

Arte y cofradías

Los signos de la unión

Volúmen 1

Autor:

González, Ricardo

Tutor:

Sustersic, Bozidar Darko

2005

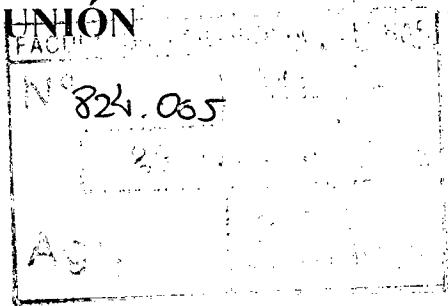
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

Posgrado

tesis 12-4-8-1

ARTE Y COFRADÍAS

LOS SIGNOS DE LA UNIÓN



RICARDO GONZÁLEZ

Tesis doctoral . Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

2005

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

TESIS. 12-4-8-1

INTRODUCCIÓN

Enfoque, antecedentes, objetivos

El presente trabajo tiene dos objetivos centrales. El primero es proporcionar nuevos datos sistemáticamente ordenados del accionar de la cofradías de Buenos Aires. El segundo, más ambicioso, es establecer un modelo de análisis capaz de comprender las cofradías como una forma compleja basada en la interacción de diferentes esferas en la que valores, liturgia, formas organizativas, actividades y repertorios artísticos se entrelazan potenciándose mutuamente.

Es un lugar común de la investigación científica limitar los alcances de los fenómenos estudiados a un campo más o menos estrecho, lo que pone al autor a salvo de las críticas a la generalización, pero muchas veces esconde el alcance de los estudios. Dicho en otras palabras: las pequeñas afirmaciones no pueden ocultar las grandes. Es cierto que la relación entre las leyes generales de un tema y los estudios puntuales pueden no coincidir totalmente e incluso éstos pueden contradecir en algún grado los presupuestos más amplios, sin embargo creo que es de fundamental importancia en los estudios culturales y más allá de lo circunscrita que la materia esté, contar con el panorama amplio del que provienen los temas que hacen a una determinada tradición, el que no puede ser dejado de lado sin riesgo de perder elementos fundamentales de la explicación. La larga vida de las formulaciones de base en los procesos culturales garantiza su presencia más allá de su propio contexto de origen y en la medida en que el sistema de valores que representan tiene vigencia, siguen siendo un elemento vivo, bien que a menudo superpuestas y sintetizadas con las nuevas tendencias. Esta simbiosis es particularmente rica en los estudios sobre arte, donde las formas mismas y los materiales con que se las configura, pertenecen a vocabularios bien determinados, poniendo de manifiesto fácticamente los procesos de superposición cultural.

A lo largo del presente trabajo hablaremos así de las influencias de Bizancio, de la tradición salomónica y de la retórica aristotélica al igual que de las actividades caritativas de los comerciantes porteños que integraban las cofradías de fines del siglo XVIII, seguros de que, en muchos aspectos, ciertos hilos invisibles vinculan estos fenómenos diversos. Nuestra perspectiva se sitúa así en un enfoque amplio de los problemas de las significaciones, y creemos que no puede ser de otra manera. Si la trasposición de análisis propios de un contexto a otro, acarrea problemas metodológicos de validez, la pérdida de la percepción de influencias de largo aliento a través de la historia, nos crearía un problema epistemológico más grave: si se postula, como hacemos, la correlación estructural entre sistemas de valores, ideas y experiencias, por un lado, y formas artísticas, por el otro, es necesario que, *tanto los cambios como las supervivencias* en uno de los términos se reflejen en el otro. Esto implica que si ciertos valores e ideas básicas cristianas mantuvieron su vigencia más allá de su momento de origen, esa vigencia debe *marcar* de algún modo la producción artística ligada al contexto cristiano. Esto no significa en modo alguno considerar el conjunto del arte cristiano como una masa indiferenciada, sino tener en cuenta, en cada momento, no sólo los elementos que responden a la actualización contemporánea de las formas, sino también aquellos factores de *arrastre* que aportados por la tradición siguen actuando. El resultado final se presentará así no sólo como un conjunto de innovaciones respecto al momento inmediatamente anterior, sino como una conjunción de esas innovaciones con el resto de los aspectos significantes. De ese modo tanto los

383286

cambios como las significaciones tradicionales vigentes hallarán un sitio en la composición de la obra y en sus niveles de análisis. Un buen ejemplo de este continuismo diacrónico son los retablos, eje ordenador del sistema artístico colonial, como intentaremos demostrar. En ellos el viejo signo del "oro", heredado de la tradición bizantina y aun salomónica, interactúa con el discurso ornamental, con una estructuración ligada a los principios de composición modernos, con esculturas de bulto que reflejaban tanto los lenguajes tradicionales en su ornato, como el realismo barroco en su voluntad mimética y con pinturas lanzadas a la búsqueda de nuevas concepciones de representación. Lo interesante, es que todos estos elementos co-significan y creemos firmemente que quien analice los retablos barrocos sólo en función de los aspectos "barrocos", omite una parte sustancial de su sentido.

En lo dicho se halla, en primer término la razón de que el primer capítulo de nuestro trabajo se dedique al concepto mismo de cofradía, tomado en sus orígenes y extendiéndolo a todos los aspectos que consideramos significativos para nuestro estudio, esto es, no sólo los artísticos, sino también los textuales, sociales y religiosos. Naturalmente podríamos haber estudiado los retablos del siglo XVIII sin referencia a su origen, pero hubiéramos perdido de vista inevitablemente la relación entre los retablos y las estrategias de comunicación de la doctrina y la historia cristianas, así como su relación con la ejercitación, la práctica y la contemplación y su función en la *anagoge*, que sólo se hace explícita en el marco dado por el resto de las series comunicacionales contemporáneas a su aparición, y particularmente en la predicación. Es justamente la imbricación de concepciones, prácticas y elementos tradicionales con las nuevas condiciones sociales, culturales e históricas bajomedievales lo que da lugar a un *nuevo sistema de culto* en el que cofradías -ellas mismas ligadas a tradiciones pretéritas- los ámbitos, las imágenes y las palabras se reordenan y articulan en un sistema que si no era nuevo, adquiere una fuerza expansiva y una potencia comunicativa desconocida hasta entonces. Creemos que estos elementos deben ser vistos y estudiados *como un conjunto*, por una razón sencilla: que lo eran.

Nuestro enfoque propone llevar a cabo un análisis de la interrelación entre los aspectos doctrinales, sociales, prácticos y artísticos. Esto implica la elaboración de un marco teórico capaz de vincular estructuralmente estas variables y pensamos que esta articulación sólo se hace claramente visible en su momento de gestación, donde, por el mismo carácter novedoso que reviste y por la exigencia de *elaboración simultánea* que esa novedad exigía, los términos, intenciones y procedimientos aparecen *explicitados* de un modo que no ocurrirá más adelante en la historia. Dicho en otras palabras: si bien el vínculo entre imágenes, retablos, ámbitos y prácticas subsistirá aun modificándose en los siglos siguientes, su interrelación no será tan evidente ni estará descripta tan minuciosamente. La afinidad entre los principios de la retórica cristiana y los retablos barrocos no deja de existir, como esperamos mostrar, pero su reflejo es más lejano y está más condicionado por el desarrollo de la especificidad de cada discurso, a tal punto que sólo puede comprenderse cabalmente en el *proceso*, i.e., como culminación de la articulación histórica entre relatos e imágenes, reformulada a partir de comienzos del siglo XIII. Por eso nuestro punto de partida no es sólo una referencia histórica, sino también, y de un modo más importante, una referencia metodológica. Lo que pretendemos poner de manifiesto con la introducción en el universo conceptual del que surgen cofradías y retablos, es la afinidad de los discursos que comprenden, es decir la existencia de *proposiciones comunes* formuladas a través de medios diversos. En palabras de Carlos Pereda: *las percepciones, los deseos y los afectos comparten con las creencias, un correlato proposicional (lo percibido en la percepción, lo deseado en el deseo, lo sentido en el afecto, lo creído en la creencia)*¹. El desarrollo de un marco de este tipo no puede prescindir de su *situación de origen*, en donde se halla su razón de ser.

En el terreno específico del estudio de las cofradías, que se aborda de un modo presentativo y general en el primer capítulo, falta aún mucho por hacer. Iniciados de modo más o menos

¹ Pereda, 100.

12-4-8-1

sistemático hace un cuarto de siglo, a partir del estudio señero de Gerard Meersseman *Ordo fraternitatis* (1977), las investigaciones realizadas desde entonces son de carácter muy diverso y sobre todo, los estudiosos se han encontrado frente a una enorme cantidad de material documental en bruto, referido a diferentes regiones, épocas y tipos de cofradías, abordable desde múltiples puntos de vista divergentes. En algunos países, como Italia y España, el estudio de la actividad de las hermandades cuenta con una buena cantidad de artículos, tesis y publicaciones realizados. Particularmente las cofradías florentinas, en el caso italiano, han concentrado gran parte de las investigaciones, sin duda movidas por el interés que el caso florentino despierta en historiadores e historiadores del arte y la cultura por su significación en el proceso del arte occidental moderno y por las características sociales y culturales que determinaron ese proceso, pero también hay abundantes estudios de hermandades romanas y provinciales, muchas de estas a cargo de historiadores locales.

El principal problema que a mi modo de ver presenta el estudio de las cofradías es la fragmentación ocasionada por la parcialidad de los estudios. Contamos con buenas descripciones de casos particulares, numerosos ejemplos de la actividad de las cofradías como comitentes artísticos, descripciones de su composición social y de sus fines y recursos, generalmente planteados en los estatutos que las reglan, pero en cierta medida estamos todavía en el estadio de la ficha particular y faltan, porque no pueden hacerse sin completar la etapa previa, estudios comprensivos y el desarrollo de procedimientos analíticos de alcance general. Para decirlo en palabras de Nicholas Eckstein "institutional histories and isolated case-studies abound, and certain aspects of confraternal experience have received a great deal of attention, but the general picture remains sketchy"². Fundamental en el avance y la articulación de los estudios fue sin duda la creación, en la Universidad de Toronto en 1989, de la Society for Confraternities Studies, cuya publicación semestral, *Confraternitas*, constituye un órgano de puesta al día indispensable para los estudiosos, así como un medio de intercambio complementado por la participación de la Sociedad en las reuniones organizados por la Sixteenth Century Studies Conference, la Renaissance Society of America y otras instituciones académicas y la publicación de algunos volúmenes sobre temas determinados, que citaremos en el desarrollo del trabajo. A partir de la década del 90 y en relación con la institución mencionada se han publicado, fundamentalmente en el mundo angloparlante e italiano, algunas colecciones de artículos sobre temas de carácter amplio que apuntan a situar la problemática de las cofradías en un marco histórico más general. *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain* (1999), editado por John Patrick Donnelly y Michael Maher, presenta un muestreo variado de problemáticas relativas a diversas cofradías durante el período contrarreformista, que en conjunto brindan un panorama de la nueva situación de control sobre el accionar de las hermandades impulsada por la Iglesia a través de la estructura episcopal y parroquial, proceso que por otra parte se venía desarrollando en cierta manera independientemente de las determinaciones tridentinas y que tenía manifestación legal en la exigencia de aprobación eclesiástica como condición necesaria para el reconocimiento de la existencia oficial de las hermandades. La relación entre arte y cofradías ha sido también tratada en varios libros en los últimos años. Entre ellos la colección editada por Konrad Eisenblicher, *Crossing the Boundaries: Christian Piety and the Arts in Italian Medieval and Renaissance Confraternities* (1991), pero también *Confraternities and the Visual Arts in Renaissance Italy and Ritual, Spectacle, Image* (2000), edición a cargo de Barbara Wisch y Diane Cole Ahl, que desarrolla aspectos significativos del entorno de algunas obras pertenecientes a hermandades, tanto desde la perspectiva del análisis formal e iconográfico de las obras en relación con su significación identitaria y social, como desde la problemática de la comitencia o los alcances políticos de los encargos que las cofradías llevaban adelante. Las relaciones entre cofradías y sociedad en Italia, han sido también tratadas en la recopilación editada por Nicholas Terpstra bajo el título de *The Politics of Ritual Kinship. Confraternities and Social Order in Early Modern Italy* (2000) en el que desde diferentes puntos de

² Eckstein, 1999, 6-7.

vista y a través de diversos casos, estos estudios ponen de relieve el vínculo de intereses políticos, control social y economía con la práctica de las hermandades, es decir, describen su participación en la construcción y legitimación del orden al que pertenecían. Es de interés la perspectiva del editor, que inscribe el estudio de las confraternidades en el terreno de la historia social, sacándolas del "local institucional mind set" que caracteriza a muchos de los trabajos que a ellas se refieren. Al mismo Terpstra se debe un completo estudio de las relaciones entre religión, política y sociedad: *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna* (1995) en el que a través del estudio de la composición social, la administración y las prácticas de la cofradía, muestra la proyección de la hermandad en el orden político y social de la ciudad. Resumidamente, el esfuerzo de muchas de las publicaciones e investigaciones de los últimos años se ha centrado en la elaboración de una trama conceptual capaz de encuadrar los estudios sobre las cofradías en una perspectiva histórico-social más amplia, perspectiva que a su vez se enriquece también de un modo empírico mediante la exhumación y el análisis de nueva documentación y estudios particulares. El relevamiento sistemático de las fuentes documentales y la producción de investigaciones puntuales en curso, así como el intercambio de esta producción, esperamos permitirá el paso a estudios de carácter más general y conceptual en los años próximos.

En el mundo hispánico, más próximo a las cofradías portefías, los estudios sevillanos han sido siempre importantes, en virtud de la popularidad y la continuidad del fenómeno hasta la actualidad, como también ocurre en Valladolid. Entre los hispalenses son numerosos los de José Sánchez Herrero y algunos particularizados en las hermandades de Semana Santa. Tienen en general un carácter descriptivo, pero brindan un panorama rico del origen, la conformación y las características de muchas de las hermandades sevillanas. Un enfoque más novedoso propone el trabajo de Susan Verdi Webster *Art and Ritual in Golden-Age Spain. Sevillian Confraternities and the Processional Sculpture of Holy Week* (1998), en el que la autora estudia la relación de las obras de arte con las actividades y funciones de las hermandades y su performatividad dentro del marco que las procesiones y el ritual proveen. Es un estudio que enfoca el tema desde diferentes ángulos brindando un contexto amplio de interpretación al uso de las imágenes. Desde la perspectiva de la historia social y el ejercicio de la caridad y la asistencia pública tiene interés el trabajo de Maureen Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain. 1400-1700* (1989), así como el útil estudio de Antonio Rumeu de Armas, *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios, hermandades, montepíos* (1944). En relación con el desarrollo del pensamiento ilustrado y el regalismo del siglo XVIII, el trabajo de Milagros Romero Samper, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III* (1991), proporciona un panorama de las disposiciones de control Real originadas en el centralismo borbónico, así como de los nuevos aires racionalistas y la crítica al precedente fervor religioso barroco, característico de las décadas finales del siglo XVIII. Mencionamos tan solo las obras de carácter general, pero es preciso consignar que ha aparecido en los últimos diez años un considerable número de estudios locales en forma de tesis doctorales o bien de artículos y libros, tanto referidos a hermandades específicas, o de una región, como a tipos particulares de cofradías. Entre las iniciativas recientes relativas al estudio de las cofradías es especialmente importante en España el trabajo encarado por la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España quienes se han propuesto publicar catálogos descriptivos de la documentación relativa a cofradías existentes en los diferentes archivos diocesanos del país. El proyecto denominado *Censo de documentación de las cofradías de la Iglesia en España*, llevado a cabo en conjunto con el Ministerio de Cultura, está en marcha todavía en una fase experimental, aunque algunos de sus resultados, como la primera parte del correspondiente a la diócesis de Burgos, han sido ya publicados³. Una vez completado significará un avance importantísimo para los estudios españoles de cofradías, fundamentalmente por la posibilidad de tener una visión global de un vasto conjunto de documentación esparcido en repositorios a lo largo y a lo ancho del país.

³ Diócesis de Burgos, 1996.

Los estudios elaborados y en curso han en cierta forma corrido el velo que hasta hace poco cubría la actividad de las cofradías, sacando a la luz aspectos de su historia, fines, formas operativas y aparatos artísticos, así como la relación de sus acciones e integrantes con otros rangos de la vida social, política y económica de los contextos en los que actuaron. Esta breve historiografía actual tiene en general un enfoque que se aleja de las perspectivas valorativas que habían caracterizado los estudios previos, centrándose en la exhumación de datos documentales y la reconstrucción descriptiva del accionar de las hermandades. El aporte de nuevos datos y la revisión de repositorios no explorados en relación con el tema, ha sido de suma importancia para brindar un panorama más completo y verosímil, aunque como dijimos es una tarea que está en curso y casi diría en sus comienzos, en la medida en que en muchos casos como el de España, donde las hermandades tuvieron un importantísimo arraigo popular, se están recién confeccionando catálogos de la documentación existente. En algunos casos, especialmente en el de las cofradías italianas, se complementa la descripción con un análisis de las vinculaciones que la pertenencia y las actividades sostenían con la trama de poder vigente. Estos estudios, que consideran las cofradías desde la perspectiva de su significación como entidades de representación social, se extienden necesariamente al análisis del contexto político y económico y en ese sentido son útiles para resaltar lo que podríamos llamar los "intereses implícitos" de los cofrades, que si no figuran en las constituciones, deben indudablemente ser tomados en cuenta a la hora de considerar globalmente los propósitos perseguidos y los medios con que se alcanzan y que en un sentido, ligan la acción de las confraternidades al marco histórico en el que se insertan. También algunos estudios de carácter regional o dirigidos a un renglón particular, como la integración social de un conjunto determinado de hermandades o la vinculación de las cofradías y el Estado en un rubro específico, han permitido establecer ciertas pautas de alcance más amplio inscriptas en marcos de referencia históricos de carácter general. En definitiva, el panorama es variado y desparejo en el conocimiento particular y muestra algunos avances parciales en la tarea de formular hipótesis ligadas a la descripción e interpretación de las acciones de las hermandades en referencia a pautas de ordenamiento social de validez general.

Esta provisionalidad de los estudios se debe comprender en virtud de lo reciente de la investigación histórica referida al tema con un sentido sistemático y científico, y sin duda presenta un desarrollo que permite predecir un avance significativo en los próximos años. Sin embargo hay a mi modo de ver un punto importante que ha sido descuidado y que en cierta forma es la piedra angular de la cuestión: el estudio de las cofradías como un sistema integrado de valores, ideas e intereses desarrollados en una práctica regulada y en un escena figurativa predeterminada. Quiero decir que, más allá de la importancia que el análisis del vínculo de las cofradías con el correlato social e histórico indudablemente presenta, su estudio no debe agotarse, y en rigor ni siquiera partir de ese punto, sino incluirlo en una perspectiva más abarcativa que no puede ser otra que la consideración de las confraternidades *en sí* como una "forma" o un producto complejo movido por y realizado en un conjunto de valores, fines y acciones propias, en las que los diversos intereses complementarios deben ser cuidadosamente balanceados sin perder de vista la especificidad original en que se fundan, pero también integrando todas las dimensiones a las que se extiende esa construcción múltiple de sentido, inclusive la artística. Las cofradías no eran una sumatoria sino un conjunto integrado de expectativas, acciones, objetos y vínculos. Su vitalidad no radicaba en alguno de esos aspectos particulares sino en la potenciación mutua que la interacción fomentaba, sin descartar por su puesto, sus alcances sociales. En este sentido, creo que la mayor parte de los estudios realizados -quizás con la excepción del trabajo de Susan Webster sobre las hermandades sevillanas que mencionamos-, focalizados en diferentes aspectos particulares, no ponen suficientemente en valor la consideración central del carácter integrado que las diversas facetas tenían y que es, creo, su rasgo distintivo y sobre todo, la clave del éxito y la pervivencia de su programa.

En el terreno local, el estudio de las cofradías ha sido limitado: algunas publicaciones de Vicente Quesada en la Revista de Buenos Aires, en el siglo XIX, relativas a la Hermandad de la Santa

Caridad y al hospital de San Miguel (1863, 1864 y 1870)⁴, el opúsculo de Reginaldo Saldaña Retamar sobre la cofradía del Rosario, el trabajo de Nicolás Fasolino sobre la hermandad de San Pedro (1943), el de Eugenio Corbet France sobre la Congregación del Santo Cristo (1944), los de Francisco Avellá sobre la hermandad de Montserrat (1969), los de Fernández Burzaco (1963) y Rubén González (1961 y 1966) sobre la tercera orden de Santo Domingo y el de Enrique Udaondo (1920) sobre la tercera orden de San Francisco, son los más importantes. Todos ellos comparten el enfoque descriptivo, que se concentra en dar cuenta de la información proporcionada por la documentación consultada reconstruyendo el accionar de las hermandades, señalando algunos de sus integrantes más destacados, el emplazamiento de sus altares e imágenes y los eventuales conflictos que surgían. Dos de ellos, los de Corbet France y Fasolino, incluyen la transcripción de las constituciones, lo que ha sido de gran utilidad debido a que las mismas —al menos la de San Pedro— habrían desaparecido en el incendio de 1955. También los datos relativos a las terceras órdenes franciscana y dominicana en los respectivos estudios deben considerarse muy provechosos porque estando ambas aún activas sus documentos son considerados antes memorias privadas que patrimonio histórico y por lo tanto no son accesibles a los investigadores externos. Similar es el caso de la Archicofradía del Santísimo Sacramento, aunque en este caso no disponemos de trabajos que hayan recogido los datos documentales perdidos, salvo un opúsculo impreso en 1933, que da a conocer algunos pocos hechos basándose en los papeles originales. Fuera de estos estudios, que hemos empleado y citaremos a lo largo de nuestro trabajo, hay una serie de menciones y datos muy parciales aunque a veces de interés particular, relativos a algunas otras cofradías en las publicaciones de Felipe Bosch (1970), y en algunos de los trabajos de Guillermo Furlong (1944 y 1969). La historiografía más reciente, que no es abundante, ha estado orientada desde otra perspectiva, que es predominantemente la de analizar la correlación entre cofradía y sociedad. Ana González Fasani presentó una ponencia desde este enfoque en el XVIII Congreso de Americanistas de Quito (1997) y Patricia Fogelman una tesis doctoral dirigida al estudio de las cofradías marianas en Buenos Aires que según ella misma me comunicó está orientada en el mismo sentido, aunque no estando publicada no conozco el texto. Finalmente, yo mismo he publicado algunos trabajos y artículos relativos a las cofradías de negros y a las que estaban establecidas en la Catedral de Buenos Aires (1998).

