticas centrales civiles y eclesiásticas, y el impacto que en el ámbito local se verifica como consecuencia de los cambios que se propician desde contextos políticos más amplios. Tanto el virrey como el obispo intervinieron de distintas maneras en estos conflictos desde el comienzo: el obispo, autorizando la creación de parroquias, y el virrey, propiciando el proceso fundacional de las villas. También incidieron en su desarrollo. Sin ir más lejos, el obispo ordenó la investigación de las acciones del párroco durante el alboroto, y finalmente este fue separado de su cargo. Pero en otro tipo de asuntos debió avenirse a lo que los feligreses de Gualeguay habían decidido. Así, por ejemplo, la parroquia tuvo como patrón a san Antonio (por elección de los vecinos) y no a san Sebastián: una suerte de autohomenaje que el prelado Malvar había intentado al crear la parroquia en 1779.

Otras figuras, cuyas carreras parecían tener mejores pronósticos que la del cura Quiroga, se vieron al menos interrumpidas a consecuencia de estos cambios en la “alta política”, como en el caso de Tomás de Rocamora. La salida de Vértiz en 1784 provocó la inestabilidad del comandante militar y del proyecto fundacional en general. Pese a ello, lo perdurable de las fundaciones entrerrianas fue la reunión de la población dispersa y algunos elementos institucionales como los cabildos y los

comandantes generales¹⁰. Por su parte Quiroga escribía innumerables cartas y memoriales para que se lo dejara volver a España. A comienzos de 1813 lo encontramos informándole desde Salta al virrey Abascal sobre la situación desastrosa de la ciudad, a la que denominaba “infame Sodoma” (“Cartas”). Quiroga había vuelto al Alto Perú, a una parroquia cercana a Potosí, pero no pudo embarcarse para España. Tomó partido por los realistas y el clima de entusiasmo posterior a la victoria del ejército auxiliar del Perú (al mando de Belgrano), en la Batalla de Tucumán, le resultó poco alentador. Por su parte, los habitantes de las villas entrerrianas vivían otra experiencia a esas alturas: los intentos de seducción de los ejércitos de Buenos Aires, Montevideo y, luego, los artiguistas. Tanto en ese momento como desde mediados del siglo XVIII, los sucesivos proyectos de construcción de un orden político colisionaron con la resistencia local y con la persistencia de formas de ejercicio del poder preexistentes, con las cuales se debió negociar la obediencia.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. ARCHIVOS Y MANUSCRITOS

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI).

Audiencia de Buenos Aires (ABA) 600.

Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina (AGN).

10 Luego de su intervención en las fundaciones, Rocamora reapareció casi 20 años después como comandante de Belén, un poblado ubicado 200 kilómetros al norte por el río Uruguay, y más tarde, en 1807, como gobernador de las misiones del Paraguay.

“Cartas u oficios a Abascal de Fernando Quiroga y Taboada explicando la situación desastrosa de Salta” (Salta, 1813). Manuscrito. *Documentación del virrey Abascal. Diversos*, 3, A. 1813, R. 1, N. 1, D. 3. AGI.

B. IMPRESOS

Breve de Sv Santidad sobre la redvccion de asilos en todos los dominios de España y de las Indias cometida a los ordinarios eclesiasticos expedido a instancia de SM. Madrid: Imp. de Pedro Marín, 1773. Impreso.

Código de derecho canónico. Madrid: BAC, 1983.

Real Academia Española (RAE). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española.* T. 1. Madrid: Joaquín de Ibarra, 1770. Impreso.

Solans, Joaquín y José Vendrell. *Manual litúrgico.* 13.^a ed. Barcelona: Eugenio Subinará; Pontificia, 1953. Impreso.

Fuentes secundarias

Areces, Nidia y Teresa Suárez. *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la Colonia a mediados del XIX. Cuadernos de cátedra.* Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2004. Impreso.

Arrieta, Rafael. *Centuria porteña.* Buenos Aires: Espasa Calpe, 1944. Impreso.

Azcárate, Andrés. *La flor de la liturgia.* Buenos Aires: Litúrgica Argentina, 1932. Impreso.

Barral, María Elena. “El calendario festivo en Buenos Aires rural en las primeras décadas del siglo XIX”. *Cuadernos de Trabajo del Centro de Investigaciones Históricas* 14 (2009): 2-68. Impreso.

---. *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial.* Buenos Aires: Prometeo, 2007. Impreso.

Barriera, Darío. *Nueva historia de Santa Fe.* T. 2 y 3. Rosario: La Capital; Protohistoria, 2006. Impreso.

Bourdieu, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux”. *Revue Française de Sociologie* 12 (1971): 295-334. Impreso.

---. “Los ritos como actos de institución”. *Honor y gracia.* Eds. Julian Pitt-Rivers y J. G. Peristiany. Madrid: Alianza, 1993. 111-123. Impreso.

Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina.* T. 6. Buenos Aires: Don Bosco, 1970. Impreso.



- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978. Impreso.
- Christian, William A. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea, 1991. Impreso.
- Djenderedjian, Julio. "Construcción del poder y autoridades locales en medio de un experimento de control político: Entre Ríos a fines de la época colonial". *Cuadernos del Sur* 32 (2003): 171-194. Impreso.
- . "Economía y sociedad en la arcadia criolla. Formación y desarrollo de una sociedad de frontera en Entre Ríos, 1750-1820". Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, 2003. Impresión.
- . "Fuentes pobres, métodos complejos. Producción agroganadera y sociedad en un área fronteriza del Río de la Plata tardocolonial: un análisis estadístico". *Anuario de Estudios Americanos* 59.2 (2002): 463-489. Impreso.
- . "¿Un aire de familia? Producción ganadera y sociedad en perspectiva comparada: las fronteras rioplatenses a inicios del siglo XIX". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 41 (2004): 247-273. Impreso.
- Donoso, Justo. *Instituciones de derecho canónico*. París, 1869. Impreso.
- Garavaglia, Juan Carlos. *Construir el Estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. Impreso.
- . "Del Corpus a los Toros: fiesta, ritual y sociedad en el Río de la Plata colonial". *Anuario del IEHS* 16 (2001): 391-419. Impreso.
- Hünefeldt, Christine. "Comunidad, curas y caciques hacia fines del periodo colonial: ovejas y pastores indomados en el Perú". *Hisla* 2 (1983): 3-31. Impreso.
- Mantecón Movellán, Tomás. *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*. Santander: Universidad de Cantabria, 1990. Impreso.
- Pérez Colman, César. *Historia de Entre Ríos, época colonial (1520-1810)*. Paraná: Imprenta de la Provincia, 1936-1937. Impreso.
- Platt, Tristan. "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th Centuries)". *Journal de la Société des Américanistes* 73 (1987): 139-191. Impreso.
- Robins, Nicholas. *Comunidad, curas y conflicto. Las relaciones entre la curia y los indios en el Alto Perú, 1750-1780*. La Paz: Plural, 2009. Impreso.
- Saavedra, Pegerto. *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica, 1994. Impreso.

- Schmit, Roberto. *Ruina y resurrección en tiempos de guerra: sociedad, economía y poder en el oriente entrerriano posrevolucionario, 1810-1852*. Buenos Aires: Prometeo, 2004. Impreso.
- Schmitt, Jean-Claude. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. París: Gallimard, 2001. Impreso.
- Segura, Juan José Antonio. *Historia eclesiástica de Entre Ríos*. Nogoyá: Imprenta Nogoyá SRL, 1961. Impreso.
- Silva Prada, Natalia. "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua". *Historia Mexicana* 54.1 (2003): 5-63. Impreso.
- Sosa Chávez, Baltasar. "Los milagros eucarísticos". *Catholic.net*. Red Informática de la Iglesia en América Latina (México D. F.), 2012. Web. 9 de septiembre de 2012.
- Stern, Steve. *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza, 1986. Impreso.
- Suárez, Teresa. "Poblaciones, vecinos y fronteras rioplatenses: Santa Fe a fines del siglo XVIII". *Anuario de Estudios Americanos* 60.2 (2003): 521-555. Impreso.
- Szeminski, Jan. *La utopía tupamarista*. Lima: PUCP, 1983. Impreso.
- Tarragó, Griselda. "Los Diez de Andino: un linaje colonial santafesino". *Cuadernos de Historia Regional* 16 (1993): 43-86. Impreso.
- . "Fundar el linaje, asegurar la descendencia, construir la casa: la historia de una familia en Indias: los Diez de Andino entre Asunción del Paraguay y Santa Fe de la Vera Cruz (1660-1822)". *Casa, familia y sociedad: (País Vasco, España y América, siglos XV-XIX)*. Ed. José María Imicoz Beunza. San Sebastián: Universidad del País Vasco, 2004. 239-270. Impreso.
- Taylor, William. *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*. México D. F.: Porrúa; Universidad Autónoma Metropolitana, 2003. Impreso.
- . "La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto". *La época colonial*. T. 1 de *Historia de América Latina*. Ed. Brian Connaughton. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana, 2000. 177-226. Impreso.
- . *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Zamora, México: El Colegio de México; El Colegio de Michoacán; Secretaría de Gobernación, 1999. Impreso.

Thomson, Sinclair. "Cuando solo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (1740-1781)". *Argumentos* 50 (2006): 15-47. Impreso.

Valenzuela Márquez, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en el Chile colonial (1609-1709)*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam); Lom, 2001. Impreso.

Vauchez, André. *La espiritualidad del Occidente medieval*. París: Catedra, 1985. Impreso.

Fecha de recepción: 22 de enero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.