A estos estudios específicos se puede agregar en ciertos casos la información que aparece en obras de historia eclesiástica general, como la colección de actas capitulares de la Catedral de Buenos Aires de Francisco Actis (1943-1944) o las historias de las órdenes residentes en la ciudad, como son las del padre Domingo Neyra para la orden de predicadores (1927/1742), la crónica franciscana de Abraham Argañaraz (1889), la mercedaria de José Brunet (1973) y Eudoxio Palacio (1971), la de Cayetano Bruno (1969) y las de Andrés Millet (1952, 1955, 1961 y 1964). En general, los datos relativos a cofradías que proporcionan son muy puntuales, ya que ninguno desarrolla específicamente el tema. También algunos estudios de corte histórico-económico aparecidos en las últimas décadas incluyen datos de interés para nuestro tema, como el análisis del crédito por parte de las órdenes religiosas porteñas. Señalamos particularmente el de Carlos Mayo, basado en su tesis doctoral, sobre la orden betlemitica (1991).

En el aspecto artístico las imágenes y retablos que pertenecieron a cofradías porteñas aparecen tratadas en los estudios generales sobre imaginaria y arte colonial, particularmente en las obras de Adolfo Ribera y Héctor Schenone (1944, 1948 a y b) y en las correspondientes al último de estos autores (1949, 1951, 1955, 1956, 1982, 1983, 1992 y 1998). También los estudios de José Torre Revello (1944) y el más reciente de García de Lloydí (1986) acerca de la catedral de Buenos Aires contienen datos de interés sobre algunas de las obras de las hermandades asentadas allí. Los libros de la ANBA, tanto en sus ediciones antiguas como en la reciente sobre el arte colonial en la Argentina actual informan acerca de algunas de las obras porteñas al tratar de los templos de Buenos Aires, aunque la primera de las series (1939-1948) es más útil por los documentos gráficos

⁴ Los títulos se incluyen en la bibliografía al final del estudio.

Argentina actual informan acerca de algunas de las obras porteñas al tratar de los templos de Buenos Aires, aunque la primera de las series (1939-1948) es más útil por los documentos gráficos que incluye que por la información histórica. En cambio la actual (1998) recoge un amplio trabajo documental y descripciones adecuadas. Varios autores, entre las obras ya citadas y algunas más, recogen ocasionalmente datos de actas capitulares o documentación variada, referida a cuestiones puntuales relativas a alguna imagen (rogativas, devociones particulares, novenarios, etc.). No hemos hallado otros estudios específicos que los realizados sobre el Cristo de Buenos Aires (Quesada, 1865, Obligado, 1888 y Olivier, 1944), siendo éste prácticamente el único trabajo pormenorizado sobre una escultura de las cofradías de la ciudad. Schenone dio a conocer el contrato original que la cofradía y el escultor que la realizó firmaron cuando se encargó la obra (1951) junto con Ribera han publicado la documentación relativa al retablo de Santiago (1948 b), único dibujo conocido entre los que se realizaban para contratar los retablos.

Este conjunto trata diversos aspectos, pero en ningún modo aborda sistemáticamente el estudio de las cofradías, lo que por ora parte no es su propósito. En varios casos se aporta información de interés acerca de algunas de las obras, sus condiciones de realización, técnicas o situaciones de uso, aunque estos datos no permiten conocer detalles de las funciones, salvo las que tenían carácter público, como eran las procesiones, novenarios y rogativas que se dedicaban a las imágenes más populares. Sin embargo, en el terreno del arte colonial de Buenos Aires, los trabajos fundamentales siguen siendo los de Ribera y Schenone, particularmente este último, quien ha aportado la mayor parte de la documentación conocida, así como las descripciones formales y técnicas y la inscripción de las imágenes y retablos en sus espacios de pertenencia estilísticos y la identificación de fuentes y modelos iconográficos. En general, estas obras no intentan un avance interpretativo del arte colonial en relación con otra variables, pero proporcionan la información de base para desarrollarlo. En esta dirección apuntan los trabajos más recientes, entre ellos los de José Emilio Burucúa (1991 y 1998), Marta Penhos y Andrea Jáuregui (1999) y algunos de mi autoría (1996, 1998, 1999, 2000, 2004).

La estructura de la tesis y los enfoques de trabajo

La estructura de la tesis consta de planos sucesivos. El primero dedicado al concepto mismo de cofradía, el segundo a la descripción histórica, social y artística de las cofradías de Buenos Aires, el tercero al análisis y el cuarto a la interpretación, que en cierto modo implica la vuelta a la matriz conceptual del primero aplicada a casos particulares. El tipo de abordaje, en parte histórico y social, en parte de análisis artístico y lingüístico, planteaba un problema de estructuración, ya que ésta puede realizarse desde por lo menos dos perspectivas.: (1) conformar cada capítulo con una secuencia de niveles (descripción, análisis, interpretación) correspondiente a cada una de las áreas de enfoque (artístico, discursivo, social), con un cruce posterior de los resultados o (2) el agrupamiento en los capítulos de los niveles equivalentes de cada área. El primer abordaje garantizaba un trabajo más cerrado y unitario en cada área, pero creaba apartados estancos que recién se unían al final, arriesgando perder de vista el panorama global de la problemática y la síntesis de la interacción entre las áreas, que es relevante para la investigación. El segundo facilita esta comprensión global, aunque podía crear ciertos problemas de unidad en el interior de los capítulos, que tratarían en niveles semejantes, temas diversos. Obligado a optar he preferido la segunda alternativa, que si genera algún salto temático ofrece la ventaja de ir presentando orgánicamente los diferentes niveles de información como partes del todo y en cierto modo marcha naturalmente hacia una lectura conjunta que se adelanta ya en las síntesis parciales que cierran cada apartado. Debo reconocer que, una vez escrita, el resultado ha desvanecido los temores, en la medida en que la matriz unitaria de lectura que sirve de base a las descripciones del capítulo 2 (y que luego veremos), da al tratamiento de los datos de cada hermandad una base común que unifica los diferentes aspectos y reafirma la integridad de temática. Decidida esta estructuración general ordené el material en tres áreas de desarrollo y una final de síntesis, que paso a detallar.

Dedicaremos el *capítulo 1* justamente a la presentación sucinta del panorama histórico de conformación de las cofradías, la diversidad de sus tipos y sobre todo de la integración de diversas funciones que proyectadas desde los primeros tiempos del cristianismo, encuentran en las hermandades un marco de realización más adecuado. Sobre la base de esta breve descripción histórica daremos forma al *concepto de cofradía* integrando sus diversos alcances: sociales, litúrgicos, salvacionistas y estéticos. Nuestro propósito es presentar una matriz general que sintetice los aspectos centrales del accionar de las hermandades de un modo integrado, analizando como los diferentes niveles en que su actividad desarrolla y los diferentes instrumentos con que cuenta interactúan al fin central de la moralización y la salud del alma. A lo largo de esta presentación de las cofradías haremos hincapié en la relación entre los valores fundamentales de la visión cristiana (teológicos, morales, estéticos) y su actualización en formas empíricas. Esbozaremos así un esquema conceptual que relacione el sistema valorativo con las formas de acción y con los elementos de la escena y los relatos, configurados por medio del sistema artístico.

Este enunciado general implica la presentación de los diversos enfoques de estudio. Analizaremos en primer lugar las cofradías como forma de relación social, esto es, como patrones asociativos en los que toma forma empírica un conjunto de aspiraciones e intereses particulares mediante una acción social recíprocamente referida, presentando a continuación el concepto de estatuto, base constitutiva de la acción de las hermandades y fuente del compromiso asumido por los cofrades al ingresar, la descripción somera de su estructura típica y los alcances de su validez institucional. Completaremos la introducción al universo social con una descripción del carácter limitativo o abierto que podía regir para los diferentes tipos de confraternidades.

Finalmente abordaremos en este capítulo de introducción al tema una descripción del sistema artístico de las hermandades, tomado éste de modo conceptual y en relación con la expansión de las cofradías en la baja Edad Media y las nuevas condiciones de comunicabilidad de los discursos artísticos, que hacían tanto a la predicación y la literatura como a los sistemas visuales. En ese marco se tratará el desarrollo de relatos ejemplares y hagiográficos ligados a la aparición de los retablos como forma de organización visual análoga a la narratividad de los discursos orales y escritos y se presentará el sistema estructural y ornamental, los materiales y el sentido del ámbito sagrado, que ordenaba su configuración, haciendo hincapié no sólo en los elementos novedosos, sino también en la pervivencia de aspectos tradicionales de la cultura visual cristiana en los nuevos conjuntos. Finalmente se abordará el carácter de las esculturas, objeto de culto de las cofradías, tanto en lo que hace a las técnicas y materiales ligados a la estética y la metafórica valorativa cristiana como a las transformaciones producidas en el terreno estilístico, discriminando el papel de las diferentes disciplinas (pintura, escultura, relieve) en la construcción del discurso plástico según su vinculación a aspectos narrativos o a la presentación de personajes y objetos de culto. Resumidamente, expondremos en este capítulo las características de cada uno de los componentes del sistema: el valorativo, el social, el estatutario, y el artístico, que veremos interactuar en el capítulo siguiente a propósito de las confraternidades porteñas.

A lo largo del *capítulo 2* se proveerá la información individual de cada una de las cofradías de Buenos Aires, siguiendo para su ordenamiento un criterio cronológico basado en los datos expuestos en el *cuadro 2*. Este orden se funda en la aparición de la hermandad en la ciudad y aunque muchas veces la documentación de que disponemos es tardía, hemos preferido mantener "la secuencia original" reproducida en la nuestra. He descartado otras formas de ordenamiento posibles en virtud de dos consideraciones: (1) la "naturalidad" del ordenamiento temporal, que permite así la confrontación directa de los cambios producidos por las transformaciones sociales y culturales que se operan a lo largo del período y (2) las dificultades para delimitar otros ordenamientos, debidas a la falta parcial de datos. Así por ejemplo, optar por un orden basado en la composición social hubiera sido imposible en los casos en que no tenemos registros más o menos completos de los cofrades capaces de definir indudablemente el perfil social de la hermandad. Del mismo modo, una agrupación por tipos, quizás más propia, tropezaba con la inseguridad de adscribir erróneamente

hermandades de las que sólo conocemos datos parciales. El ordenamiento temporal es en cambio indudable y está a lo sumo sujeto a opacidades puntuales y explícitas en casos de falta de datos precisos, pero no presupone una *clasificación previa* que hubiera sido en muchos casos dudosa y contrariamente el análisis diacrónico puede colaborar a dar nitidez a elaboraciones posteriores. Por otra parte, el registro temporal es útil para comparar modos de operar y diferencias estatutarias y de gusto artístico entre las cofradías de diversos períodos y así delimitar más claramente etapas y cambios de concepción que por lo común afectan a casi todas las hermandades de modo similar, independientemente de su origen.

La disparidad de datos ha sido uno de nuestros problemas. Las referencias documentales acerca de la historia de las cofradías son muy variados en cantidad y calidad. Desde simples menciones a descripciones detalladas de las pautas de funcionamiento explícitas en las constituciones y ocasionalmente en otro tipo de documentos producidos a menudo por juicios o conflictos. En algunos casos poseemos largas listas de cofrades, en otros un par de nombres. Nuestro criterio ha sido consignar todos los datos conocidos, independientemente de su valor y de la evidente asimetría que se genera entre las diversas hermandades, considerando que hubiéramos perdido información que, aunque poco sistemática, constituye al fin un punto de conocimiento del tema y puede ser de utilidad para futuras exploraciones. Creemos que una de las finalidades de un trabajo de este tipo es dar un panorama lo más completo posible de la cuestión, y aún afeando el balance general hemos dado prioridad a la posibilidad de brindar un primer acercamiento que podrá eventualmente completarse en el futuro. Como ya señalamos, hay por otra parte algunos casos, como la cofradía de San Pedro de la catedral, en que gran parte de la documentación ha desaparecido en el incendio de la curia en 1955. Afortunadamente el artículo publicado por monseñor Nicolás Fasolino en *Archivum* la década anterior había recogido datos acerca de su proceso de formación y desarrollo y de sus constituciones. En esos casos citaremos o consignaremos los datos proporcionados por estas fuentes bibliográficas ya que, si bien éditas, son prácticamente la única fuente disponible sobre esas hermandades y su inclusión en un trabajo sobre las cofradías de Buenos Aires es imprescindible. Fuera de estos casos nuestras fuentes documentales son casi siempre primarias.

En cuanto a la organización del capítulo 2 fue objeto de ciertas dudas debido tanto a la disparidad de información disponible como a la voluntad de no reiterar contenidos en las presentaciones estructurales y las específicas. Decidimos tratar este tipo de problemas en dos niveles, uno puramente enunciativo destinado a brindar una visión panorámica de las constituciones en la que se da cuenta de los diferentes aspectos que se abordan en cada uno de los artículos. El otro, descriptivo, se desarrolla en el tratamiento de los contenidos particulares. Por otra parte he preferido, pese a las asimetrías debidas a la cantidad y tipo de datos disponibles, trabajar con una matriz común en la que los datos correspondientes a cada una de las cofradías pudieran ocupar un lugar equivalente, facilitando así el análisis y la comparación que se desarrollarán en el capítulo siguiente. La forma en que se plantea la descripción adopta una estructura general que tomó en cuenta seis aspectos: (1) la historia de su origen y existencia en la ciudad y la caracterización del tipo de hermandad de que se trata, sus fines y elección de su titular (2), su composición social, (3) las constituciones y normativas, (4) el gobierno y la economía, (5) las funciones y actividades que desarrollaban, y (6) las capillas, imágenes, ornamentos y retablos de que disponían. Esta matriz general, que se explica con más detalle en la introducción al capítulo 2, se desenvuelve con mayor o menor amplitud según los datos disponibles en cada caso, pero sólo en aquéllos cuya información disponible justifica una descripción sistemática, que han sido 17, sobre un total de 48 cofradías registradas a lo largo de todo el período. Aquéllos casos (12) que por la cantidad de datos conocidos no justificaban su inclusión en esta estructura han sido agrupados y descriptos en un apartado especial (2.18) que no se cifre a esa formalización que, por la parcialidad de información, quedaría en gran parte como un molde vacío, aunque se respetan como ítems a tratar la segmentación temática que la compone, libre de la rigidez del esquema. Finalmente un tercer grupo queda en el estado de la simple mención, es decir del reconocimiento y el registro de su existencia, debido a algún dato particular, su inclusión en alguna lista, como la que en 1623 proporcionó el procurador

de la ciudad o el hallazgo de algún dato aislado que permite afirmar simplemente que la cofradía existió, se presenta en 2.18.13. Estas tres categorías: (1) las cofradías con relativa abundancia de datos (descriptas siguiendo la matriz), (2) con pocos datos (agrupadas en un apartado especial) y (3) los simples registros de existencia, son los tres niveles de desarrollo que aparecerán en el capítulo 2, cuya razón está determinada por la existencia o accesibilidad de las fuentes.

Este capítulo descriptivo, que reunirá información en gran parte desconocida acerca de la vida de la hermandades portefías, está basado principalmente en el relevamiento documental de los archivos de los diferentes conventos de Buenos Aires, del Archivo de la Curia Eclesiástica (ACE) y del Archivo General de la Nación (AGN). La documentación revisada consiste en (1) documentos de cofradías, entre los que los estatutos son quizás los más importantes en la medida que resumen los objetivos, actividades y pautas de funcionamiento de cada hermandad, aunque también los libros de actas, cuando los hay, dan una visión empírica que complementa bien la enumeración de intenciones que constituyen los estatutos. Cuando disponemos de estos dos libros (que a veces son uno), como en la hermandad de Dolores de la catedral, la hermandad se vuelve palpable. El resto de la documentación son libros de asiento de hermanos, que sirven para conocer la integración social de la cofradía y documentos sueltos: pleitos, inventarios, notas de recibo o pago, que permiten a veces penetrar en aspectos de la cotidianeidad, como el tipo de vínculo existente entre los cofrades y el capellán, o las idas y vueltas de las disputas económicas o los donativos. El segundo tipo de documentos (2) pertenecen a los conventos o al Cabildo Eclesiástico, pero están en ocasiones referidos a las cofradías que tenían sede en ellos. Puede tratarse de inventarios, disposiciones de la comunidad relativas a las hermandades, registros de pagos de celebraciones o de misas de cofrades difuntos efectuados por las hermandades y asentados en los libros de cuentas conventuales, o escrituras de capellanías impuestas en el altar de una cofradía. Son generalmente datos puntuales, pero que en algunos casos tienen la ventaja de reiterarse a lo largo de un período prolongado de tiempo, dando así testimonio de ciertas regularidades en la operatividad de las confraternidades.

La otra fuente, que para nosotros reviste una importancia central, son las obras de arte. Se conserva una buena cantidad de retablos de cofradías en las iglesias de Buenos Aires y también muchas de las esculturas que los ocupaban. En menor medida ambas cosas juntas. Las imágenes son analizadas formal, técnica e iconográficamente, y en algunos casos, como el de la Virgen del Rosario y la congregación de San Pedro, hemos podido rastrear algunos antecedentes iconográficos de las esculturas en la tradición española. Hemos incorporado, en cuanto fue posible las plantas de las iglesias con la ubicación de la capilla en ella y de la capilla en sí, la que junto a la planta de los retablos y su alzado, ponen a la vista del lector la escena en la que se desarrollaba el culto. La descripción de los ítems a analizar y replantear figura en la explicación de la matriz de volcado de datos en la introducción al capítulo 2.

Es preciso aclarar que, como todos los estudios, este puede ampliarse y no pretende dar cuenta de todo el universo de las hermandades de Buenos Aires. Esto se debe en nuestro caso, no sólo la obvia contingencia del futuro, sino también a la necesidad de lograr cierto balance entre la disponibilidad de datos y la realización de la investigación. El material estudiado y presentado es vasto, y sin duda puede extenderse, pero me vi obligado a poner un límite a esa extensión para poder dar fin a esta etapa. Me ha resultado particularmente difícil, según dije, acceder a los documentos que forman parte de las cofradías o tercera órdenes que continúan existiendo, como la del Santísimo Sacramento de la catedral o las ramas seculares dominicana y franciscana, que consideran a la documentación su patrimonio particular, que por otra parte lo es. Esto no quiere decir que no sea posible consultarlos más adelante, pero las dificultades presentadas me impulsaron a dejarlas de lado por el momento, contando algunas de ellas con crónicas que como la de Udaondo, Fernández Burzaco o Rubén González, dan cuenta de los aspectos centrales de su funcionamiento. Finalmente han aparecido —y aparecen cada día— nuevos libros y constituciones cuando este trabajo estaba ya en su etapa final. Su inclusión hubiera llevado a revisar todo lo hecho, con riesgo de que aparezca entonces más documentación. Con verdadera pena, he decidido dejar de lado estos descubrimientos de última hora, con la esperanza de incorporarlos posteriormente. En algunos ejemplos, como

ocurre con la cofradías de la Inmaculada Concepción de San Francisco, de larga existencia en la ciudad, sólo contamos con datos significativos y con los estatutos a partir de los últimos años del período colonial. Esto implica una lamentable omisión de un largo y central período de vida de la hermandad que hemos intentado subsanar dando cierta perspectiva a las esporádicas referencias documentales disponibles a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, por medio de datos bibliográficos y estatutos conocidos, así como de la propia tradición, obtenidos en general de fuentes bibliográficas o de fuentes primarias no directamente pertenecientes a cofradías, como los libros de cuentas, registros administrativos, inventarios, papeles históricos y visitas conventuales o los libros de actas capitulares en el caso de la iglesia catedral. En definitiva es insalvable la falta de datos y hemos debido someternos a nuestros recursos, tratando de por un lado explicitar los límites y por otro de rearmar los faltantes en función de lo que sí sabemos.

Las descripciones incluidas en el capítulo dos son muchas veces excesivamente "prolijas" en el sentido un tanto despectivo que se daba a esta palabra en el siglo XVIII. Presentan el conjunto de los datos disponibles de cada una de las hermandades, muchos de los cuales tienen características burocráticas que sólo lateralmente tocan a nuestro tema central. Este detalle sin embargo nos parece importante en un trabajo de este tipo, no sólo porque proporciona un panorama acabado de los procedimientos, elementos y concepciones empleados, y con ello un conocimiento más ajustado, sino también por un cierto "conservacionismo" aplicado a los datos históricos. Habiendo sentido en carne propia el valor de la conservación de datos aportada por trabajos realizados sobre documentos luego perdidos y al mismo tiempo los vacíos que producen los faltantes derivados de los criterios de selección del autor (vacíos que no se pueden ponderar a priori, ya que aspectos irrelevantes para nosotros pueden ser de sumo interés para otros investigadores), me ha parecido necesario consignar todos los datos disponibles, sean estos de mayor o menor utilidad para mi desarrollo. He tratado de evitar deliberadamente en esta instancia, no sé si siempre con éxito, la formulación de análisis o interpretaciones, que he preferido ordenar en el siguiente, y traté, en la medida de lo posible de limitarme a la presentación y el registro ordenado de los datos.

El capítulo 3 consiste en el análisis de los contenidos del 2, buscando pasar de la mera descripción a la formulación de ciertas reglas procedimentales generales, es decir desarrollando un conjunto de generalizaciones empíricas que abarquen los datos particulares en que se apoyan pero los presenten según sus regularidades, afinidades y a veces excepcionalidades. Su estructuración sigue el desarrollo de los ítems presentados en la matriz de volcado usada en el segundo capítulo, prescindiendo del primer apartado que básicamente contenía datos históricos de cada hermandad cuya comparación sistemática no parecía fructífera, fuera de aspectos generales que habían sido esbozados en la introducción histórica que precede el capítulo 2. En cierto modo el marco histórico general en que se da la aparición de las hermandades en Buenos Aires está contemplado en la Introducción a ese capítulo, donde justamente se hace hincapié en los cambios operados en la ciudad, su sociedad, su cultura y sus instituciones como marco de presentación de las diferentes hermandades y se realiza una clasificación de los tipos a que pertenecen. Me ha parecido más adecuado situar allí el marco histórico y no en el capítulo 3 en virtud de las ventajas que ofrece contar con algunos rasgos generales que presenten la escena y los actores antes de entrar en el detalle de cada congregación.

Como se ve en el cuadro, los diferentes apartados que conforman el capítulo analizan la información vertida en cada uno de los cinco ítems correspondientes en 2 y presentan las conclusiones surgidas de esta lectura trasversal, con el fin de poner a la vista no sólo las analogías que presenta cada desarrollo, sino también las diferencias, que permitirán una posterior interpretación de su razón de ser en virtud de diversos parámetros del proceso histórico, como los cambios en la mentalidad, los criterios de valoración estética o la influencia de las concepciones estamentales vigentes.

CAPITULO 2				CAPITULO 3
Cofradía 1	Cofradía 2	Cofradía 3	Cofradía n	
1. Historia	1. Historia	1. Historia	1. Historia	
2. Composición social	2. Composición social	2. Composición social	2. Composición social	3.1. Composición social
3. Constituciones	3. Constituciones	3. Constituciones	3. Constituciones	3.2 Constituciones
4. Gobierno	4. Gobierno	4. Gobierno	4. Gobierno	3.3 Gobierno
5. Funciones	5. Funciones	5. Funciones	5. Funciones	3.4 Funciones
6. Arte	6. Arte	6. Arte	6. Arte	3.5 Arte

De este modo, el análisis de los diferentes aspectos comprende dos niveles. El primero es la formulación de ciertas reglas generales que dan cuenta de las regularidades halladas en las variantes descritas, intentando así poner de manifiesto los patrones generales en que se basan. El segundo es la confrontación y explicación de las variaciones encontradas. Cada uno de los apartados del capítulo 3 sigue así el desarrollo de los contenidos específicos, desde una lógica analítica o desde una perspectiva teórica diversa, pero que responde en cada caso a las características del contenido tratado. En relación con el segundo punto, la composición social de las cofradías de Buenos Aires, hemos dividido el análisis en dos partes: el estudio de las formulaciones preceptivas, en los enunciados constitucionales, y las realizaciones empíricas de esos enunciados a través del análisis del perfil social de sus integrantes. Ya dijimos que este estudio empírico está limitado por los datos disponibles (o no), de modo que hemos empleado la documentación y la información hallada para cada caso, sacrificando una exposición homogénea. Nuestro fin en este sentido se orienta en dos direcciones: (1) brindar una semblanza verosímil de la integración social de cada hermandad y (2) constatar si las estructuras jerárquicas internas se correspondían con la estructura jerárquica y estamental general en que se apoyaba la sociedad colonial. En relación con el primero y apoyándonos en el panco de los cofrades realizado en el capítulo dos, intentaremos definir las características generales de la representatividad social de las hermandades, tratando de mostrar la riqueza del conjunto y la articulación entre las definiciones estatutarias y la realidad. Esta meta se cumple parcialmente, en virtud de la ya señalada carencia de datos. En algunos casos, particularmente en las hermandades de negros, pero también en algunas de blancos, no disponemos de listas de cofrades, o contamos solo con varios nombres, lo que impide arribar a cualquier conclusión. El segundo punto es más difícil de llevar adelante ya que requiere un conocimiento significativo del conjunto, es decir de los cofrades y de las autoridades, cosa que no pudimos obtener en ninguno de los casos estudiados. Con el fin de plantear al menos un avance en esta cuestión hemos realizado un estudio de caso con la única cofradía en la que contamos al mismo tiempo con los integrantes completos de su junta directiva a lo largo de un período de tiempo relevante y con una estructura jerárquica interna que permite diferenciar roles y compararlos con la estructuración social de la ciudad. Es la de Dolores de la catedral y este estudio, que como dije no pasa de un caso, permite establecer al menos ciertas hipótesis provisionarias respecto a la relación entre cofradías y sociedad. Sin duda este tipo de estudios podrá desarrollarse con mayor extensión y amplitud en el futuro, pero tratándose en nuestro caso de una investigación centrada en primer lugar en el estudio de la vinculación entre los aspectos artísticos, religiosos y culturales, no podíamos extender el análisis social más allá de lo preciso sin desbalancear la intención original.

El segundo aspecto analizado es el discursivo. Sobre el análisis de las constituciones efectuado en el capítulo 2 se estudia la estructura de contenidos y la distribución cuantitativa de los temas, así como el tratamiento que se dedica a los diversos items. La organización de los contenidos se considerará en relación con las macroestructuras lingüísticas que comprende y desde la perspectiva de su articulación interior típica, tanto en lo referente a la enunciación y desarrollo de los temas como a los modos empleados y a la constitución de enunciados prescriptivos mediante modalizadores deónticos. Se repasarán igualmente los criterios de validez y legitimación institucional de los estatutos y las acciones que prescriben y el ejercicio del control externo e

interno sobre su cumplimiento. Finalmente se tratará el discurso de las constituciones en tanto actos de habla, desde el punto de vista de la pragmática y de su inserción en el marco institucional que regula su sentido convirtiendo el sistema de valores cristiano en criterios de acción. A lo largo del análisis se compararán los estatutos del siglo XVII y XVIII, resaltando sus semejanzas y diferencias.

Los aspectos de gobierno y procedimentales se estudiarán en el apartado siguiente, en que se compararán las formas de elección de los titulares y su relación con los fines de las hermandades porteñas, así como la concepción administrativa y de gobierno: tipos de cargos, delimitación de funciones y criterios de procedimiento seguidos para cumplir con los diversos aspectos de la actividad. Se repasará igualmente la organización económica de las hermandades, sus formas de ingreso y de gasto y la aparición de formas de inversión y renta. Finalmente se considerarán los aspectos ligados a la junta y al modo de elección de las autoridades y el tipo de relaciones establecida entre la hermandad y la autoridad eclesiástica.

El apartado siguiente estará destinado a proceder del mismo modo con respecto a las funciones y celebraciones realizadas. Se ordenarán aquí las descripciones particulares en cuatro categorías que den cuenta del conjunto: (1) funciones regulares: misa, oración, ejercicios, procesiones, comuniones (2) anuales: fiesta principal, día de Ánimas y Semana Santa, (3) funciones de difuntos: funerales, enterramientos, honras y sufragios y (4) otras actividades. También aquí, como en el apartado anterior se intentará generalizar (y particularizar) las diferentes experiencias en cada uno de los rubros, poniendo especial atención a ciertas cuestiones de procedimiento capaces de indicar características conceptuales y cambios de mentalidad. Se pondrá atención igualmente en las pautas seguidas respecto al ceremonial y la manifestación pública de las hermandades, aspectos que daban cuenta del vínculo entre la cofradía y el conjunto de la comunidad.

Finalmente estudiaremos el sistema artístico, comenzando por el modo de implantación de las capillas de cofradía en el templo. Conforme al enfoque general de este capítulo trataremos de establecer ciertas tipologías de capilla, así como de sentar ciertas pautas regulares relativas a la relación entre el tipo de cofradía de que se tratase, su representatividad social y su ubicación en la iglesia. Se analizará la forma de posesión de las capillas por las hermandades y terceras órdenes, así como sus características arquitectónicas típicas. En segundo lugar se analizarán las imágenes escultóricas (prácticamente no han sobrevivido imágenes pictóricas) recorriendo cronológicamente la producción y resaltando los cambios operados tanto en la configuración formal como en las técnicas de realización de las imágenes, algunas de las cuales, como el "vestido", se enraizan con cambios en las prácticas por parte de los fieles. Se pasará revista igualmente a los ajueres, terminando con una reseña de las características adoptadas por la relación con las imágenes, sus condiciones de exposición y el uso a que estaban sometidas. En último término se analizarán los retablos, tanto desde el punto de vista de sus características formales como desde la perspectiva del despliegue iconográfico que sustentan, tanto en relación con las imágenes escultóricas como con el dispositivo ornamental y la emblemática que en algunos aparece. En este sentido intentaremos establecer una periodización para las obras capaz de dar cuenta de los cambios en el uso del aparato ornamental y de las condiciones de comunicabilidad que rigen la composición del conjunto.

El *capítulo 4* ha sido concebido como un cruce de las instancias analizadas en el capítulo 3 desde una óptica interpretativa capaz de explicar la particularidades de las actividades y procedimientos descriptos y de situar los cambios ocurridos en ellos desde una perspectiva cultural amplia, marcada por el avance de la modernidad en la cultura americana. Se analizará la interrelación entre los diversos aspectos que hacen a los valores, programas de acción y elementos artísticos, desde una perspectiva que tiende a articular todos esos aspectos en una intencionalidad unitaria. Este desarrollo tiende a concebir la cofradía como una *forma* en la que los diferentes subsistemas se vinculan y potencian mutuamente, enfoque que creo permite una visualización particular del papel de los elementos artísticos dentro de la práctica del culto. Se analizará también la forma en que este proceso se desarrolla en las diferentes áreas (estatutarias, de acción, estética) intentando establecer

despliegue iconográfico que sustentan, tanto en relación con las imágenes escultóricas como con el dispositivo ornamental y la embleática que en algunos aparece. En este sentido intentaremos establecer una periodización para las obras capaz de dar cuenta de los cambios en el uso del aparato ornamental y de las condiciones de comunicabilidad que rigen la composición del conjunto.

El *capítulo 4* ha sido concebido como un cruce de las instancias analizadas en el capítulo 3 desde una óptica interpretativa capaz de explicar las particularidades de las actividades y procedimientos descriptos y de situar los cambios ocurridos en ellos desde una perspectiva cultural amplia, marcada por el avance de la modernidad en la cultura americana. Se analizará la interrelación entre los diversos aspectos que hacen a los valores, programas de acción y elementos artísticos, desde una perspectiva que tiende a articular todos esos aspectos en una intencionalidad unitaria. Este desarrollo tiende a concebir la cofradía como una *forma* en la que los diferentes subsistemas se vinculan y potencian mutuamente, enfoque que creo permite una visualización particular del papel de los elementos artísticos dentro de la práctica del culto. Se analizará también la forma en que este proceso se desarrolla en las diferentes áreas (estatutarias, de acción, estética) intentando establecer líneas de relación entre los procesos ocurridos en cada una de ellas y así configurar una cierta periodización atinente al conjunto.

A partir de este enfoque se estudiará el modo en que las viejas tradiciones cristianas, como la manifestación de un valor mediante un ejemplo, se vinculan con prácticas y conductas sociales activas en la sociedad colonial, reforzando de ese modo mutuamente el sistema vigente y el tradicional mediante el *intercourse* entre ambos. En línea con esta funcionalidad social de la actividad de las hermandades intentaremos analizar comparativamente a través de un caso, el tipo de correspondencia entre la estructura interna de la cofradía y la estructura social general. Intentaré finalmente reconstruir el universo de la iglesia en virtud de la interrelación entre hermandades representativas de diversos sectores sociales y estamentos en ámbitos comunes.

El último punto está dirigido a estudiar los rasgos modernos en las cofradías de Buenos Aires y a mostrar de qué modo este avance de la racionalidad ilustrada inserta valores que colisionan con aspectos de la tradición de las hermandades, sembrando la semilla de su disolución. En esta perspectiva se considerarán algunos conflictos surgidos en las últimas décadas del siglo XVIII y en la primera del XIX en los que esta colisión de valores se pone de manifiesto y en donde en fin, se tratará de poner en marco el mundo de los valores sustentados por las cofradías, con algunos de los hechos y conductas de la esquivada realidad.

En cuanto a las convenciones de escritura he empleado la forma corriente para este tipo de trabajos con la adopción de un sistema de citación de tipo autor-fecha, sólo que anotando las referencias en nota al pie y no en el texto para evitar la interrupción del discurso que se produce introduciendo los nombres y fechas (a veces varios seguidos) entre paréntesis en medio de la frase. En cuanto a las citas las escribí aparte con sangría, en cuerpo menor y sin comillas cuando exceden los cuatro renglones, caso contrario están en el texto entrecomilladas. En el caso de citas de documentación del siglo XVII o del XVIII, adapté la grafía a la actual, ya que me parece innecesario emplear la original cuando no hay dudas respecto al sentido. Si las hay, lo que prácticamente no ocurre en este caso, consigno en nota la grafía original para que pueda juzgarse la opción dada. Utilizo la cursiva para las palabras en otros idiomas y eventualmente para resaltar su sentido. Las cursivas en negrita para indicar los temas que trata cada parágrafo.

Los datos completos referentes a las citas y el resto del material consultado que no está citado aparecen en la bibliografía, que está dividida en documental y bibliográfica, y esta a su vez en cuatro áreas: (1) cofradías e historia eclesiástica, (2) Historia general de Buenos Aires colonial, (3) Arte y Estética y (4) Lingüística y Retórica. En el caso del material de archivo la referencia indica en primer lugar el archivo donde se halla el documento de forma abreviada (las abreviaturas figuran en la bibliografía) seguida de la sección a que pertenece en el caso del Archivo General de la Nación y luego la ubicación del documento. En los documentos de archivos conventuales se consigna directamente la fecha y eventualmente el nombre del documento.

Los títulos están jerarquizados en el nivel de los capítulos (1,2,3,4), un segundo nivel de los diferentes temas abordados en su interior (1.1; 1.2, etc.) y un tercer nivel con las subdivisiones según las cuales se lo trata (1.1.1., 1.1.2, etc.). Sólo en el capítulo 2, cuya organización es diferente a las de los otros por las características de su contenido y la estructura de la matriz de volcado de datos que explicamos en su introducción, se avanza a un cuarto nivel de subdivisión temática, más allá del cual se registran ítems en negrita que dan cuenta de aspectos particulares pero que pueden estar o no según se disponga o no de datos. En cambio, los ítems que forman parte de la matriz básica y están numerados aparecen siempre y si no hay datos se consigna (sin datos). Las notas recomienzan en cada capítulo para no llegar a numeraciones demasiado altas. En el caso del capítulo 2 recomienzan en cada subcapítulo, que corresponde a cada cofradía. El subcapítulo 2.18 junta varias descripciones de menor detalle o sustancia en las que se sigue la estructura de la matriz pero sin ella, es decir se respeta el orden pero no se registran los ítems vacíos. En 2.18.14 se mencionan algunas hermandades de las que tenemos escasos datos. Las imágenes están numeradas del mismo modo, es decir recomienzan en cada capítulo (o subcapítulo en el caso del 2).

Al fin del trabajo se agregan dos anexos conteniendo las diez constituciones que se analizan y la lista de cofrades identificados. Todos los replanteos de retablos, fotos de los paneles y los planos de los mismos son del autor aunque no esté aclarado en ellos.

1

Las Cofradías

I

EL SISTEMA DE LAS COFRADÍAS LAS NUEVAS FORMAS DE CULTO Y EL ARTE EN LA BAJA EDAD MEDIA

1.1. EL CONCEPTO DE COFRADÍA Y LA PARTICULARIZACIÓN DEL CULTO

1.1.1 Condiciones generales y concepto de cofradía

Hacia 1200, y en sintonía con los cambios en curso en la sociedad, se difunden en Europa formas de práctica religiosa que si estaban ancladas en la tradición cristiana desde hacía siglos, tienden ahora a generalizarse y a adoptar un carácter popular en el marco de las nuevas condiciones sociales. En realidad, la existencia de asociaciones de culto ligadas a oficios o a núcleos regionales o sociales determinados se puede rastrear hasta la Antigüedad, como lo muestra el monumento que erigido por la corporación de leñadores dedicada al dios Silvano se halla ahora en el Museo de las Termas de Roma. Conserva su inscripción por la que sabemos que se constituyó en el año 60 y que los miembros se llamaban "familia", daban sepultura a los que morían en un cementerio propio, elegían dos *magistri* cada año y organizaban la fiesta a su dios tutelar. Tenían para ello un estatuto que se encuadraba en la *lex* que regía los *collegium*, *consortium* y *societas* en el mundo romano¹. Naturalmente la idea de asociación corporativa dedicada al culto encontró terreno propicio en la visión cristiana en la que en último término la "fraternitas implicaba la comuna cosanguineità spirituale dei battezzati con el Cristo, e poiché Dio è amore, la caritas fraternitatis predicata dagli apostoli"². Se constituyeron así tempranamente, como lo muestra Gilles Meersseman en su señero estudio de las cofradías medievales, *Ordo fraternitatis*, diferentes tipos de asociaciones pías laicas dirigidas en primer lugar a perseguir la *salus animarum*, promoviendo como medio para lograrlo la profesión corporativa del culto divino, la oración y la realización de buenas obras.

Estas asociaciones tenían nombres variados, que en general provenían, tanto en el mundo latino como en el nórdico del sentido de hermandad o de cuerpo que las caracterizaba: *amicitia*, *fratellanza*, *fraternitas*, *corporación*, *carità*, *comune*, *cofrerie*, en el sur, y *bruderschaft*, *brorskap*, *brotherhood*, *gilda*, en el mundo germánico, escandinavo y anglosajón. ¿Qué eran estas asociaciones y cuáles eran sus rasgos distintivos? Según Meersseman "una pia confraternita, come la corporazione, è una vera società organica, cioè un'associazione di abitanti nello stesso luogo, che, governata da propri ufficiali e secondo un suo statuto, si raduna periodicamente in vista dello scopo spirituale comune"³. Es preciso distinguir las confraternidades de otro tipo de asociaciones existentes en el medioevo, como las *unione di preghiera*, asociadas a un santuario con el fin de participar de las oraciones, pero que no guardaban una regularidad pautada por normas.

¹ Meersseman, 1977, 3 - 4.

² Meersseman, 1977, 6.

³ Meersseman, 1977, 10.

Los fines a que estaban dirigidas las diferentes cofradías pautaban su plan de acción. Todas tenían en común el sostenimiento del culto y la fiesta del titular, que solía terminar con un banquete simbólico⁴ luego de la misa y muchas sostenían actividades de caridad, a veces complementarias, pero a veces también objetivo fundamental de su acción. La primera entre las actividades regulares era la celebración litúrgica que conformaba el núcleo ritual cristiano. Luego, las acciones de socorros mutuos establecidas entre sus miembros, *ante y postmortem*, especialmente el establecimiento de sufragios por el alma de los difuntos. La periodicidad de la misa variaba pero muchas hermandades la realizaban una vez por semana, como consignan los cofrades de Crispín y Crispianiano de Roma: “in perpetuum diebus Lune celebrari Missa pro defunctis”⁵. También era común a muchas cofradías la organización de las celebraciones anuales relativas a Cristo, la Virgen y como dijimos, al titular: “in festivitibus infrascriptis indelicet Nativitatis Resurrectionis domini nostri Ihesu Christi Penthecostes beate Marie Assumptionis Nativitatis Purificationis Annunciationis et Omnium sanctorum Crispini et Crispiniani in quibus festivitibus Missa fratrum huiusmodi solemniter decantabitur”⁶.

Las actividades caritativas de las confraternidades tenían sus raíces en diversos tipos de agrupaciones medievales actuantes desde siglos atrás, cuyos fines ordenaron en un cauce de acción más general. Entre ellas una de las más importante fue desde un comienzo el servicio dedicado a los muertos, que recogía tradiciones históricas que habían adoptado cierta formalización administrativa y litúrgica a lo largo del tiempo, expresada en los registros necrológicos y en diversos tipos de libros memoriales y obituarios, cuyo uso se registra por lo menos desde la época carolingia y que constituían tanto una memoria de los muertos y del aniversario en que se realizaban las misas de recordatorio por su alma, como una forma de participación conjunta en la liturgia por parte de los vivos y los muertos ligados a un linaje o a una hermandad⁷. Esta participación mediante la *memoria*, que se manifestaba de un modo inorgánico en las inscripciones en las *matriculae* catedralicias o monásticas a cambio de pagos o donaciones e incluso en las profesiones tardías en las órdenes de regulares (*professio ad succurrendum*) que buscaban garantizar la inscripción necrológica en el registro de la misma y así la conmemoración futura de los hermanos⁸, es sin duda la base sobre la que se establece el objetivo central de la conmemoración de los muertos en las cofradías. Las misas propiciatorias del perdón de los pecados se fundaban en el dogma de la comunión de los santos “cioè di tutti i cristiani, vivi e defunti beati o rimasti nel purgatorio” y eran la base de los “pactos” establecidos entre laicos y conventos. Un ejemplo, proveniente del monasterio de Fulda, del año 750: “Ut familiaritas fraterne caritatis inter nos sit, et pro viventibus oratio communis et pro migrantibus de hoc seculo orationes et missarum solemnia celebrentur, cum alternatim nomina defunctorum inter nos mittantur”⁹. Desde esta época, los laicos se recomendaban a las oraciones de una comunidad monástica asignando un terreno o una renta anual a la misma con el fin de ser recordado en el *memento* o recordatorio de la misa conventual. Se lo inscribía en un sacramentario y

⁴ Fue al menos simbólico en sus comienzos. En su primera descripción (852) constaba de pan bendecido y un vaso de vino, pero rápidamente (858) se fue incrementando a un verdadero banquete, aunque moderando los excesos “*nel bere e nel mangiare, como a prescrito Cristo stesso*” (*Lucas, 21,34*)” (Meersseman, 1977, 38).

⁵ Osbat, 2001, 12.

⁶ Osbat, 2001, 12-13.

⁷ Rollo-Koster, 1998, v.9, nro. 1, 3. La autora se basa en bibliografía reciente sobre el tema, particularmente los trabajos de N. Coulet y Jacques Chiffolleau publicados en *Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse*, Roma (Ecole Française de Rome, 1987), así como los estudios de N. Huyghebaert, J.L. Lemâitre (*Répertoire des documents nécrologiques français*, Paris : Imprimerie nationale, 1980 y *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brépols, 1985) y Nicholas Terpstra, « Death and dying in Renaissance Confraternities » en *Crossing the Bonderies. Christian Piety and Arts in Italian Medieval and Renaissance confraternities*, ed. K. Eisenbichler (Kalamazoo: Medieval Institute Publication, 1991) entre otros estudios sobre el tema de la muerte y las cofradías en la baja Edad Media.

⁸ Avril, 1986, 60.

⁹ Meersseman, 1977, 11.

en algunos casos se les otorgaba un diploma en una ceremonia similar a la de las órdenes¹⁰. A tal punto la participación de los muertos a través del ritual operaba en los siglos que trataremos, que algunas cofradías, como las del Rosario de Arcos y Ahedo de Linares permitían la inscripción como cofrades de los mismos difuntos¹¹, lo que por otra parte se inscribía en una tradición cristiana ya estatuida por San Agustín, quien afirmó en *La ciudad de Dios* que "a las almas de los fieles difuntos no las apartan ni separan de la Iglesia"¹². Siguiendo esta concepción, las confraternidades conferían a sus miembros cierta "guarantee of eternity" asegurando cuidados para la vida posterior a la muerte. "The dead were assured of the prayers of their confreres ... after burial, the confraternity continued the services and prayers that the church council or monasteries were suspected of neglecting or forgetting"¹³. La popularización de la noción de purgatorio luego del Concilio de Trento, aunque con antecedentes en el período inmediatamente anterior¹⁴, reforzó sin duda esta preocupación por la salvación de las almas. Como lo señala Rollo-Koster

it should be noted that, in general, confraternal devotions show a growing concern for the souls in Purgatory. The belief in Purgatory, created a dialogue between the souls of the dead expiating their faults and the living now praying to hasten the departed souls' exiation time. One can envision that, just like a monastic *liber memorialis* or a necrology, a confraternal 'book of names' was placed on the altar during mass 'to serve as concrete symbol of liturgical community on earth and ... in heaven'¹⁵.

Otra tradición relacionada con la muerte y recogida por las hermandades fue la actividad de los *fosores*, que procuraban el entierro caritativo de los muertos y oraban por ellos¹⁶. Naturalmente la asistencia a pobres, viudas, mujeres solas y necesitados era un lugar común de la práctica de las virtudes cristianas, que pasó a integrar las actividades de muchas de las hermandades. Finalmente la penitencia se había popularizado públicamente a partir del movimiento de los *flagelanti*, que en las últimas décadas del siglo XIII recorrían las ciudades y los caminos italianos con sus masas de disciplinantes¹⁷.

Las cofradías harán suyas y combinarán muchas de estas actividades, en un ordenamiento seguido regularmente por sus integrantes y condensado en torno al culto de Dios y del titular. Creo que vale la pena apuntar que la preexistencia de estas diferentes asociaciones presenta el surgimiento de las cofradías como una institucionalización regulada de un conjunto de prácticas sociales *ya vigentes*, lo que quizás explica su desarrollo y consolidación como modo común de culto y práctica cristiana, dando forma a una serie de experiencias usuales aunque desarticuladas. La nueva organización

¹⁰ Meersseman, 1977, 13 y 16.

¹¹ Diócesis de Burgos, 1996, 39 y 95.

¹² San Agustín, 1945, 20, 9.

¹³ Ariès, 1981, 185, citado en Rollo-Koster, 1998, 3.

¹⁴ La aparición del purgatorio en la literatura de principios del siglo XVI pone en entredicho la idea de que sólo en el último tercio de ese siglo se puede contar su existencia. El Auto do Purgatorio del autor portugués Gil Vicente, representado por primera vez en la iglesia del Hospital de Todos-os -Santos de Lisboa en la Navidad de 1518 (Dos Guimarães Sá), da prueba de ello, aunque la popularización de la noción de purgatorio sí parece haber ocurrido en las últimas décadas del siglo XVI.

¹⁵ Rollo-Koster, 1998, 7. Ver también M. Mc Laughlin, *Consorting with saints: Prayers for the Dead in Early Medieval France* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

¹⁶ Diócesis de Burgos, 1996, v.

¹⁷ El movimiento de *penitenti* tuvo particular difusión en el norte de Italia en la segunda mitad del siglo XIV, cuando grupos de disciplinantes recorrían los caminos flagelándose. Particularmente importante fue el *dei Bianchi*, llamados así por vestir vestimenta blanca ornada con cruces rojas, quienes recorrían los campos ayunando y rogando por paz y gracia. Este movimiento estuvo quizás también ligado, a juzgar por estudios recientes, a factores de inquietud social contemporáneos. Fundadas en el mismo concepto de la penitencia redentora, se crearon cofradías dedicadas exclusiva o parcialmente a su ejercicio. Ver Spicciati Amleto (editor), *La devozione dei Bianchi nel 1399. Il miracolo del Crocifisso di borgo a Buggiano*, ed. ETS, Pisa, 1998 y , Poli Marco (editor), *L'Oratorio di Santa Maria della Vita*, Costa editore, Bologna, 1997.

aportaba, un marco social y una regulación estipulada que daba un nuevo formato, ligado a las tendencias particularizantes y corporativas de la sociedad tardomedieval y que permitía sumar a los beneficios tradicionales de las acciones comprendidas la colectivización de los esfuerzos, con la consiguiente potenciación de su eficacia y permanencia en el tiempo, a más de la integración tanto afectiva como social que la pertenencia a la red de la cofradía otorgaba a sus hermanos.

La constitución corporativa de la piedad laical sobre estas bases, sufrió una notable expansión a partir de los cambios producidos en la sociedad europea en la baja Edad Media. En líneas generales las transformaciones ocurridas hacen a una concepción más abierta del culto, que deja atrás la antigua vida contemplativa, signada por el aislacionismo y el cerramiento, que tan bien habían representado los monasterios y abadías con sus gruesos muros y sus pequeñas puertas que resguardaban a los monjes de los peligros del mundo en el que, como alertaba San Isidoro de Sevilla siguiendo a Pedro, el diablo asechaba como león rugiente¹⁸. Esta actitud, que había hecho del claustro *protegido* su ámbito cotidiano más característico¹⁹, deja poco a poco lugar a una forma de vida religiosa paulatinamente inserta en el acontecer secular y consustanciada con él. La parroquia será la unidad religiosa y social, el ámbito en el que los hombres crecen y se forman en los enclaves urbanos y los villorrios rurales y a ellas se sumará, a partir del primer cuarto del siglo XIII, la acción del clero regular mendicante. Los nuevos institutos religiosos surgidos entonces (la orden dominicana fue aprobada por Honorio III en 1216 y la regla definitiva de los franciscanos por Inocencio III en 1223, mientras que los mercedarios se constituyeron en 1218), representan la nueva actitud, que tendrá gran importancia, tanto en relación con la expansión social del culto, como en la introducción de nuevos relatos, concepciones y procedimientos, aún artísticos, con que esa socialización se operacionalizaba. Ambos aspectos, el social y el artístico, eran dos caras de un mismo cuerpo, cuya esencia estaba proporcionada por la idea de hacer de la vida religiosa una parte sustancial de la vida social ligada al resto de las actividades y formulaciones que esa vida proponía e inserta en sus propias características y peculiaridades. Este desplazamiento de la religiosidad *de cella in saeculum* es el marco en el que se da el surgimiento de la cofradías, “agrupación de fieles erigida canónicamente con la finalidad de promover la vida cristiana entre sus miembros por medio de actos de culto y obras de caridad”²⁰, como una de las formas organizativas que la nueva tendencia adopta.

El otro aspecto general de la cultura que orienta la nueva acción de las hermandades es el *asociacionismo* característico de la estructuración social de la baja Edad Media y que brinda el modelo de unidad social cohesionada en torno a ciertos fines y que sirve de matriz al establecimiento de agrupaciones particulares de culto. Las cofradías fueron expresión de la espiritualidad laica y proveyeron a las nuevas clases sociales de medios para ejercitar una vida litúrgica más particularizada, autónoma y creativa²¹. No constituye una forma de reemplazo de la vida parroquial, sino que la complementa, asumiendo a su vez algunas de las funciones que las precarias instituciones civiles ignoraban o descuidaban, tendiendo a crear cierta autonomía que, sin confrontar con la autoridad eclesiástica, propiciaba el reforzamiento de una comunidad de cofrades relativamente independiente de la institución.

¹⁸ Transcribo el pasaje porque creo da una idea muy clara de la cuestión: “Sobre todo, hermanos carísimos, que vuestro monasterio tenga extrema diligencia en el cierre, para que la protección de los claustros exhiba la firmeza de la custodia; ‘pues nuestro enemigo el diablo ronda alrededor como león rugiente con la boca abierta queriendo devorar a cada uno de nosotros’ (San Pedro, 1ª epístola, 5 y 8). El recinto fortificado del monasterio tendrá una sola puerta y un postigo para salir al huerto; es preciso que la ciudad esté muy alejada del monasterio, para que, como sucedería de estar muy próxima, no constituya peligro al trabajo o dañe la fama y dignidad.” (San Isidoro, Regla monacal, primera mitad del siglo VII, en Yarza et al., 1982, t.2, 45).

¹⁹ La etimología de la palabra, de *claustrum*: cerrojo, cerradura, barrera, clausura, hace patente este carácter. De la misma raíz derivan de *clavis*, la palabra española *llave*, la catalana *claus* y la francesa *clef*.

²⁰ Diócesis de Burgos, 1996: 15.

²¹ Terpstra, 1995: *passim*.

La nueva sociabilidad encuentra una manifestación propicia en las actividades comunes: la oración, las actuaciones piadosas, la práctica de la caridad y el establecimiento de sufragios ofrecidos por los difuntos, que daban a los cofrades los beneficios de un colectivismo multiplicador, al mismo tiempo que producían una integración efectiva de los miembros, involucrados por igual y solidariamente en un conjunto de actividades que remiten a un sistema de valores vivido en común²², situación que sin duda se reforzaría en aquellos casos en los que los cofrades compartían además la profesión y el gremio. De este cruce de la posibilidad de poner en ejecución los valores generales del universo cristiano y de la satisfacción de la necesidad de asegurar la salvación, garantizar la integración social, lograr seguridad en la vida y en la muerte y obtener un marco de contención afectiva, surge la seducción que la pertenencia a una cofradía ofrecía. La "forma cofradía" tal vez pueda verse como una manera de articular corporativamente un conjunto de expectativas, deseos y problemas individuales y sociales dentro del marco de la vida y la práctica religiosa.

Autonomía y particularización fueron dos caras complementarias del proceso asociativo que dio origen y vida a las cofradías y que permitió enlazar conceptos generales con necesidades concretas y socialmente delimitadas. La formación de las confraternidades fue así parte del proceso de fragmentación y especialización social y cultural bajomedieval y del creciente papel de la sociedad laica en el cumplimiento de tareas de índole público. Una manifestación clara de esto es la conformación paulatina de hermandades destinadas a fines particulares, que terminaron configurando un repertorio diferenciado, si bien todas dirigidas a los mismos objetivos generales. Una taxonomía estricta de los tipos de hermandades no parece demasiado adecuada o al menos requiere ciertas puntualizaciones previas ya que, en algún grado, todas incorporaban a sus funciones diversos objetivos tanto devocionales como sociales. Sin embargo es posible en muchos casos establecer la preeminencia de alguno de estos *fines específicos* generalmente consignado en los estatutos, lo que permite señalar una orientación funcional determinada, aunque no necesariamente excluyente sino más bien complementaria, de otros propósitos.

1.1.2 Tipos de cofradías

La clasificación de las hermandades no es siempre clara en los primeros tiempos. Como lo señala Meersseman "non è sempre facile distinguere un pia confraternita da una associazione il cui scopo era principalmente profano"²³. En parte la superposición se asienta también sobre otras distinciones. Las antiguas gildas de oficios de hombres libres continuaron funcionando en las comunidades locales, pero la expansión del poder central en la época carolingia redujo su competencia, que poco a poco quedó reducida a reuniones más o menos esporádicas celebradas bajo la tutela eclesiástica. Siendo todos cristianos, no resultó caprichoso que por influjo episcopal las juntas adoptaran un carácter religioso dado por la misa, la prédica moralizante, la oración, la limosna para el culto y para los necesitados y la realización de obras de misericordia. "Gran parte del convegnio si svalgeva in chiesa e sul sagrato (...) L'antica gilda era divenuta una confraternita parrocchiale"²⁴. Indudablemente esta *fusión* debe verse sobre el telón de fondo de una religiosidad que no era exclusivamente cuestión de fe y devoción sino una perspectiva que impregnaba el conjunto de la vida individual, laboral y social.

Con las salvedades hechas, las tendencias hacia *fines específicos* señalan algunos grandes tipos de hermandades crecientemente diferenciados, que en seguida reseñaremos con atención particular a las cofradías españolas, ya que es su modelo el que operará en América. En primer lugar señalaremos las comúnmente llamadas *devocionales*, dirigidas particularmente al culto de la

²² Vicario Santamaría, 1996: x.

²³ Meersseman, 1977, 9.

²⁴ Meersseman, 1977, 39.

Virgen, de Cristo o de los santos considerados intercesores y modelos morales. Fueron comunes, especialmente en España las de santos mártires y sobre todo los venerados en pareja, como Cosme y Damián, Crispín y Crispiniano y Fabián y Sebastián²⁵, pero las más usuales de este tipo, tanto en Italia como en Francia y España fueron sin ninguna duda las confraternidades devotas de la Virgen, difundidas con el impulso que el culto mariano toma en la baja Edad Media. En España, fueron particularmente populares las del Rosario, establecidas en los siglos XVI y XVII, comúnmente en iglesias dominicas²⁶. El predominio de las cofradías del Rosario es realmente notable en la España moderna, contándose por decenas en las diócesis de las que tenemos registros generales²⁷ y aventajando en cantidad a cualquier otra dedicación, con excepción de la Vera Cruz. Estas hermandades devocionales cumplían las celebraciones correspondientes al día del titular y a veces las fiestas conexas a su persona (por ejemplo las hermandades dedicadas a la Virgen festejaban a menudo todas sus fiestas: Purificación, Anunciación, Visitación, Asunción, Natividad, del Rosario) así como las acciones ligadas al culto específico si las había (como rezar el rosario en las cofradías homónimas). Mantenían el altar y la imagen y costeaban su iluminación. En cambio las actividades caritativas se veían por lo general reducidas al espacio interno de la cofradía, sea en forma de ayuda en la necesidad o en la enfermedad de los hermanos, de acompañamiento a los entierros y del establecimiento de sufragios por los muertos, adoptando a veces hacia afuera la forma de un cumplimiento meramente simbólico²⁸, destinado a efectuar un mandato esencial de una forma más o menos convencionalizada antes que a asumir realmente una función asistencial particular.

Contrariamente, otras asociaciones, que podríamos llamar *asistenciales* funcionaban prácticamente como organizaciones de bien público, limitando al mínimo su actividad específicamente religiosa. En palabras de Callahan aquéllas “specialized confraternities and brotherhoods which, although inspired by religious motives, focused their energies neither on devotional activities nor on the provision of assistance to their members but on helping the poor”²⁹. Estas congregaciones, en algunos casos de gran influencia y cercanas al poder real, nobiliario o municipal según el caso, fueron comunes. La representan en Italia, las cofradías de la Misericordia, como la Compagnia di Santa Maria della Misericordia de Florencia y la Misericordia Maggiore en Bergamo³⁰, la confraternidad de la Misericordia de Lisboa en Portugal³¹ y la Cofradía de Nuestra Señora de la Misericordia de Burgos³², junto a otras españolas, como la Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid o la Hermandad de la Santa Caridad de Sevilla y sus homólogas americanas, nucleamientos que asumieron un papel fundamentalmente ligado a la asistencia hospitalaria y social, aunque sosteniendo el espacio religioso y la actividad litúrgica. Particularmente la asistencia hospitalaria fue una tarea común de este tipo de cofradías, naturalmente para cubrir una necesidad real de la población. Muchas veces, en los pueblos y fuera de la atención de los grandes nosocomios, la tarea se cumplía en una escala casi doméstica, con pequeños hospitalillos de dos, tres o seis camas, acordes con las posibilidades y también con los requerimientos que se planteaban responder. La cofradía de San Miguel de Arcos tenía un hospital con cinco camas y una hospitalera “de conocida caridad que se compadecza de los pobres y los asista con toda humildad”³³. A menudo las hermandades no poseían el hospital sino que lo

²⁵ Diócesis de Burgos, 1996, VI.

²⁶ Cuando no la había se establecían en la iglesia parroquial, pero hacían constar en las constituciones que de fundarse en el futuro un templo de la orden de predicadores se mudarían a él.

²⁷ Diócesis de Burgos, *passim*.

²⁸ Por ejemplo la cofradía del Rosario de Barbadillo de Herreros se comprometía a dar de comer a dos pobres el día que celebraban su comida anual (Diócesis de Burgos, 1996, 205) y como veremos los terciarios mercedarios de Buenos Aires visitaban y daban de comer a los presos una vez al año.

²⁹ Callahan, 2000, 20.

³⁰ Levin, 1999 y Earenfight, 1999.

³¹ Dos Guimarães Sá, 2002.

³² Diócesis de Burgos, 1996, 354. Ver también 583.

³³ Diócesis de Burgos, 1996, 99. Ver también 186, 244.

administraban a pedido del fundador o de la institución responsable supervisando sus cuentas, funcionamiento y personal³⁴. Del mismo tipo, pero con un componente religioso central ligado a los fines filantrópicos o a la atención hospitalaria, fueron las cofradías del Santísimo Sacramento³⁵ y las ligadas al culto del Espíritu Santo, vinculadas también muchas veces a los hospitales de Sancti Spiritus. Un tipo de cofradía común en los siglos XVI a XVIII en España y en América, que tal vez correspondería considerar dentro de este grupo, eran las de ánimas que tenían como fin “aliviar de las penas a las ánimas del purgatorio” por medio de misas, sufragios y oraciones. Celebraban como aniversario el día de los muertos y a menudo ordenaban misas por los difuntos los días lunes, aunque algunas sólo efectuaban unas cuantas (tres a cinco) de estas funciones al año. El ceremonial de muertos eran de importancia central desde el origen mismo de las confraternidades y aún antes. Esta preeminencia llevó a fundar una “hermandad universal de sufragios” con asiento en América y Europa, establecida en 1668 en Santiago de Compostela, en 1669 en Toledo y en 1670 en Burgos; sólo ésta, al cabo de tres años, había “aplicado más de veinte mil misas”³⁶.

La relación entre cofradías y sociedad es compleja y cambiante. En el caso de las confraternidades dedicadas a la asistencia pública las actividades desarrolladas compitieron o se superpusieron a menudo con las de las instituciones del Estado, especialmente en la medida en que éste pasa a ocupar, a partir del siglo XVI, un espacio más significativo en la organización social. Si bien es evidente que hay una comunidad de valores que liga las cofradías a su ámbito social y cultural, el modo en que el ejercicio de esos valores se imbrica con su ejecución por parte del resto de las instituciones, tanto civiles como eclesiásticas, es menos claro y sin duda ha variado a lo largo del tiempo. El caso más típico fue el ejercicio de la caridad a través del socorro de enfermos y necesitados. Instrumentada por la Iglesia y por las cofradías en la baja Edad Media, fue luego absorbida por las estructuras del Estado emergente. Sin embargo el modo en que esto se dio dista de ser claro u homogéneo y las tendencias actuales tienden a verlo más como un proceso paulatino que como resultado de acontecimientos puntuales, como fueron el Concilio de Trento en el siglo XVI o la Ilustración en el XVIII: “the transformation by which corporate (usually seen as ‘late-medieval’) charity turns into a statist programme of philanthropy is in fact gradual, not a specifically sixteenth-century phenomenon”³⁷. Las políticas hospitalarias en España, Italia y Portugal hacia 1500 o poco antes, reflejadas en obras tan importantes como los hospitales de Santiago de Compostela, Toledo, Valencia y Granada, el de Todos los Santos en Lisboa, el de los Inocentes en Florencia o el Hospital Mayor de Milán son evidencia de la puesta en marcha de un proceso de secularización de estas funciones y muestran sin duda un tránsito desde el manejo eclesiástico y corporativo a la estatización de la asistencia. Sin embargo en muchos casos las hermandades no abandonaron su papel sino que complementaron la acción pública³⁸, estando esto determinado tanto por las políticas oficiales como por la influencia y adaptabilidad de las cofradías a la nueva situación; asimismo el papel de las órdenes hospitalarias siguió siendo significativo y en muchos casos hubo en el tiempo sucesivos cambios de mano en la administración de la atención a los enfermos entre las tres órbitas:

³⁴ Diócesis de Burgos, 1996, 443, 541 y 603.

³⁵ También en Francia las *maisons de charité* surgieron de la acción de la Compañía del Santísimo Sacramento (ver Bezzina, “Charity and Confessional Difference in Seventeenth-Century France: The *Maison de Charité* of Loudun”, 1648-1685, en *Confraternitas*, vol.11, nro. 2, (otoño 2000), 3-26 y Chill, Emanuel, “Religion and Mendicity in seventeenth-century France”, *International Review of Social History* 7 (1962), 400-425.

³⁶ Diócesis de Burgos, 1996, 54, 411 y *passim*.

³⁷ Eckstein, 1999, 10. Ver también Tepstra, 1995, *passim*.

³⁸ La hermandad de Santa Catalina de Burgos administraba un pequeño hospital para mujeres pobres. Cuando en 1766 el arzobispo Rodríguez de Arellano funda una institución de mayor escala, intentando suprimir varios pequeños hospitales y aplicar su renta y bienes a la misma, la hermandad se resiste, acordando finalmente colaborar con un monto anual de dinero (Diócesis de Burgos, 1996, 428).

la estatal, la eclesiástica y la laica³⁹. De todos modos parece innegable a priori que el proceso de estatización estaba en marcha y que con idas y vueltas era la tendencia que se impondría en el largo plazo, como finalmente ocurrió con la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII. La evolución del papel de las cofradías en relación con la asistencia social debe así verse en el doble marco de la evolución general de las ideas en el período que va desde la baja Edad Media hasta la Ilustración, por un lado y de las circunstancias sociales particulares atinentes a cada contexto específico, por el otro. Está de más decir que no pretendemos abordar esta cuestión, que simplemente presentamos de un modo general, pero que sin duda requiere desarrollar para su estudio exhaustivo un programa de investigación sistemático. Sin embargo volveremos a encontrar el problema en la Buenos Aires de 1800.

Un tercer tipo de hermandad fueron las *penitenciales* dirigidas a “exaltar el valor de la penitencia” como modo de satisfacción de los pecados, ligadas, especialmente en España, a las hermandades de la Vera Cruz, que asumían un rol pedagógico en relación con la Pasión de Cristo⁴⁰. Fueron sumamente populares en los siglos XVII y XVIII y tenían un carácter sumamente tipificado vinculado fundamentalmente a la conmemoración de la Semana Santa. Comúnmente tenían dos categorías de cofrades, “de luz” (las mujeres sólo podían serlo y los hombres mayores de 40 o 45 años pasaban a esa categoría) y “de sangre” o “de disciplina” en recuerdo “de los cinco mil azotes que le dieron [a Cristo] ‘por nos redimir y salvar’⁴¹. Organizaban la procesión del Jueves Santo, confesados y comulgados, vestidos con una túnica pero descalzos y precedidos por un crucifijo; los cofrades y cofradesas de luz iban con sus candelas iluminando a los disciplinantes que se azotaban por las calles. Luego se curaban las heridas y se realizaba una colación en conmemoración de la Cena. Fuera de esta función específica desarrollaban las actividades comunes a todas las hermandades: misas, sufragios, asistencia a los entierros y ayuda en la adversidad con los hermanos y en caso de desgracia general (peste, tempestad, peligro del rey) podían efectuar otra procesión. Era común que celebraran las fiestas de la Invencción de la Santa Cruz (3.5) y la de su Exaltación (14.9).

Finalmente, el tipo de cofradía *gremial* conformaba el órgano devocional de una profesión u oficio determinado. Es comúnmente considerado un género en sí, aunque corresponde la salvedad que en este caso el recorte está dado por la pertenencia profesional de sus integrantes antes que por los objetivos particulares de la hermandad, lo que cambia la perspectiva del ordenamiento. Las cofradías de oficios fueron, como dijimos, comunes en toda Europa tempranamente y en general cumplen con las funciones y formas organizativas básicas adscriptas a las devocionales, a veces incorporando la asistencia hospitalaria para los hermanos. El siguiente extracto de la constitución de la Corporación de maestros cerrajeros de Barcelona, otorgada por el rey Pedro IV en 1380 servirá de ejemplo

... Item que la administracio de la dita almoyna sia comanada p. los dits promens del dit ofici la qual administracio dur un any ...

... Item que torts aquelles qui seran en la dita almoyna escrits degueen dir a cascun cors de la dita almoyna XXXIII pates nostres e XXXIII saluts de madona Sancta Maria p. la sua anima e si cascu nou volra fer o non podra ... don dos diner per mor de deu per la anima del defunct.

... Item que cascun cors que sera de la dita almoyna sien dites deu missas lendema que sera soterrat p. la sua anima.

... Item que per quiscun cors qui morra de la dita almoyna sia donat amejar ha sinc pobres per amor a deu en memoria de les sinc plagues que Jesuchrist lo feri p. anima del defunt.

... Item que si algun ... no li bastava lo seu a fer la sepultura que en aquel cors los pmens. quell any tendra la dita almoyna le deguen fer la sepultura dels diners de la dita almoyna.

³⁹ A modo de ejemplo: el Hospital de Todos los Santos de Lisboa, que había estado bajo control oficial hasta 1530 pasó ese año a ser manejado por la orden de San Juan Apóstol y en 1563 a ser administrado por la confraternidad de la Misericordia (Dos Guimarães Sá, 2002, 13).

⁴⁰ Diócesis de Burgos, 1996: VII.

⁴¹ Diócesis de Burgos, 1996, 89, 120, 268 y passim.

... Item que cascun any la Vigilia o lo dia abans de la festa del Sant Aloy p. los pmens. qui levaran e administraven la dita almoyna sia fer anyversari de la dita almoyna en la dita Iglesia de madona Sancta Maria del Carme p. animes dels confrades e de tots altres faels defunts e tots los de la dita almoyna se tenguen esser p. tenguts de esser presentes al dit anyversari.

...Item ordonen e volen los dits pmens. que dintre la capilla de mossenyer Sanct Aloy en la dita esglesia del Carme edificada sea feta de la dita almoyna una gran volta e pregonab una cadireta quis pussa obrir en el qual volta pusque esser messa tota la ossa daquells de la dita almoyna que la elegiran lur sepultura⁴² ...

... Item que de la dita almoyna sien comprats e fets dos draps bells ab senyal del dit offici lo un dels quals bermesca a cossos grans el altre ha albats.

...p.mens administradors ... ordon que al dir malalt vaagen vellar p.sones de la dita almoyna bonestres les quals sien sollicites a vetlar e servir lo dit malalt ...

...Item que en totes missas e altres obres piadoses quis farà de la dita almoyna sien acullits lo senyor Rey la senyora Reyna e tots lurs infants⁴³.

[...Item que la administración de la dicha beneficencia (limosna) sea comandada por los dichos prohombres del dicho officio, la cual administración dura un año.

... Item que todos aquellos que serán inscriptos en la dicha beneficencia deben decir a cada miembro (muerto) de la dicha beneficencia 33 padres nuestros y 33 saludos de la Señora Santa María (Ave Marías) por su alma y si alguno no quisiera hacerlo, o no pueda, dé dos dineros por amor de dios por el alma del difunto.

... Item que a cada muerto de la dicha beneficencia se le digan dos misas al día siguiente que sea enterrado por su alma.

... que por cada miembro que muera de la dicha beneficencia se de comida a cinco pobres por amor de dios en memoria de las cinco heridas que le hicieron a Jesucristo, por el alma del difunto.

... Item que si a alguno no le bastara lo suyo para hacer la sepultura que los prohombres que aquel año tenga la dicha cofradía le deben hacer la sepultura del dinero de la dicha cofradía.

... Item que cada año la Vigilia o el día antes de la fiesta de San Eloy por los prohombres que llevaren y administraren la dicha cofradía se ha de hacer aniversario de la dicha cofradía en la dicha Iglesia de [la] Señora Santa María del Carmen por las almas de los cofrades y de todos los otros fieles difuntos y todos los [que] se tengan por ser de la dicha cofradía tendrán que estar presentes el dicho aniversario.

... Item ordenen y quieran los dichos prohombres que dentro de la capilla de monseñor San Eloy en la dicha iglesia del Carmen sea edificada por la dicha beneficencia una bóveda grande y profunda con una puertita que se pueda abrir en cuya bóveda puedan ser metidos todos los huesos de aquéllos de la dicha beneficencia que la elijan por su sepultura.

... Item que de la dicha beneficencia sean compradas y hechas dos mortajas bellas con la señal del dicho officio, una de ellas para cuerpos grandes y la otra para niños.

... [que] prohombres y administradores ... ordenen que al decir enfermo vayan a velarlo personas honestas de la dicha beneficencia los cuales sean sollicitas a velar y servir al dicho enfermo.

... Item que en todas las misas y otras obras piadosas que se hagan de la dicha beneficencia sean acogidos el señor Rey y la señora Reina y todos sus hijos].

Las constituciones de los cerrajeros de Barcelona de la cofradía de San Eloy muestran algunos de los rasgos corrientes en este tipo de hermandades. En primer lugar la conducción de la cofradía por los "prohombres" del gremio. Luego el papel fundamental de los oficios de muertos, tanto en lo respectivo a las misas y sufragios por el alma como al enterramiento de los hermanos. En tercer lugar, el ejercicio de la caridad proveyendo de sepultura a los necesitados, atendiendo a los enfermos y alimentando, bien que simbólicamente, a los pobres y finalmente comprometiéndose a la celebración del aniversario el día del santo. Comúnmente tenían por patrón a una figura ligada al oficio. San Eloy lo era de los orfebres y por extensión de otros oficios ligados al trabajo del metal, Cosme y Damián de las cofradías de médicos, sangradores, boticarios y cirujanos, San José de los carpinteros y San Lucas de los pintores, pero en casos en que no había un santo disponible para el

⁴² También los enterraban en "vasos" en el pavimento de la capilla.

⁴³ Archivo Histórico de la ciudad de Barcelona, Sección gremios, Doc. 10-42, págs. 2-9v.

oficio los cofrades se adscribían a titulares más genéricos, como advocaciones de la Virgen (yeseros y calceteros), conformaban una cofradía de Animas, como sucedió con los miembros del gremio de la Lencería de Burgos, o se ponían bajo la tutela de santos que no estaban vinculados al oficio, como los carniceros de Burgos (Santiago y Catalina) o los odreros de la misma ciudad (San Blas)⁴⁴. Un tipo de cofradía que agrupaba a integrantes de una misma profesión, pero que no puede considerarse estrictamente como gremial eran las de sacerdotes. Eran funciones frecuentes las dedicadas a realizar misas y sufragios por las almas de sus propios cofrades difuntos. A menudo estaban ligados institucionalmente, siendo clérigos parroquiales⁴⁵ o miembros de los cabildos catedralicios y en algunos casos hasta poseían un hospital de sacerdotes para su servicio⁴⁶. Algunas de ellas se colocaban bajo la advocación de San Pedro. Particular importancia tuvo la cofradía de Santa María la Real, fundada por Alfonso el Sabio y su mujer Violante en 1273 formada por los clérigos parroquiales de Burgos, quienes se obligaban a “oficiar cinco misas de aniversario por los reyes antepasados, rezar los días festivos por la familia real y concurrir un clérigo de cada iglesia de Burgos a la Capilla de San Clemente de la Catedral a cantar la misa de Nuestra Señora. No podían exceder de 20 clérigos y podían incorporarse también algunos laicos⁴⁷”.

Las cuatro ramas señaladas no agotan la innumerable variedad de hermandades existentes, pero son un marco de referencia. Sin embargo, y como dijimos, estas divisiones no deben considerarse barreras rigurosas y era común que las funciones se mezclasen, se superpusiesen o bien que cambiara la preponderancia asignada a alguna de ellas. Las cofradías de culto de la Virgen, por ejemplo, con un fuerte carácter devocional tenían a menudo también objetivos caritativos. La explicación de esta comunidad de fines está dada por la misma significación de María como protectora originada en tiempos de la patristica que patrocinaba, especialmente en Italia, las confraternidades de la Misericordia dedicadas a la asistencia de pobres, menesterosos y enfermos. En ellas su figura era considerada “as the perfect embodiment of *Amor proximi*”⁴⁸. A veces esta ambigüedad o el cambio de interés se manifestaba en modificaciones en los estatutos. Por ejemplo, la Fraternalita de Santa Maria del Mercato, en Gubbio, establecida hacia 1295 como una hermandad devocional mariana, consigna en el estatuto de comienzos del siglo siguiente también su carácter penitencial al tiempo que asumía un rol de importancia creciente en el sostenimiento del hospital⁴⁹. En su refundación de 1313 se establece que su objeto es “instituire una confraternita sotto l'intitolazione della Beatissima Vergine Maria al fine di rendere onore a Cristo, alla Vergine, e a tutti i Santi, e di sovvenire i poveri, gli infermi, e bisognosi”, poniendo de manifiesto la “duplice finalità culturale-devozionale e caritativo-assistenziale”⁵⁰. Esta flexibilidad de objetivos y medios fue seguramente otro de los factores determinantes de la expansión de las cofradías medievales, que podían adoptar formas diversas para adecuarse a los fines particulares de sus integrantes y así dar respuestas múltiples a diferentes expectativas. Eran igualmente cambiantes la regularidad de reunión y el ritmo de las actividades que podían variar de la sola realización de la fiesta anual a una rutina, según los fines y alcances de la hermandad. Si este era el caso, era común que se efectuaran reuniones directivas uno de los domingos del mes, preferentemente el primero⁵¹.

Las formas prácticas de aplicación de los valores cristianos sostenidos por las hermandades marcaban sus diferentes actividades específicas, en cierto modo vinculadas a las propias necesidades y expectativas, tanto reales como simbólicas, del grupo social que la conformaba.

⁴⁴ Diócesis de Burgos, 1996, 374, 394, 397, 441, 550 y 610.

⁴⁵ Diócesis de Burgos, 1996, 32, 58, 105, 129, 133, 138, 206, 439, 503 y 584.

⁴⁶ Diócesis de Burgos, 1996, 96.

⁴⁷ Diócesis de Burgos, 1996, 442-501.

⁴⁸ Levin, 1999: 5. También en Lisboa, la confraternidad de la Misericordia, que seguía en algunos aspectos los lineamientos toscanos, tenía como titular a la Virgen “as the symbol of compassion” (Dos Guimarães Sá, 2002, 10).

⁴⁹ Fiorucci, 1998, v.9, nro.2, 23 ss.

⁵⁰ Fiorucci, 1998, v.9, nro.2, 24.

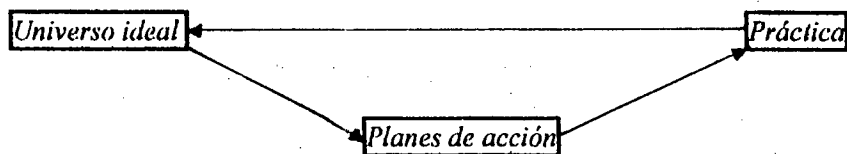
⁵¹ Meersseman, 1977, 24.

Mientras las primeras apuntaban a una carencia efectiva, como los medios de proporcionarse entierro y sufragios por el alma, o el socorro en la adversidad, las segundas atendían más bien a cuestiones de representación social en el esquema de redistribución estamentario, pero tanto si se trataba de expectativas directas como de aquellas de carácter preferentemente social o moral, estos objetivos importaban motivaciones reales para la acción. En palabras de Susan Webster: "The extraordinary degree to which confraternities could be shaped to reflect the desires, needs and goals of their membership undoubtedly was a major factor in their popularity"⁵².

1.1.3 El mundo conceptual cristiano y la práctica

Así vistas, las cofradías serían un modelo amplio de participación y acción social capaces de ser orientadas a diversos fines, aunque enmarcadas siempre en el espacio de los valores y las actividades pautadas por la práctica cristiana, una herramienta plástica útil para vincular valores y necesidades de índole diversa, de modo tal que se establezca entre ellos una especie de *circuito ecológico* en el que la energía puesta para dar respuesta a ciertos problemas pueda al mismo tiempo utilizarse para solucionar otros. Un ejemplo: la actividad dispuesta para asistir a los enfermos en los hospitales o en sus casas prestaba sin duda un servicio necesario a la comunidad, ya que en muchos casos eran los cofrades el cuerpo estable más importante de los institutos sanitarios en el que médicos y enfermeros profesionales solían ser escasos⁵³. Al mismo tiempo este ejercicio implicaba la puesta en práctica del valor cristiano de la caridad y por lo tanto servía personalmente al ejecutante para dirigir sus actos en un sentido agradable a Dios y así mejorar sus posibilidades de ganar la vida eterna. La cofradía simplemente *articulaba* estos dos aspectos en una rutina de acción predeterminada y desarrollada además en relación con la celebración de una figura emblemática de la función que agregaba el valor del culto y la devoción a Dios y a los santos, al de la caridad y el servicio al prójimo. Así, la dinámica del dar y el recibir, que las Gracias representaban desde la Antigüedad, se configuraba en un plan pragmático, socialmente abarcativo y religiosamente correcto. Podríamos resumir la cuestión separando dos niveles: mientras el núcleo de los valores centrales cristianos se mantiene inalterado, su traslación al terreno de la aplicación práctica y el grado de importancia relativa que cada uno de estos niveles presenta en relación con la actividad global varía según las características y fines particulares de cada hermandad.

De este modo se tiende un puente entre el marco ideal dado por los dogmas y la doctrina cristianos y los consecuentes intereses salvacionistas que ese marco implicaba, por un lado y las prácticas particulares de los miembros de la hermandad dirigida a la modelización de la conducta de los fieles según prescripciones capaces de favorecer este proceso, por el otro. En otras palabras, los *planes de acción* que rigen las actividades promovidas constituyen la articulación del universo de valores absolutos cristianos con las prácticas efectivas de los cofrades, que podríamos graficar como sigue



⁵² Webster, 1998, v.9, nro.1, 16.

⁵³ Cristián Berco señala en su estudio sobre la cofradía de San Roque del hospital de Zaragoza que "the services its brothers provided embodied an essential and indispensable factor in the hospital's ability to function" (Berco, 2002: 5) y asimismo en nuestro caso, como luego veremos, el papel de la Hermandad de la Santa Caridad fue un supletorio necesario para la carencia de servicio médico en la ciudad de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo XVIII.

Los mundos posibles. Esta estructuración religiosa, moral y social vinculaba diferentes tipos de realidades o mundos⁵⁴. El fundamento aparece como un conjunto de ideas y valores que constituyen la concepción cristiana, su visión del mundo y su realización histórica, que podríamos llamar, flexibilizando la acepción del término⁵⁵, *mundo posible M1*, el reino de Dios, "cuyo cumplimiento no será perfecto hasta que se realice en su totalidad la voluntad divina" y que se entiende "como presente o como futuro en evolución"⁵⁶. San Agustín da la siguiente definición de esta "ciudad de Dios":

Así que dice la Sagrada Escritura de Caín que fundó una ciudad; pero Abel, como peregrino, no la fundó, porque la ciudad de los santos es soberana y celestial, aunque produzca en la tierra los ciudadanos, en los cuales es peregrina hasta que llegue a tiempo de su reino, cuando llegue a juntar a todos, resucitados con sus cuerpos, y entonces se les entregará el reino prometido⁵⁷ donde con su príncipe, rey de los siglos, reinarán para siempre⁵⁸.

Este mundo debe concebirse en parte como un *mundo conceptual* regido por la idea misma de Dios y sus atributos y en el que tiene vigencia el conjunto de dogmas o verdades reveladas y estipuladas por la Iglesia que conforman la *doctrina credendorum*⁵⁹. Este conjunto, está definido por los mandamientos, las afirmaciones testamentales y las obras del ministerio de Cristo interpretadas y sistematizadas por los teóricos cristianos posteriores como un conjunto de proposiciones acerca de las propiedades de Dios, las características del mundo celestial, del hombre y la sociedad cristiana, y las condiciones necesarias o deseables para pertenecer a ellos. No parece posible una definición estricta "pues abarca en conjunto los designios -hasta un punto inescrutables- de Dios para la humanidad"⁶⁰.

Pese a la amplitud del marco, las cofradías tomaban en cuenta para su acción algunos conceptos centrales que en cierto modo sintetizaban las prescripciones generales del cristianismo. El cumplimiento de los mandamientos en particular era considerado un paso decisivo para la salvación, en palabras de San Mateo citadas por los cofrades de la Vera Cruz de Tapueca: "si quieres tu cualquiera que seas ir a la Vida eterna, guarda mis mandamientos". Los cofrades agregan en el preámbulo de sus constituciones: "Y por que mas en memoria pudiésemos tener todos estos mandamientos tan necesarios de guardar para la Vida Eterna resumíolos y abrevíolos en dos mandamientos de charidad y amor" ... "A estos dos se reducen los otros mandamientos, por que como dice el Apóstol San Pablo a Timoteo su discipulo: 'el fin de los preceptos y mandamientos es la charidad y el amor de Dios y del próximo, el que ama a Dios y al proximo toda la ley cumple'"⁶¹. Justamente es el amor -y la caridad es su extensión- el que sirve de fundamento al espíritu de cuerpo y hermandad de las cofradías. Los cofrades citan al Pseudo Dionisio resaltando su valor unificador,

⁵⁴ Remitimos a la noción de *mundo posible* formulada por la semántica modal y que sumariamente puede definirse como una situación en la que se satisfagan un conjunto de proposiciones, es decir un estado de cosas que no es necesariamente verdadero pero que podría ser verdadero, y del cual el mundo real es una materialización dada en un conjunto *n* de mundos (Van Dijk, 1984, 63 ss.).

⁵⁵ El concepto de mundo posible, aunque no requiere carácter real, parece dirigido a situaciones determinadas espacio-temporalmente, por ej. "mañana", aunque no excluye la idea de ámbitos ideales ni de cursos de eventos. Sin embargo la traslación del concepto a un conjunto de ideas expresadas en diferentes momentos y lugares no parecería adecuarse exactamente al concepto, aunque pensamos que puede emplearse, quizás de modo extensivo y hecha esta salvedad, en la medida en que como conjunto, pueden entenderse también como un universo particular con existencia acotada, aunque con una determinación proposicional abierta.

⁵⁶ Farré, 15.

⁵⁷ "Entonces el Rey dirá a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (Mateo, 25, 34).

⁵⁸ San Agustín, 1945, 15, 1.

⁵⁹ Ott, 29.

⁶⁰ Farré, 15. Comentario nuestro.

⁶¹ Esta afirmación está formulada ya en San Agustín: "Dios nos enseña dos principales mandamientos, es a saber, que amemos a Dios y al prójimo" (1945, 19,14).

que en buena medida define el ser mismo de las confraternidades: "El amor tiene esta virtud y condición, que de diversas voluntades hace una"⁶².

Por otra parte, este universo comprende también un devenir histórico, conformado por la *acción de los hombres* dirigidos a establecer un vínculo y un desarrollo ideológico y social terrenal de amplio alcance en torno a esas ideas. Si el universo conceptual establece los valores y las ideas que fundamentan la acción, el proceso histórico le otorga forma empírica a ese mundo, lo transforma en experiencia y articula los metavalores cristianos con personajes de carne y hueso que los encarnan y los representan. Tanto unos como otros forman parte de ese mundo posible M1, que si no es actual, guarda para los fieles un claro carácter real, tanto en la verdad de los principios y dogmas como en la existencia de los santos y la validez de sus acciones. Tanto uno como otro, el mundo de los conceptos y el de la historia, conforman una unidad que sirve de referencia a los creyentes; en un caso para discriminar lo correcto de lo incorrecto; en otro para contar con un conjunto de *experiencias modélicas* capaces de servir como guías de la acción.

Estos dos aspectos del universo cristiano tienen características diferentes. El primero se presenta bajo la forma de descripciones de la gloria, del ser de Dios y del conjunto de proposiciones o afirmaciones postuladas por las escrituras que definen esos atributos, sus interpretaciones posteriores y el conjunto de dogmas formulados por la Iglesia. Estas descripciones y proposiciones, como las pautas de conducta que de ellas se derivan, tienen la forma de tratados teológicos así como de escritos y exhortaciones morales. El segundo, se compone de relatos. Es un conjunto de narraciones que describen, partiendo del ejemplo de Jesucristo difundido por los evangelios, la vida de los santos, sus modos de razonar y actuar, su nacimiento, su acceso a la vida cristiana, sus obras, milagros y martirios, es decir, su forma particular de conducir prácticamente el ejercicio del bien. Ambos aspectos son diversos: uno es sincrónico, atemporal y en cierto sentido ilimitado e inefable. El otro es un conjunto de historias narradas en categorías espacio-temporales naturales y fácilmente asimilables a la experiencia de cualquier vida real.

Este mundo conceptual cristiano M1 está conformado por aproximaciones posibles (para la razón natural) al conocimiento de una entidad en sí incognoscible⁶³. Estas aproximaciones dan cuenta de un conjunto de conceptos que definen no sólo un universo teológico y moral sino también social y político⁶⁴. El mundo cristiano puede definirse en parte como un mundo ideal pero lógicamente posible y determinado por un conjunto de proposiciones de carácter teológico, social y moral vigentes a lo largo de la Edad Media cristiana y sucesivamente reformulado, en parte como un conjunto de relatos históricos o legendarios.

Para que esta vinculación entre este mundo ideal cristiano M1 y el mundo real del que participaban los fieles (que llamaremos *mundo real M2*) exista, es preciso que haya accesibilidad entre ellos, definiendo este concepto como la imaginabilidad de un mundo o el conocimiento que desde cierta situación (M2) se tiene acerca de otros mundos posibles (M1)⁶⁵. Esta accesibilidad está dada en nuestro caso por la confianza de los cristianos en el marco epistémico y en los contenidos de los dogmas prescritos por la Iglesia que constituyen el vínculo y definen las expectativas de la comunidad cristiana en relación con el mundo sobrenatural, con los valores y con las pautas morales

⁶² Diócesis de Burgos, 1996: 647.

⁶³ Como parte del mundo sobrenatural sólo puede ser limitadamente conocido por el hombre, ya que si el grado ontológico del objeto es superior al del sujeto cognoscente éste es incapaz de conocer. La distancia se salva de algún modo mediante la iluminación de la fe (*lumen fidei*), considerada como una anticipación terrena de la visión de la otra vida (*lumen gloriae*) y que se hace manifiesta en la teoría de la Gracia: *Gratia et Gloriae ad idem genus referentur* (Ott, 60).

⁶⁴ La Ciudad de Dios, de San Agustín es tal vez la más acabada pintura de la ciudad celeste, visión ideal del mundo en paz irrealizable en la tierra y que pese a este carácter ideal fue el fundamento de las teorías políticas que afirmaron la preeminencia del poder espiritual sobre las instituciones políticas seculares. Es interesante el viejo libro de Otto von Guericke, *Les Théories Politiques du Moyen Age*, que sigue constituyendo un claro estudio de la vinculación conceptual entre teología y política en el mundo cristiano medieval.

⁶⁵ Van Dijk, 1984, 65.

y de acción inherentes a su concepción, así como la convicción en el carácter verdadero de los relatos históricos y hagiográficos. Sobre esta accesibilidad se funda el establecimiento de relaciones entre ambos mundos y se asienta un vínculo de causalidad en el que los valores sostenidos en el mundo divino se corresponden con valores y acciones en el mundo real $pA (M1) > pB (M2)$ y en donde la validez de las proposiciones y las acciones que de ellas se derivan en M2 está sujeta a la verdad de sus antecedentes en el mundo ideal cristiano M1. En este esquema relacional A (proposición verdadera en el mundo conceptual cristiano) es causa de B (proposición derivada de A en el mundo real) en la medida en que la existencia de A es *condición suficiente* de la existencia de B⁶⁶. La forma gramatical de esta relación está dada por conectivos implicacionales que establecen relaciones inferenciales. Se trata de una racionalización moral que unifica la idea de la esencia divina con el saber fenoménico, creando, en términos de Weber, una *ética de la intención* operante sobre las estructuras de conciencia y luego sobre la acción. El mundo aparecerá como un campo de acción moral o sea "una esfera de acreditación bajo principios prácticos" o una forma vital e institucional de realización de valores⁶⁷ que implicará una sistematización de las relaciones intramundanas en el marco de una moral abstracta sujeta a principios modélicos.

Los efectos morales de este conjunto de proposiciones pueden ser proyectados a un *mundo posible futuro M3*, en el que los sujetos de la acción pueden imaginarse en una situación hasta cierto punto causalmente determinada por su conducta actual aunque también por acción de la gracia. Este mundo en el que sus acciones serán juzgadas M3, es esencialmente coincidente con el mundo divino M1, pero temporalmente proyectado a un momento posterior a la existencia actual M2. Así, sobre la presunción de verdad del conjunto de proposiciones que determinan la visión cristiana ideal M1 se establece la posibilidad de producir en la vida real M2 ciertas acciones que permitan presumir, con ciertos límites, un efecto o resultado a la hora del juicio final M3 que permita la integración del fiel al mundo divino. El ajuste entre valores, prescripciones (en M1) y acciones (en M2) permite establecer cierto poder prospectivo, bien que no en el sentido que el término tiene en la ciencia moderna ya que no puede ponderarse la evolución de la variable fundamental: la voluntad de Dios. Sin tener poder de predicción, la orientación de la conducta tiende a establecer ciertas *presunciones prospectivas* en las que acciones en la vida M2 conducen (o deberían conducir o colaborar a hacerlo) a los fines salvacionistas de los fieles⁶⁸.

⁶⁶ Van Dijk, 1984, 117.

⁶⁷ Habermas, 1984, t.1, 273.

⁶⁸ La teoría de la gracia mantiene una relación ambigua con la autodeterminación. El dogma sostiene que la gracia no puede merecerse por las obras naturales: "nullis meritis gratiam praeerivi" y el sistema tiene pues un poder predictivo limitado. La cuestión de la posibilidad del hombre de orientarse correctamente hacia la bondad mediante su razón natural enfrentó ya a Pelagio con San Agustín. La Iglesia tomó históricamente partido por la negación de la posibilidad humana de acierto: "porque sin mí nada podéis hacer" (Juan, 15,5) o: "no hay hombre que proceda bien y con rectitud sin auxilio y favor divino" San Agustín, 1945, 20,1). Se estableció en el II Concilio de Orange (529) que es doctrina para la misma que el hombre para realizar actos saludables "necesita una virtud que está por encima de su capacidad natural y que por lo tanto es sobrenatural". Sin embargo esta negativa a aceptar la voluntad humana se vio mitigada por otras ideas que relativizaban de modo más o menos complicado la discrepancia tajante entre las alternativas por algún tipo de concordancia entre la voluntad humana y la divina. La más célebre de estas doctrinas fue el molinismo que planteaba una predestinación condicionada (post et propter praevisa merita) en la que la distribución original de la gracia es complementada por la cooperación humana en un esquema en el que la voluntad divina (Deus intensionis) es equivalente al curso natural de los sucesos (Deus executionis). El movimiento subraya la libertad del hombre y la labor personal en la salvación. Contrariamente el tomismo acentúa la causalidad universal de Dios planteando la predestinación absoluta (ante praevisa merita) en donde la cooperación voluntaria se halla condicionada a la aceptación de Dios. La posición extrema corresponde a la doctrina de la predestinación protestante que abole toda posibilidad de influencia en la voluntad divina. Estas ambigüedades limitan obviamente el resultado de la proyección futura de las acciones, pero en cualquiera de los casos en el universo católico, los méritos tienen algún tipo de incidencia en el proceso que conduce a la salvación (Ott: 350).

Este conjunto de concepciones, prescripciones y expectativas consustanciales a la concepción cristiana constituyen el fundamento sobre el que se establece el plan de acción de las cofradías. Se hallan en parte formuladas estatutariamente y en parte son implícitas, pero en cualquier caso constituyen el núcleo sobre el que se establece el consenso de los cofrades. A esta "concepción general" que orienta las actividades hay sin duda que sumar la determinación del tipo de acciones particulares que se encaran en cada caso, que sin duda están en parte vinculadas a las necesidades específicas de cada comunidad y asociación particular. Una de las razones por las que las cofradías tuvieron un amplio y rápido desarrollo fue sin duda la posibilidad que abrían de vincular los requerimientos y expectativas generales con problemas y necesidades puntuales y accesibles ligadas a la misma segmentación social que ordenaba su conformación. Esta dimensión empírica vinculada a situaciones particulares es la contracara "práctica" de las aspiraciones espirituales pero sin duda fue un factor importante ligado al concepto delimitativo que las confraternidades tuvieron en el plano social.

1.2 LAS COFRADÍAS COMO FORMA DE RELACIÓN SOCIAL

1.2.1 Valores, normas, prácticas.

El carácter asociativo de las cofradías se basaba naturalmente en el consenso de los hermanos respecto de los fines y medios de acción. Creadas con el fin de poner en ejercicio las virtudes cristianas y de colaborar a la dirección espiritual de sus miembros y así a su salvación, las cofradías constituyen una manifestación clara de la articulación de acciones e ideas. Su razón de ser como orden social⁶⁹ era configurar una construcción dirigida a posibilitar el ejercicio de ese cuerpo de ideas y valores absolutos y fines específicos en una práctica pautaada y ordenada, capaz de darle *eficacia empírica* regulando la satisfacción de los intereses de sus miembros y proporcionando así materialidad a ese conjunto ideal⁷⁰ por medio de la puesta en marcha de un plan de acción definido que implicaba formas organizativas, anclajes institucionales e incentivos a la conducta particular de sus integrantes. Es, para ponerlo en términos de Habermas, un caso típico de la forma en que *los objetos culturales y los órdenes institucionales encarnan valores*⁷¹.

La pertenencia a una cofradía no era obligatoria ni coactiva, sino voluntaria, pero sin embargo, y como manifestación visible de la participación en el orden vigente, implicaba una connotación en la consideración social y en la misma medida, una prescripción tácita. Esta visión de la participación en un *orden* como un *deber ser* acrecienta sin duda su influencia sobre la acción mediante su carácter de ejemplaridad entre los miembros de la comunidad⁷² y favorece así la constitución de lo que Weber llamó una *unión de fines*, esto es, *actuar en sociedad con un ordenamiento del contenido y de los medios de la acción social convenido por todos los participantes de manera racional con relación a fines*⁷³. Este *orden*, en parte *sujeto a normas*, en tanto los cofrades se sometían a las reglas estipuladas en las constituciones, en parte *convenido*, en tanto era la sanción social la mayor penalidad a que exponía su incumplimiento⁷⁴, tomaba la forma de una asociación, en el sentido weberiano del término⁷⁵. Las acciones propuestas se fundaban en *mandatos* o *exigencias* derivadas de las *máximas* que sustentaban este *orden legítimo* y que hasta cierto punto obligaban al actuante a seguir pasos predeterminados⁷⁶. La relación social establecida por las cofradías asume un carácter pactado, hecho que se produce por medio de un compromiso de conducta futura que presupone en cada integrante la presunción de que los otros se comportarán de un modo semejante. A través de este consenso se establecía una normatividad que, sea por medio de la adhesión voluntaria, o contrariamente, por el temor a la reprobación derivada de su trasgresión, garantizaba su poder persuasorio y por medio de él la estabilidad en la conducta que generaba el *uso*, es decir, la probabilidad de que las acciones promovidas se diesen de modo reiterado llevando a cabo la *realización* efectiva del orden, garantizando su persistencia en el tiempo y ratificando su *validez* como orientador de las acciones.

La implícita (y a veces explícita) *validez consensual* del sistema de ideas y valores subyacente daba *legitimidad* a este orden, en la medida en que sus proposiciones y máximas eran consideradas aptas para convertirse en modelos de conducta, y su observancia un constitutivo importante para lograr la salvación. Proporcionaba así, podríamos decir, la *energía* que movía el sistema al

⁶⁹ Empleamos aquí este término en el sentido técnico que le da Weber: *al contenido de sentido de una acción social le llamaremos orden cuando la acción se orienta por máximas que pueden ser señaladas* (1992, 25).

⁷⁰ Habermas, 1984, t.1, 251.

⁷¹ Habermas, 1984, t.1, 250.

⁷² Weber, 1992, 25 y 27.

⁷³ Weber, 1993, 195.

⁷⁴ Weber, 1992, 27.

⁷⁵ Una relación social con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres, destinada en especial a ese propósito (Weber, 1992, 39).

⁷⁶ Weber, 1992, 21.

conformar interiormente una guía para el obrar que comprometía mutuamente la acción de los integrantes y hacia afuera, un referente en la valoración social de esas acciones con el consecuente reconocimiento y eventualmente, la retribución que ella generaba. Las normas de conducta no constituían tan sólo un universo de *corrección lógica e ideal, sino un complejo de móviles fácticos de la acción humana real* que de ese modo, operando sobre los intereses, *proporcionan a las razones y las pretensiones de validez eficacia fáctica*⁷⁷.

1.2.2 El Estatuto de Las Cofradías

Siguiendo el principio latino *ubi societas ibi lex*, la acción de las cofradías se regía ya tempranamente por medio de estatutos o constituciones en las que se declaraban los fines y actividades propuestos. Las primeras reglas conocidas son las que redactara en 852 Hincmaro de Reims en *De collectis quas gildonias vel confratrias vocant*, y que sirvieron de modelo a las pautas provistas poco después por el Concilio de Nantes (858) y a comienzos del siglo siguiente por Regino de Prüm (915), con algunos cambios. Ya en ellas se consignaba que allí se estipularían los fines de la cofradía: “quantum ad auctoritatem et utilitatem atque rationem pertinet”. Los dos primeros ítems hacen al gobierno y a los fines caritativos e indirectamente salvíficos. El tercero fue reemplazado por Regino por la expresión *ad salutem animae*, haciendo explícito el objetivo fundamental de las hermandades⁷⁸.

La aceptación de los estatutos se establecía mediante el compromiso de los miembros, asumido al ingresar -comúnmente mediante la lectura al postulante de la regla-⁷⁹, de llevarlos adelante, tanto en lo que hace a la participación pública en las funciones y actividades de la hermandad como en lo relativo a guardar una conducta privada adecuada. En general se evitaba el juramento, al menos en los primeros tiempos, expresamente prohibido por Cristo (Mateo, 5, 34). La aceptación era pues libre, lo que no impedía que existiese una instancia punitiva, bien en los estatutos, bien en las atribuciones de los dirigentes, siguiendo el concepto de Gregorio Magno: “*le singole norme obbligano solo sub poena*”⁸⁰. En cierta forma, el término devoción asignado a la participación en las hermandades, marcaba el carácter facultativo de la asociación, al mismo tiempo que la formulación estatutaria y su aceptación ponía límites o daba forma a esa elección mediante un compromiso explícito o un convenio⁸¹.

Existía así un *estatuto explícito* que, al menos después del 1200, reglamentaba los requerimientos del ingreso, la participación de los miembros y que describía la forma organizativa y los medios necesarios para la consecución de sus fines, lo que implicaba prácticas que se consignaban en los diferentes apartados. Tanto el tipo y carácter de estas actividades, como el modo en que se las describe, sufrían cambios a lo largo del tiempo y por lo tanto era común que los estatutos se reformulasen cada tanto para adecuarlos a la época, tanto “en el modo de razonar, como en la lengua y romance”, como señalan los cofrades de la Creación, de la catedral de Burgos, al redactar en 1496 una regla que renovaba la original de 1260⁸².

⁷⁷ Habermas, 1984, t.1: 254 y 255.

⁷⁸ Meersseman, 1977, 35 - 36. Los otros puntos, cinco en total, hacían al modo de contribución a la misa, la condena de los excesos en el convite, la reconciliación pública de los hermanos en litigio y el banquete ritual luego de la misa.

⁷⁹ Diócesis de Burgos, 1996, 155.

⁸⁰ Meersseman, 1977, 31.

⁸¹ Quizás el mismo carácter asociativo de la época llevó a cierta “contractualidad” en las relaciones sociales, expresa por ejemplo en el *Cedrus* (ca. 1200), un manual para cancilleres en el que el maestro de retórica de la Universidad de Bologna Boncompagno da Signa compendia las normas precisas para redactar un estatuto, afirmando que “*L’associarsi consisteva nel mutuo impegno dei soci*” (Meersseman, 1977, 29).

⁸² Diócesis de Burgos, 1996, 585.

Las constituciones conformaban pues un conjunto de definiciones y descripciones que daban forma a los objetivos y métodos propuestos, al que los miembros adscribían al integrarse. Este estatuto que regulaba las expectativas mutuas y las obligaciones que se contraían, tenía vigencia permanente, estando a menudo expresamente prohibida la modificación de cualquiera de sus disposiciones sin un proceso previsto para reír sus artículos y prescripciones. Su eficacia se pensaba más allá de límites temporales, tanto por la permanencia en el tiempo de la cofradía como por la validez absoluta asignada a los valores en que se fundaban⁸³. El cumplimiento estaba a cargo del hermano mayor quien debía garantizar su observancia, pero en todos los casos la dirección espiritual, que incluía los aspectos específicamente religiosos y morales, quedaba a cargo del clero, en persona del capellán o del Director Espiritual. El alcance de esta dirección y del control ejercido sobre los cofrades variaba según el tipo de hermandad de que se tratase, como luego veremos.

Según dijimos, en parte este conjunto de normas *regulaban* una actividad preexistente, como era el caso de la práctica devocional o caritativa. Sin embargo, si bien muchas de las prácticas instituidas por las cofradías pertenecían a la tradición cristiana y eran modelos de valor y conducta históricos, la existencia de los estatutos las provee de una forma concreta de ejecución, que compromete la conducta de los integrantes en una *rutina mutuamente estipulada* y regida por modos de gobierno y administración creados con ese fin, es decir, las dota de un conjunto de pasos operativos garantizados por la necesidad de cumplimiento de las reglas. En cambio, otras reglas constitucionales tenían que ver directamente con la creación de mecanismos, procedimientos, formas de gobierno y elección, los que no sólo se institúan mediante esas normas sino que eran independientes del sistema de valores y conductas tradicionales y configuran de un modo inequívoco la puesta en marcha de nuevas acciones a través del convenio estatutario. En parte, establecen *nuevas formas de conducta* dando cuerpo a un conjunto de actividades promovidas y ejecutadas según una morfología determinada, y en este sentido se aproximan, *mutatis mutandi*, a los que Searle llamó *reglas constitutivas*⁸⁴. La comparación sistemática de constituciones de diversas épocas podría poner de manifiesto en que forma estos cambios organizativos, administrativos y operativos se corresponden con las modificaciones ocurridas en la cultura general, pero parece a priori evidente que los cambios en "los modos de razonar", como decían los cofrades burgaleses, se plasmaron en nuevos puntos de vista sobre los procedimientos y pautas de funcionamiento descritos en los estatutos. Veremos este punto más de cerca al tratar de nuestro tema en los próximos capítulos.

Los aspectos consignados en las constituciones eran de diverso orden. En primer lugar solía incorporarse un preámbulo o prólogo, que operaba en parte como una declaración general de principios y fines, en parte como una síntesis de antecedentes históricos, aprobaciones vigentes, prerrogativas, bulas e indulgencias concedidas a la cofradía, si las había. Luego se entraba directamente en los capítulos de la regla, que definían los aspectos concretos del plan de acción agrupados en una serie de renglones que, con variantes según los casos, se encuadran en los puntos siguientes:

- a) Determinación del universo social al que estaban dirigidas y las condiciones y requerimientos precisos para acceder a la hermandad.
- b) Organización de la fiesta principal y procesiones conexas si las había.
- c) Ingresos, libros de cuentas y de asiento de cofrades.
- d) Forma de elección y responsabilidades de los cargos.
- e) Otras celebraciones anuales.
- f) Perfil moral de los cofrades y conducta pública.

⁸³ Era común que se planteara por ejemplo la necesidad de garantizar los sufragios por las almas de los miembros difuntos en los integrantes futuros de modo de establecer una cadena de compromiso permanente.

⁸⁴ Empleamos en el término, introducido por John Searle intentando explicitar las características inherentes a los actos ilocucionarios de Austin (1962), en un sentido amplio relacionado con el planteo y la organización de nuevas acciones determinadas y significativas en un contexto limitado (Searle, 1980: 33-36).

- g) Obligatoriedad en el cumplimiento de la regla.
- h) Misas, ejercicios, oraciones y procesiones periódicas.
- i) Pedido de limosna.
- j) Custodia de los bienes.
- k) Asistencia a los enfermos.
- l) Procedimiento de enterramiento de los hermanos.
- m) Rezos y sufragios por las almas de los muertos.
- n) Juntas y actos de gobierno (suele incluir orden jerárquico).
- o) Determinación del ámbito de funcionamiento (capilla, altar).
- p) Funciones específicas, si la cofradía las tenía.

En cierta forma las normas constitucionales ordenan una actividad convencionalizada en la que las acciones estatuidas referidas a valores adquieren una significación suplementaria otorgada por el cumplimiento de la conducta prescrita, esto es, la existencia de una relación causal asignada a la realización de esas acciones por parte de los cofrades. Se crea así un tejido predeterminado de acciones capaces de connotar o representar características morales de sus ejecutores y adquirir sentido como elemento capaz de allanar el camino a su salvación mediante la constitución de una especie de *indicadores de valor* adscriptos a ellas. Como consignan estos hermanos de la Vera Cruz: "y con este Spíritu de conpunction ofrezcamos nosotros sacrificio agradable asu Divina Majestad, con grande satisfacion de nuestros pecados y con grandíssimo merecimiento de gracia y gloria, y de todos los otros bienes y dones Espirituales y de los temporales, para mejor poder recibir alcanzar la gloria y para mas exercitar las obras de charidad con los Próximos Confrades"⁸⁵.

Los estatutos que rigen las cofradías cumplen así una triple función: (1) establecen un conjunto de fines y acciones consensuados, (2) que presuponen el logro de cierto estatus moral, a través (3) de un marco procedimental definido. De este modo pautan sus actividades y convierten sus objetivos generales en una serie de acciones definidas cuyo cumplimiento implica la obtención de un correcto posicionamiento moral. Este conjunto de pautas valorativas y de normas de acción conllevaba el compromiso de cumplimiento por parte de los hermanos: pertenecer a la cofradía implicaba *aceptar* los principios y *hacer* según el programa establecido en ellas. Es evidente que desde un punto de vista empírico este compromiso tenía realización relativa o desigual, pero en todo caso cabría diferenciar el estado legal ideal de su práctica deficitaria. Finalmente se contaba con la *sinceridad* de los cofrades al prometer formalmente el cumplimiento de las constituciones, especialmente teniendo en cuenta que la omnisciencia divina podía penetrar las conciencias y la ejecución de un acto insincero acarrearía más problemas que su no realización⁸⁶, existiendo además, mecanismos de control dirigidos a reestablecer el cauce propuesto en casos de desvío o incumplimiento.

Validez institucional de los estatutos. Las constituciones requirieron tempranamente de la aprobación real y eclesiástica para legitimar su validez y la consiguiente existencia de la cofradía⁸⁷. Sin embargo, y como es natural, fue la Iglesia como instituto, la rectora del conjunto de las actividades de culto, manteniendo a través de sus miembros el monopolio de la acción religiosa y supervisando las normativas de las asociaciones particulares dedicadas a formas de culto societario. El principio de autoridad en el que se apoya el accionar de las cofradías radica, en lo institucional, en la aprobación de sus estatutos por las autoridades civiles y eclesiásticas. Conseguida la aprobación de las reglas, el cumplimiento operativo de las mismas quedaba confiado en parte a las autoridades laicas de la hermandad y en parte al director espiritual (abad suele llamarse en las

⁸⁵ Diócesis de Burgos, 1996, 649.

⁸⁶ El episodio de la muerte de Ananías y Safira, descubiertos por Pedro subvaluando su propiedad para retener parte del tributo, pintado por Masaccio en la capilla Brancacci y relatado en los Hechos de los Apóstoles (5), ejemplifica los riesgos de la insinceridad.

⁸⁷ Cf. supra las constituciones de los Cerrajeros de Barcelona.

cofradías españolas) o al capellán. Mientras que los asuntos relativos al gobierno, administración, organización y economía recaían en la Junta Directiva y particularmente en el hermano mayor, la supervisión e implementación de los asuntos religiosos quedaba a cargo del responsable eclesiástico de la cofradía, comúnmente perteneciente a la orden o iglesia donde estaba establecida la hermandad.

La garantía de cumplimiento pasaba en primera instancia por la aceptación libre de los ingresantes de su deber de obediencia, y en segundo término por el control de las autoridades de la hermandad y las sanciones dispuestas en caso de defección. Este planteo general sufre alteraciones según el estamento o estado de pertenencia de los cofrades permitiendo una intromisión más acentuada de la institución eclesiástica y un manejo más autoritario en los asuntos no religiosos de la hermandad en la medida en que esta se sitúe en niveles estamentarios bajos, como veremos al analizar las cofradías de Buenos Aires.

La instauración de la autoridad eclesiástica en cabeza del accionar de las cofradías estaba estatuida en virtud de su *rol social* y conformaba un elemento del contexto pragmático en el que se desenvolvían la acción y la comunicación. Representaba *la autoridad del hablante*⁸⁸ y se esperaba de ella no sólo un cumplimiento eficiente del rol específico, sino también la plasmación práctica de un conjunto de virtudes epistémicas entre ellas la correcta y sincera interpretación de los dogmas y la implementación de los mecanismos pertinentes vinculados causalmente con ellos según las intenciones y propósitos de los cofrades. Esta autoridad, institucionalmente establecida satisfacía o debía satisfacer las *condiciones preparatorias* sobre las que el vínculo tanto lingüístico como actancial podía desarrollarse, basados ambos en la conducción aceptada del Director Espiritual⁸⁹. La institución eclesiástica se constituye así en garante de la validez de las prescripciones y acciones llevadas a cabo ejerciendo tanto una coacción hierocrática, para usar el término de Weber⁹⁰, como conformando un instrumento de integridad epistémica⁹¹ ya que asegura (o debería hacerlo) por una especie de *definición institucional* la coherencia con el corpus dogmático, litúrgico y operativo. Como acto de habla esta confianza en la veracidad de los enunciados implica una *suposición de verdad*⁹² tanto en lo referido a su validez como a las expectativas futuras de acción, la que reposaba a su vez en la *presunción de valor*⁹³ de los dogmas y las prescripciones que introducían.

De este modo, las constituciones de las cofradías, bajo la supervisión eclesiástica, tendían un puente entre la dogmática cristiana, la liturgia y los valores propuestos como modo de vida y las formas operativas de las confraternidades, vinculando así la institución eclesiástica con grupos sociales determinados comprometidos mutuamente en el sostén de un conjunto de actividades comunes. Por medio de la adaptación de la práctica de los valores universales cristianos a las características e intereses específicos de cada hermandad, se configuraba una estructura

⁸⁸ Van Dijk, 286.

⁸⁹ Searle establece ciertas condiciones previas necesarias para la validez de los actos ilocucionarios que varían según el tipo de acto de habla de que se trate. Para las órdenes: "the preparatory conditions include that the speaker should be in a position of authority over the hearer"; para las afirmaciones: "the preparatory conditions include the fact that the hearer must have some basis for supposing the asserted proposition is true" (1980, 64).

⁹⁰ Weber, 1992, 44.

⁹¹ Pereda denomina así, entre otras virtudes epistémicas morfológicas, a ciertas condiciones o rasgos de carácter que deberían ser parte de la valoración intelectual de quien sostiene una teoría o argumento (Pereda, 1994, 28). Paradójicamente las virtudes epistémicas que enuncia Pereda, pensadas desde una perspectiva argumental moderna, son a veces divergentes y aún contrarias a las vigentes en la visión cristiana tradicional. Particularmente la exigencia de autonomía e independencia intelectual colapsa con el requerimiento de la necesidad de coherencia con o dependencia de las teorías estatuidas por la visión dogmática cristiana. De todos modos y más allá del *cambio de signo* pensamos puede aplicarse el concepto en el sentido de *reunir ciertas condiciones que habiliten la integridad del hablante*, cualesquiera fueran esas condiciones.

⁹² Searle, 1980, 64 y 65.

⁹³ Pereda, 1994, 85.

diversificada de ejercicio del culto y la caridad cristianos que, al mismo tiempo que permitía una acción más acotada y efectiva, establecía una uniformidad explícita y pautada de visión, en nucleamientos socialmente diferenciados. Este doble juego de homogeneización y diversificación simultáneos parece sustentar el rápido desarrollo de las cofradías en los siglos posteriores, en la medida en que respondía tanto a la demanda de los fieles de formas de culto más próximas, como a la posibilidad de generar una expansión del culto fácilmente controlable pero en gran medida autónoma, por parte de la Iglesia. Hasta cierto punto, esta estructura paralela permitía desligar el ejercicio de la práctica cristiana de la institución eclesial, manteniendo un control sobre los aspectos neurálgicos sin comprometerse en el conjunto de las actividades.

1.2.3 Composición social

Generalmente, las hermandades no tenían carácter abierto, en el sentido de que la participación en ellas no estaba indiscriminadamente permitida. De este modo las cofradías ordenaban socialmente la práctica del culto y el ejercicio de las virtudes cristianas, segmentándolos según criterios definidos y explícitos. Esta particularización social del culto en sectores ligados por algún tipo de afinidades estamentarias, profesionales, geográficas o corporativas, fue sin duda un aspecto esencial de las nuevas condiciones de la práctica cristiana, pero como ocurría en el terreno de los fines y de las funciones, tampoco en el aspecto relativo a la configuración social puede hablarse de una concepción universal que oriente los procedimientos de selección de las hermandades. Naturalmente esto no implica que no haya habido en la práctica selección, y muchas veces claramente delimitada y explicitada, sino que difícilmente pueda trazarse un procedimiento *general* debido al carácter variado y complejo que las cofradías tuvieron. El único principio general parece haber sido el de introducir *algún criterio de delimitación*, es decir una cierta localización del culto, pero los criterios en sí en que esta delimitación se materializó fueron notablemente variados y no necesariamente restrictivos desde el punto de vista de la estructura social de la comunidad.

Un criterio de agrupación relativamente común fue el geográfico o habitacional. A menudo las cofradías pertenecientes a entornos aislados y de escala poblacional muy limitada, como las villas y los pequeños pueblos rurales integraban al conjunto de los habitantes, sin distinción de su posición social en la comunidad. La cofradía del Carmen, de Aranda del Duero, consignaba explícitamente en sus estatutos que “podían pertenecer a ella todas las personas de cualquier estado y condición” y la de Santa Bárbara de Arcos permitía explícitamente el ingreso de “toda clase de personas, hombres y mujeres, casadas y doncellas y forasteros”; el 10.9.1676 todos los habitantes de la villa de Adrada mayores de ocho años se asentaban como cofrades del Rosario. En ocasiones se exceptúa a quien quiera inscribirse de cualquier tipo de cuota de ingreso, reemplazando el pago por alguna acción devocional comprometida como “rezar un rosario en sus tres partes a la semana”⁹⁴. Particularmente amplias eran las cofradías del Rosario, que como señalamos eran por otra parte muy populares. Es común que el conjunto del vecindario de un pueblo o villa tome parte en estas hermandades a lo largo de los siglos XVI a XVIII y en muchos casos familias enteras, hijos incluidos se asentaban como hermanos integrando al conjunto de la población en una actividad común. A menudo, seguramente por lo exiguo del vecindario, las hermandades comprenden los habitantes de varias villas que se enumeran detalladamente en sus libros. Normalmente uno de ellos, en el que está establecida la capilla, funciona como asiento de la hermandad, pero ocasionalmente ésta dispone de más de una sede. Es el caso de La cofradía de la Vera Cruz de Amaya, que contaba con un altar allí y otra en Peones de Amaya, incorporando a los vecinos de ambos pueblos⁹⁵.

También en ámbitos urbanos ha sido relativamente común este principio comprensivo en la composición de las cofradías: “studies of Zamora, Toledo and Cuenca show that differences in their

⁹⁴ Diócesis de Burgos, 1996, 67, 102, 25 y 77.

⁹⁵ Diócesis de Burgos, 1996, 95 y 55.

social composition primarily reflected urban settlement patterns rather than a conscious attempt to organize along class lines⁹⁶. Este principio de integración general dentro de un marco delimitado (el pueblo, el barrio) parece obedecer o haber sido impulsado, como han observado algunos autores, tanto por el carácter fuertemente popular de las cofradías en su origen, como por su "connection to local religious cultures"⁹⁷. En Zamora, por ejemplo, más de 100 de las 150 cofradías de la ciudad reclutaban sus miembros entre los artesanos, miembros de la clase media y aún pobres y Callahan afirma que "the vast majority of the city's confraternities did not enquire too closely into the social background of candidates other than to demand that they should be of good moral conduct"⁹⁸.

Sin embargo creemos que estos datos no deben *necesariamente* tomarse como un indicador de amplitud social ya que bien puede tratarse de hermandades correspondientes a estratos medios y bajos de la población pero relativamente homogéneas en su composición, aunque sí demuestran el carácter popular de al menos una parte importante de ellas. Igualmente la vinculación entre la composición y las características del asentamiento poblacional no refleja de por sí la indiscriminada apertura de las cofradías, en la medida en que el mismo asentamiento muy posiblemente implicara ya rasgos de estratificación social, es decir que "in parishes where artisan were numerous, they predominates in confraternity membership, as did nobles in parishes with a high proportion of the nobility"⁹⁹. De todos modos, y si no contamos todavía con trabajos que describan la composición social de las cofradías lo suficientemente sistemáticos y abarcativos para postular leyes generales, salvo excepciones, las consideraciones y ejemplos expuestos, que podrían multiplicarse, parecen indicar que en todo caso no hubo un criterio rígido ni estanco de segregación social, al menos en un porcentaje considerable de casos, aunque esto no debe hacer perder de vista el hecho, más que probable, de que la estructura jerárquica interna de estas hermandades reiterara la del marco comunitario.

En otros en cambio la pertenencia social era cuidadosamente controlada inclusive mediante la existencia de un *numerus clausus* de integrantes, que servía a veces para conservar su carácter elitista, como ocurría con la aristocrática confraternidad de la Misericordia de Lisboa¹⁰⁰. Características cofradías con un cerrado registro social eran en España las del Santísimo Sacramento. La del pueblo de Anguix limitaba a sesenta hermanos su número y excluía a taberneros, mesoneros, cortadores y otros oficios juzgados indignos mientras que la de Arcos se constituía con 12 hermanos¹⁰¹. La Real Cofradía de los Caballeros del Santísimo y de Santiago de Burgos, al parecer fundada por Afonso XI en 1338, contaba con 13 hermanos que debían "poseer caballos, armas y cobertura para servir y guardar la cofradía"¹⁰². Otro rey más tardío, Felipe V señaló a la cofradía de Nuestra Señora de Belén y San Julián de Burgos como Congregación Real, lo que significaba que los miembros de la familia real eran considerados hermanos¹⁰³. Era frecuente el limitar el número de cofrades a 12, en recuerdo de los apóstoles, pero comúnmente también a 15 o 24¹⁰⁴. En algunos casos las restricciones de carácter social eran más explícitas: la cofradía de Santiago admitía como cofrades sólo "a los Caballeros hijosdalgo de Belorado" y una exigencia semejante regía en la de San Sebastián de Bozón, mientras que la cofradía de Santa María la Real, asentada en Burgos, exigía expedientes de limpieza de sangre a sus aspirantes¹⁰⁵. Una regla relativamente común entre estas cofradías socialmente limitativas y con pocas plazas disponibles era dar al sitial carácter hereditario, con lo que sin duda se perseguía mantener el espectro de

⁹⁶ Callahan, 2001, 23.

⁹⁷ Callahan, 2001, 22.

⁹⁸ Callahan, 2001, 23.

⁹⁹ Callahan, 2001, 23.

¹⁰⁰ Dos Guimarães Sá, 2002, 12.

¹⁰¹ Diócesis de Burgos, 1996, 65, 212 y 93.

¹⁰² Diócesis de Burgos, 1996, 558.

¹⁰³ Diócesis de Burgos, 1996, 420.

¹⁰⁴ Diócesis de Burgos, 1996, 65, 93, 113, 212, 283, 336.

¹⁰⁵ Diócesis de Burgos, 1996, 285, 320, 475 y 489.

cofrades dentro de un círculo de familias determinado. En ciertos casos, que no son demasiado comunes, la multiplicidad de sectores sociales contemplados estaba consignada y formaba parte de la organización misma. Así, la Real Hermandad el Santísimo Cristo de Burgos, que operaba como una cofradía institucional que agrupaba a los miembros del Cabildo se componía de tres secciones, la primera de doce caballeros burgaleses, la segunda de caballeros no burgaleses y la tercera abierta al pueblo. Esta composición mixta, dada por su carácter institucional y que reproducía las instancias de representación política de la sociedad, tenía la peculiaridad de ser inclusiva, al mismo tiempo que segmentada¹⁰⁶. Siguiendo criterios generales de la época, se fomentaba la participación amplia dentro de una estructura estamentaria con una jerarquía claramente pautada.

En las cofradías ligadas a gildas o gremios de oficios, que conformaron una buena parte de las asociaciones de culto registradas desde el siglo XIII, el recorte de los integrantes era consustancial a la hermandad misma y comúnmente su estructura jerárquica estaba ligada a *los prohombres del dicho oficio*, como decían los cerrajeros catalanes, aunque a menudo con cierta flexibilidad. Los yeseros de la cofradía de la Natividad de Nuestra Señora de Burgos sólo admitían oficiales examinados y aprobados en el oficio¹⁰⁷, mientras que los miembros de la cofradía de Crispín y Crispiniano de Roma, perteneciente a los zapateros alemanes, habían establecido en su estatuto de 1439 que “pro quolibet quartali Anni debet hinc fraternitati processse Quatuor indelicet duo ex magistris et duo ex familiaribus”¹⁰⁸, lo que indica un criterio relativamente representativo de distribuir los cargos asignando la mitad a los maestros y la mitad a miembros ordinarios. Las cofradías de oficios parecen haber sido especialmente cerradas y haber tenido una irradiación escasa fuera de su propio círculo, lo que por otra parte resulta natural¹⁰⁹. Sin duda deben haber servido - como todas- para establecer lazos profesionales y laborales. Los yeseros de Burgos que recién mencionamos estaban por ejemplo obligados a contratar para las obras que ejecutasen, oficiales pertenecientes a la cofradía antes que a otros, bajo pena de multa de media arroba de cera¹¹⁰.

Independientemente de su mayor o menor amplitud en el espectro social de los cofrades lo que parece indudable es que la pertenencia misma a las cofradías constituía un elemento de identificación con el ámbito delimitado por ella y al mismo tiempo un elemento de integración entre sus miembros en torno a la práctica en clave particular, de los principios cristianos, pero seguramente también en aspectos sociales más cotidianos. Como muestran los ejemplos, que cuanto más numerosos serían más variados, no es posible establecer un canon único en relación con la conformación social de las confraternidades. En cambio sí es evidente que todas, amplias o restringidas, implicaban cierto tipo de delimitación y, en el caso de las que admitían cofrades de diferentes sectores sociales o profesionales, el aparato de conducción de la hermandad tendía a reiterar la estructura jerárquica de la sociedad o del gremio. Por un lado se trata de agrupaciones de *base local* que operan integrando sectores afines o heterogéneos bajo un liderazgo reconocido. El mismo término de *cofrades* o *hermanos* con que se designan a sí mismos pone de manifiesto esta voluntad integracionista dirigida a vincular valores religiosos y morales con prácticas sociales para el desarrollo de una vida devota que articulaba simultáneamente una red de relaciones interpersonales e institucionales que vinculaba grupos profesionales y estamentos.

¹⁰⁶ Diócesis de Burgos, 1996, 351.

¹⁰⁷ Diócesis de Burgos, 1996, 374.

¹⁰⁸ Osbat, 2001, 13.

¹⁰⁹ Marie-Madeleine de Cevins ha realizado un estudio comparativo de las donaciones recibidas por las cofradías abiertas y las de oficios en Bratislava en los siglos XV y XVI, mostrando “le faible rayonnement de ces associations en dehors de leur branche d'activité” (1998, 20).

¹¹⁰ Diócesis de Burgos, 1996, 375.

1.3. LAS COFRADÍAS Y LAS FORMAS ARTÍSTICAS

1.3.1. La predicación, el arte y las nuevas estrategias de comunicación

La renovación religiosa tardomedieval y los nuevos modos de culto que las cofradías representaban, estuvieron ligados desde su origen a ámbitos espaciales y formas artísticas propias. El proceso de renovación de las disciplinas artísticas y aun la aparición de formas novedosas, como los retablos, fueron consustanciales a la puesta en escena y la visualización de los relatos que impulsaban las nuevas concepciones comunicativas. La revalorización de la imagen formó parte del proceso de extraversión orgánica de la religiosidad que reseñamos y que renovó el proyecto moralizante y doctrinal por medio de una nueva estrategia persuasiva. Este proceso de renovación de la vida religiosa se desplegó en concomitancia con la aparición de tres fenómenos complementarios: (1) la constitución de una amplia trama social y gremial destinada al culto, (2) el redescubrimiento de la retórica y la construcción, a partir de ella, de una teoría capaz de respaldar la prédica y (3) la aparición de los retablos como forma de modelar plásticamente los ámbitos particulares en los que estas prácticas de culto tenían lugar poniendo a la vista de los fieles las historias ejemplares de los héroes cristianos. Se trata de tres facetas de un mismo movimiento dirigido a reformular en términos de expansión social la comunicabilidad de la práctica cristiana. La prédica, las imágenes y su ámbito y los fieles, materializaban la devoción y la liturgia. Volvía el interés por la elocuencia y la persuasión y la multiplicación de las capillas particulares representaba físicamente los nuevos usos, convirtiéndose en su soporte material y en cierto modo en un pequeño mundo donde cada grupo manifestaba su religiosidad y podía *participar* de un modo próximo y con medios particularizados de la liturgia en lugar de entreverla a distancia. Por fuera estaba la *ecclesia*, la asamblea general de los fieles y la comunidad representada en el altar mayor. La capilla era en cambio un sitio casi endogámico donde los *cofrades* o los *consanguineae* se reunían a compartir sentimientos, deseos, proyectos, expectativas y rituales. Esta *familiarización* del culto requería la instauración de una *escena cercana* capaz de modificar la escala de la relación del fiel con lo sagrado desde el punto de vista físico y psicológico. Por otra parte, la realización de este vínculo próximo a través de la *pertenencia a un cuerpo* (la familia, el gremio, la cofradía) se apoyaba en un soporte físico y narrativo propio: era la escena de la palabra, la reflexión y el ritual en la que las imágenes ocupaban un sitio preeminente dando forma a la particularización de la devoción por medio de prácticas no sólo acotadas física y socialmente sino también cercanas afectivamente, a través del establecimiento de un nexo particular entre los devotos y los santos cuya expresión material era la representación y el ámbito de pertenencia: la imagen, el retablo, la capilla.

En las capillas laterales este se ubicaba comúnmente sobre la pared del fondo y siendo su eje perpendicular a la nave, quedaba configurado un espacio normal a la misma cuyo punto de atención ocupaba el muro lateral. Esta disposición, que era la más común aunque no la única, planteaba así un sistema de ramificaciones que partiendo del tronco compuesto por el cuerpo de la iglesia se abrían rítmicamente a lo largo de los laterales estableciendo una línea de interés periférica que contrastaba, balanceaba y complementaba visual y socialmente el foco principal, dado por la perspectiva de la arquitectura a través del eje longitudinal y que pasando por el centro del crucero a menudo acentuado por la cúpula, desembocaba en el gran tema dominante del retablo principal. Como una figura de la relación entre la institución y sus valores universales y los grupos que participaban de ella con sus acciones e intereses propios, el conjunto integraba el todo unificado por la perspectiva y los puntos altos de la estructura arquitectónica y decorativa con la serie homogénea y diversa de las capillas laterales. Quien entraba al universo de la iglesia entraba también al de sus miembros. Bastaba girar la cabeza para tener a la vista el eslabonamiento de imágenes y cultos, partes del todo en que se refundían visual, histórica y semánticamente.

La nueva concepción exigía nuevas estrategias comunicacionales que podemos seguir tanto a través del estudio de las características de las imágenes y de su implantación en los ámbitos arquitectónicos, como de las teorías contemporáneas relativas a la forma de estructurar los sermones

que en ellos tenían lugar. La definición misma de cofradías como organismo dedicado al culto divino a través de la celebración de los santos, la Virgen o Cristo, requería un ámbito convenientemente adecuado y ornamentado. Principalmente era preciso colocar en él la imagen objeto del culto, pero también completar su presencia con relatos que pusiesen a la vista de los cofrades hechos de su vida que den cuenta de su santidad y muestren sus virtudes en forma de acciones verosímiles. El paso de un sistema figurativo genérico y mayormente emblemático al desarrollo de un programa iconográfico específico ligado a un personaje, a un altar, a un contexto social y a un ámbito determinados, implica una adaptación de las series tradicionales de vidas y martirios, conocidas desde el siglo el siglo IV, a las nuevas condiciones del culto y dio lugar a la conformación de estructuras capaces de albergar y ordenar esas secuencias. La intención de explicitar y poner *ante oculos* de los hermanos y fieles de modo elocuente los hechos de la vida de los santos, recogidos en relatos más o menos legendarios según el caso, constituyó un cambio en el simple culto de los santos y de sus reliquias. No deja de ser de interés que el origen mismo de los retablos esté en el desarrollo de las "gradas con arquillas conteniendo reliquias" cuyo fondo ornamentado parece haber sido su protoforma y que, según testimonia Fernán González, se disponían sobre el altar ya en el siglo XII¹¹¹. En otras palabras, se narrativizó la simple devoción a los personajes de la historia cristiana complementándola con la sustancia vital de los hechos, humanizando y haciendo así más cercanas y palpables a los fieles su persona y sus virtudes. La historia, volcada a menudo en escenificaciones domésticas de la época, prevalece ahora sobre el ícono o la reliquia. Las palabras y las imágenes relatan, en lugar de evocar.

Afortunadamente, este complejo sistema de imágenes y palabras que hacía tanto a la prédica y la literatura como a las artes plásticas, ha dejado testimonio de su concepción, sino en relación con los retablos, sí a través de los tratados literarios y particularmente de los *artes praedicandi* contemporáneos. Estas descripciones constituyen un corpus del máximo interés para conocer y estudiar la manera en que los temas tratados eran pensados y desarrollados, así como para acercarse a las teorías de la imagen y de los procedimientos poéticos que se empleaban. Está claro que la traslación al aparato visual no es mecánica, dependiendo de las características de cada medio, pero sin embargo el aporte hecho por la teoría de la predicación es importantísimo para acercarnos a la concepción de los retablos y de las series de imágenes que daban vida a la arquitectura religiosa. En ella podemos seguir paso a paso *el modo en que un tema se plantea, se estructura, se ornamenta y se dirige al público* y aunque no pretendemos afirmar que hubo una influencia directa entre predicación y series visuales, creemos firmemente que constituyen variantes de un fenómeno común y que el conocimiento de uno de ellos permitirá aclarar aspectos del otro. Las imágenes literarias son en gran medida visualizables, y la falta de teorías relativas a la imagen visual no debe verse en el desinterés por su operatividad, lo que queda demostrado en el papel central que tienen en las teorías de la predicación, sino en el carácter subsidiario y artesanal de la práctica artística que como es sabido no integraba el conjunto de las artes liberales y por lo tanto no era todavía susceptible de ser codificada en términos teóricos. No debe sorprender que el desarrollo de la imagen en la baja Edad Media coincida notablemente con lo expuesto para el arte predicatorio, como -más allá de los cambios dictados por las diversas especificidades- no podía ser de otra manera, y por eso repasaremos brevemente algunos de los aspectos en que se basaba la organización de los sermones, y particularmente el tipo de modificaciones que éstos introducen en relación con los modelos de organización discursiva clásicos de los que parten, cuyo carácter sin duda servirá para poner de manifiesto la nueva intencionalidad.

¹¹¹ Marqués de Lozoya, 1934, 230. A partir del siglo XII y acompañando los cambios en la liturgia, las gradas con arquillas de reliquias evolucionaron rápidamente hacia un panel de desarrollo horizontal integrado por una o dos filas de personajes situados a los lados de la imagen principal. La imagen del titular era el centro de la composición y ocupaba el nicho central del conjunto. Recién entrado el siglo XIV los retablos adoptan la forma decididamente arquitectónica que compondrá su base estructural invariante revistiendo el muro del ámbito en el que se emplaza y en el XV, la escala monumental.

En su *De arte praedicatoria* (1199) Alan de Lille reintroduce la teoría en la prédica cristiana definiéndola como la "instrucción manifiesta y pública en la fe y la moral que con celo sirve a la información de los hombres y transita por la vía de la razón". Esta definición fue, como señaló Murphy, la primera en 1200 años de cristianismo¹¹². Reaparece también, ordenando el conjunto preceptivo la *divisio*, nueva versión de los sistemas antiguos de compartimentación oratoria, lo que implicaba la reintroducción teórica de una manera de organización formal. En los autores de la primera mitad del siglo XIII como Alejandro de Ashby, Tomás de Salisbury y Ricardo de Thetford, asoma nuevamente la influencia de los retóricos clásicos detrás de estas dos ideas centrales: (1) la retórica como medio de persuasión capaz de ganar el ánimo de los oyentes y (2) la concepción general de la obra según un plan ordenado en diferentes partes. El plan general del llamado *sermón temático* medieval constaba de un antetema, seguido o antecedido de una oración, el tema, fundado en una cita bíblica, su división y subdivisión, su desarrollo y ampliaciones mediante diversos procedimientos y finalmente una conclusión. Esta fue la forma estandarizada de la predicación desde las primeras décadas del siglo XIII y corresponde a la primera reformulación aplicada a contenidos cristianos de la oratoria antigua.

Sin embargo, pese a la evidente relación con la oratoria, el nuevo esquema presenta modificaciones. En primer lugar, el desarrollo y las ampliaciones del tema que remitían a la *rationis confirmationis*¹¹³ antigua y condensaban la argumentación, podían presentar en la baja Edad Media diversos tipos de enunciados como parte del proceso de prueba como autoridades, razonamientos, ejemplos y alegorías. Esta mayor laxitud en el sistema demostrativo tenía su razón de ser. Durante los primeros siglos del cristianismo, a lo largo de la Antigüedad tardía, la retórica había perdido, en consonancia con el decaimiento del estado deliberativo republicano, la parte sustancial de su función, que era la de presentar opciones al debate. Había en cambio subsistido el género encomiástico, un modo oratorio menor en la Antigüedad pero que fue justamente característico de la retórica cristiana y que era prácticamente el único en uso hacia el siglo IV. En él la argumentación racional, si no desaparece totalmente, es sólo una forma más entre varias otras. Aristóteles y sus seguidores romanos concibieron la retórica como un modo de persuasión y ésta como una especie de *demonstración* cuyo medio más eficaz era el *entimema*, esto es, una cadena argumental similar al razonamiento silogístico pero incompleta, seguida por las formas de razonamiento inductivo a través de ejemplos¹¹⁴. Los recursos de la *amplificatio* servían para dar verosimilitud y emotividad al argumento, complementando la prueba y formando parte de ella sin ser su columna vertebral y estaban especialmente prescriptos para la oratoria epideíctica o encomiástica¹¹⁵. Eran, en palabras de Aristóteles, su *materia*, no su *línea argumental*¹¹⁶. Los teóricos medievales hacen de ella y particularmente de sus variantes narrativas, léxicas y visuales, un aspecto central de la composición, otorgándole un sentido que excedía la mera motivación emotiva y considerándola como un elemento básico del sermón.

En este marco es que una de las formas más características de la *amplificatio* antigua, *el ejemplo*, pasa a ocupar un lugar central. Quizás fue el ejemplo fundado en las acciones de los santos una de las formas más generalizadas y que mejor encarnó las nuevas expectativas permitiendo sintetizar al mismo tiempo el empleo de temas vívidos que tocaban afectivamente al público y daban objetividad histórica y verosimilitud al relato y una forma personalizada de la participación por semejanza que en el sentido platónico y Ilulliano de la teoría medieval, fomentaba la transmisión moral a través de la imitación de las conductas. Como afirma Mark Johnston el ejemplo constituyó el mecanismo más elaborado de semejanza en la obra del mallorquí al tiempo que *the most important narrative invention of the Middle Ages*. Johnston señala correctamente que mientras en

¹¹² Murphy, 1986, 313.

¹¹³ [Cicerón], 1977, 106-108.

¹¹⁴ Aristóteles, 1941, 1327. Ver También 1412. Las Traducciones Son Más.

¹¹⁵ Aristóteles, 1941, 1358.

¹¹⁶ Aristóteles, 1941, 1434.

las obras clásicas como la Retórica ad Herennium, los ejemplos son sólo *one among many figures of thought*, un subtipo de la comparación y aun en autores medievales como John of Garland y Vinsauf aparecen como mero ornamento, su uso como parte de los sermones populares lo convierte en un *rasgo definitorio* de los mismos. Los *exempla* se convirtieron así, para los teóricos de la predicación del siglo XIII, en el recurso más conveniente y fructífero para el adoctrinamiento de los *rudes* y los *simplices*¹¹⁷. Muchos de estos ejemplos incluían casos sensacionales, maravillosos o atemorizadores que, siguiendo la preceptiva antigua, eran los más adecuados para impresionar a la audiencia y crear un marco excepcional para el relato. En cierto punto estas narraciones populares, que la literatura de la época recogió y ayudó a difundir, se cruzaban con formas seculares en contadores de historias maravillosas que participando en ámbitos cotidianos moralizaban el entretenimiento, convirtiéndose en una especie de trovadores de Dios. El uso de ejemplos y relatos de vida resultaba sin duda más instructivo y convincente para un público en gran parte iletrado o compuesto por pastores y campesinos para quienes las citas de autoridades y las cadenas de razonamientos silogísticos sin duda representaban desarrollos abtrusos. San Vicente Ferrer instaba a los predicadores a insistir sobre los ejemplos en los que cada uno podía identificarse, constituyéndose así una especie de *reasoning through exempla*, que sin duda establecía los límites entre la predicación y la cultura populares en contraposición a la clerical. El uso de estos recursos era además una forma de avanzar en la reflexión. Bartolomeo de San Concordio afirmaba que *the knowledge of stories aids in understanding scripture* y los libros iluminados con escenas tenían sin duda un papel importante como estímulo de la meditación religiosa¹¹⁸. Se seguía aquí también la tradición aristotélica mantenida por los autores romanos que reposaba en la semejanza de algunos de los atributos del personaje a ser puestos de relieve, los *personae attributa* de Cicerón, que en algunos casos funcionaban como verdaderos epítetos. Tenemos una descripción de cómo se ordenaba la disposición de atributos. Pertenece a Mateo de Vendôme y aunque corresponde a su *Ars Versificatoria* (hacia 1175) nos da una idea de su uso que seguramente no está alejado de los procedimientos empleados por los predicadores. Mateo empieza por definir el epíteto como *accidente de un sustantivo* y luego de remitir a su uso por los autores clásicos señala que para mejor describir a una persona deben emplearse muchos epítetos pero siguiendo en la descripción pautas de lo verdadero o verosímil. Diferencia la belleza exterior o descripción superficial de los atributos intrínsecos de una persona y ordena ambos en once apartados¹¹⁹ que según el autor equivalen al *argumentum* en lógica, pues cada uno de ellos es un *locus a nomine vel a natura*¹²⁰. Queda claro el uso de estas descripciones de atributos personales como elemento probatorio en el carácter de argumento lógico que el mismo autor le asigna, lo que lo aproxima a la teoría de la retórica y de la predicación aunque resulta extraño (al menos para nosotros) en el contexto de la poética. Juan de Garland confirma esta presunción al afirmar en su obra que *los once atributos de personas pueden usarse también como los loci rethorici* mientras que Chobham incluye al ejemplo entre sus cuatro modos de prueba (por autoridades, por razonamientos, por ejemplos y por alegorías¹²¹). En síntesis: ejemplos y atributos pueden reemplazar a los argumentos.

Como vemos una de las formas de graficar y probar en la que se introduce la narración era incorporar a la *amplificatio relatos ejemplares*, historias alusivas a virtudes que, al modo de la representación de las propiedades o características de las cosas, eran empleadas para movilizar el ánimo del receptor en razón de atributos morales y ejemplos de vida. Resulta obvio que la prédica cristiana buscaba sus *ejemplos-argumentos* entre sus propios héroes describiendo vidas de santos fundadas en una selección de sus hechos y milagros. Estas colecciones, recogidas en martirologios y

¹¹⁷ Johnston, 1996, 111.

¹¹⁸ Johnston, 1996, 112-115.

¹¹⁹ Nombre, naturaleza (cuerpo, espíritu y otros -nación, patria, edad, parentela, sexo-), relaciones sociales, fortuna, conducta, entusiasmo, disposición, consejo, calamidad, obras, lenguaje.

¹²⁰ Murphy, 1986, 173 y 174.

¹²¹ Murphy, 1986, 188.

biografías desde los primeros siglos cristianos, incrementadas con panegíricos en la Edad Media y compendiadas luego de un modo más amplio en textos hagiográficos muy difundidos como La leyenda dorada (Santiago de la Voragine, 1264), tendían a configurar en selecciones depuradas a lo largo del tiempo, modelos de virtudes a disposición del orador, ordenadas en forma de unidades de relato que se desplegaban como atributos narrativos del personaje y configuraban su perfil expuesto como paradigma modelizador ante los fieles. Se seguía también aquí los preceptos de Aristóteles, quien en su Retórica apunta que "to praise a man is in one respect akin to urging a course of action"¹²².

El papel central de los ejemplos, como el de las metáforas y las alegorías, esto es, de relatos e imágenes como recursos cognitivos, y el hecho mismo del planteo hermenéutico del acto comunicativo que hacía de la obra una clave a interpretar antes que un desarrollo argumental convincente, marcaban la diferencia con la retórica clásica, mientras que la voluntad persuasiva marcaba su cercanía. La razón de los cambios hay que buscarla, creo, en la traslación desde San Agustín del *fin* de la persuasión oratoria del terreno del convencimiento al de la imposición mediante la función exhortativa del estilo discursivo: "ipse quippe iam remanet ad consensionem flectendus eloquentiae granditate"¹²³. El orador debe procurar en último término el asentimiento interno del oyente, único medio de garantizar el cumplimiento de la acción. Así, el efecto de la persuasión aparece como *estímulo de un proceso interior* y como tal ligado al movimiento afectivo que guía la conducta. El fin no era debatir sino mover: "*non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt*"¹²⁴. Este es quizás el aspecto más novedoso del planteo retórico cristiano y que más influirá en los predicadores medievales: el empleo de la oratoria como un método de movilización moralizante que persigue la realización de pautas de conducta que los oyentes *ya conocen* (iam sciunt). En esta línea, los teóricos medievales reconvierten *los medios* de un sistema en lo central argumental y explicativo para transformarlo en otro predominantemente expresivo e interpretativo, y esta evolución es lógica. Si a los efectos de conducir la toma de decisiones hacia una conclusión razonable, la vía argumental y el desarrollo lógico se presentan como necesarios, para la búsqueda del movimiento interior del oyente, parece más idónea la poetización de los temas y la presentación de ejemplos y autoridades paradigmáticas en los que pudiera reflejarse empáticamente, en otras palabras, ofrecer un tratamiento ligado a los afectos antes que a la indagación y al análisis. Predicar era descubrir objetos de conocimiento a los sentidos proporcionando experiencias sensoriales capaces de poner en movimiento el tránsito hacia la imaginación y generando procesos mentales y espirituales. El mismo Lull en sus Proverbios explicita esta idea en forma de una de sus reglas comunicativas afirmando que la imaginación comunica al alma lo que toma de los sentidos¹²⁵. Signos, metáforas, alegorías y relatos ejemplares son pues distintas maneras de presentar hechos que tienen como objeto poner ante el oyente sensaciones, representaciones simbólicas o narrativas capaces de evocar en él ideas y valores y así ayudarlo a su comprensión y moverlo a su ejercicio. Estas consideraciones acerca de la transmisión moralizante de la verdad por medio de imágenes, fundadas en la presentación de relatos o alegorías plasmadas a través de una forma *ornamentada o coloreada* por la materia lingüística e impulsada por un fin, constituyen una teoría de la significación al mismo tiempo que de la comunicación y no se debe dejar de ver en ella un principio general aplicado, *mutatis mutandi*, al resto de las disciplinas comunicativas, y particularmente a las artes plásticas. Estas descripciones y signos, tenían, como el nombre de *figuras y colores* con que se denominaba a algunos de ellos lo señala, un marcado carácter visual. Más aún, el ejercicio de la predicación tenía un fuerte componente visual ligado a otras *formas de expresión*, como el canto y la representación teatral, como lo manifiesta el

¹²² Aristóteles, 1941, 1357.

¹²³ San Agustín, 1957, Iv, 13, 29.

¹²⁴ San Agustín, 1957, Iv, 12, 27.

¹²⁵ Johnston, 1996, 38 y 73.

término *cantus gestualis*, empleado en el siglo XI para denotar canciones sobre vidas de santos acompañadas por interpretaciones gestuales.

La importancia atribuida a los relatos y a los ejemplos de vida como modo de persuasión y elemento argumental se enlaza también con la particularización social del culto. Las hagiografías eran repertorios de enseñanzas que sólo esperaban su puesta a la vista del público de un modo elocuente. Más aún, constituían en algunos casos, modelos adecuados a determinados recortes sociales, culturales o profesionales, en los que el paradigma genérico potenciaba su eficacia por la capacidad de identificación y empatía que presentaba. En algunos casos los mismos temas a tratar eran puestos en relación con los ejemplos peculiares dados por los santos o con las circunstancias de su uso. Así Roberto de Basevorn en su *Forma praedicandi* (1322) da “ejemplos de temas que pueden tratarse en las fiestas de los santos más famosos así como sugerencias respecto a los temas que pueden hablarse, cuando la materia es de circunstancias, como en las visitaciones, las elecciones, los sínodos, las procesiones, los desastres, las solemnidades (...) a los enfermos, a los mercaderes”¹²⁶. También la elección de santos y temas para los sermones de los predicadores estaba a menudo tipologizada en personajes de la historia cristiana “for each audience and status”, y los mismos criterios de representatividad considerados para la elección del titular de las cofradías, abrevaban en muchos casos en la vinculación particular entre cofrades y santos. La elección postulaba, en cierta manera, una representación ideal de sí mismo, en los atributos escogidos y en algunos casos la conformación misma de la identidad corporativa se apoyó en la selección iconográfica postulada para los programas visuales¹²⁷. De un modo más amplio, los modelos empleados como paradigmas podían eventualmente apuntar también a rasgos generales de la cultura, encarnando valores o actividades emergentes. Así por ejemplo el culto de los santos médicos Cosme y Damián creció en consonancia con la aceptación social y cultural de la validez de la práctica médica en contraposición a la exclusiva intervención de Cristo como poder curativo anterior¹²⁸.

Discurso y público. Esta particularización de los atributos, virtudes y capacidades de los santos se complementaba con cierta especialización lingüística y temática, que hacía a la relación entre predicadores y públicos. Las características del grupo influían en la selección de los discursos e incluso en algunos casos, como veremos más adelante, en las pautas y formas organizativas adoptadas. La consideración del público, que no había tenido más que un carácter enunciativo en la oratoria antigua, preocupó en cambio, por el mismo carácter abarcativo del proyecto de la Iglesia a los intelectuales cristianos desde las primeras épocas y en rigor, desde el ministerio de Jesús. La prédica fue la forma más importante de comunicación cristiana a partir del mismo Jesús y de la tarea misional de San Pablo. La manera de difundir el mensaje, que continuaba la tradición judía de comentar los textos bíblicos aunque ampliándola a una órbita universal, se presentaba como una obligación impuesta por Jesús: “Id, pues, y haced discípulos míos a todos los pueblos (...) enseñándoles a guardar todo cuanto yo os he mandado”¹²⁹ y representaba una especie de continuación del discurso divino en la tierra. Esta misión evangelizadora implicaba, como lo señaló James Murphy “un esfuerzo oratorio enorme y continuo, de alcances mundiales”¹³⁰. Se trataba en primer lugar de una prédica de carácter didáctico que a diferencia de los discursos oratorios griegos o romanos, no tenía un público entendido y relativamente homogéneo culturalmente, sino un conjunto de masas humanas en rigor ni siquiera determinadas sobre las que ante todo, se esperaba actuar con eficacia práctica. ¿Cómo hacer el discurso eficaz para públicos tan variados de una nación a otra o aún el interior de un mismo contexto? La claridad, de la que la eficacia se

¹²⁶ Murphy, 1986, 356.

¹²⁷ Cole Ahl, 2000, *passim*.

¹²⁸ Giannarelli, 2002, *passim*.

¹²⁹ Mateo XXVIII, 16, 20.

¹³⁰ Murphy, 1986, 280.

desprendía, era requerida por los mismos evangelios: “Si no proferís con la lengua palabras claras ¿cómo se entenderá lo que habláis?”¹³¹ La *comprensibilidad* del mensaje será una exigencia de la prédica cristiana desde el principio, si bien esta exigencia no cerraba el paso a la sofisticación en casos de públicos cultos. La diferencia entre auditorios ilustrados y rústicos parece ser un rasgo invariante del cristianismo, aún en la prédica de Jesús. Como sugiere Murphy¹³², las exposiciones de Jesús en la Sinagoga deben haber tenido un carácter erudito y polémico, muy diferente a su prédica popular dirigida a obtener una comprensión amplia de su mensaje. El mismo Marcos evidencia la existencia de diversos niveles de discurso cuando afirma que “con muchas tales parábolas [Jesús] les hablaba la palabra [al pueblo], *conforme a lo que podían oír*”, (...) “más a sus discípulos *en particular* declaraba todo”¹³³.

Sin embargo esta disposición a hablar para el auditorio, no generó una técnica, en el sentido de la oratoria. Al contrario, desde los primeros teóricos cristianos del tema, como San Agustín, se manifiesta una preocupación mayor por la verdad de la palabras que por la elocuencia¹³⁴. El obispo de Hipona propone en *De doctrina cristiana* (396-426) un abandono radical de los procedimientos de composición formal, de los que sólo parece quedar en pie el carácter general de los tres estilos clásicos y algunas figuras y tropos que ejemplifica con las escrituras¹³⁵ dejando la impresión de tratarse más se un intento de legitimar la calidad literaria de los testamentos ante una cultura letrada, que la de un interés genuino. Indudablemente, el hecho mismo de que el libro que trata del uso de la retórica aplicado a la oratoria cristiana lleve un título que no alude a la disciplina y en cambio resalta su carácter doctrinario es un indicador de los límites de su uso en el nuevo espacio conceptual y comunicacional cristiano. Igualmente la *Cura pastoralis*, de San Gregorio Magno (591), trata de las materias a desarrollar por el predicador antes que de la elaboración compositiva y argumentativa. Su enfoque es más bien pragmático, proponiendo la adecuación de los sermones a los diversos públicos y aun a los diferentes tipos de pecados cometidos por los variados oyentes que componen un auditorio, aunque sin concluir de esto vías operativas. Su lista de *caracteres opuestos*¹³⁶, a tono con su pragmatismo, plantea la necesidad de moldear el discurso de cada maestro “según la cualidad de los oyentes para que se adapte a las variadas necesidades de todos y cada uno”¹³⁷, pero esto no pasaba de un enunciado de uso, sin revestir en absoluto el carácter de una teoría.

En cambio, la puesta en marcha de la expansiva política predicacional bajomedieval no podía dejar de considerar el tipo de público receptor, que se clasificaba genéricamente en las tres categorías de “magnates o mayores, mediocres y menores o populares”¹³⁸. Esta división que provenía de los Padres estaba ligada tanto a las expectativas generadas por el mensaje como al estilo del sermón, en donde se correspondía cada nivel social con uno de los tres estilos clásicos, a los que en los tratados medievales se agregaban a veces más variantes. En algunos casos las especificaciones en este orden eran más precisas, apuntando ya no sólo al estamento social sino a las características peculiares del grupo en cuestión, como la profesión, en lo que también se seguía la tradición gregoriana. Lull afirma por ejemplo que *the rhetorician ornaments words according to the profesión of the people. Thus one speaks of learning, and chastity to the clergy ... in the art of commerce one speaks about silver, gold and precious goods ...and in agriculture one speaks of the land, garden and plants and animals. For just as speaking about gold, etc. is beautiful speech for a merchant, so for the peasant a beautiful word is speaking about the land or iron or so forth*¹³⁹. La

¹³¹ Corintios 1, 14, 9.

¹³² Murphy, 1986, 284.

¹³³ Marcos, 4, 33-34.

¹³⁴ San Agustín, 1957, iv.

¹³⁵ San Agustín, 1957, III, 29, 40.

¹³⁶ Murphy, 1986, 301.

¹³⁷ Murphy, 1986, 300.

¹³⁸ Johnston, 1996, 127.

¹³⁹ Johnston, 1996, 132.

cita precedente señala con claridad no sólo la adaptación de la oratoria cristiana a su público sino la existencia de intereses sociales, profesionales y culturales definidos y hasta, como bien apunta Johnston, de un propio idiolecto basado en estos particulares intereses y estatus social.

La consideración específica del receptor, si bien existía como señalamos, desde épocas tempranas, se potenciará sin duda a partir de la estructuración de una forma de culto fundada justamente en la asociación particular, como fueron las cofradías, las que contando con una delimitación explícita de sus miembros, un ámbito y un patrono propios, desarrollaron seguramente desde su aparición formas de comunicación, temas y quizás usos lingüísticos adecuadas al origen, conocimientos e intereses de sus integrantes. La estructuración de la práctica cristiana en hermandades facilitaba así la cuestión comunicacional planteada por la expansión del culto público, en el que el nivel de prueba usual en el ámbito clerical debía trasladarse a una audiencia con un perfil cultural y social muy variado. La organización segmentaria permitía controlar este rango cultural del auditorio e incluso tener en cuenta sus características peculiares, llevando el sermón a una particularización que mejoraba las condiciones de recepción y así su eficacia. Este planteo llevó a cierta formación específica en los predicadores buscando que pudieran adaptar eficientemente su discurso a su audiencia e intentando alcanzar por otros medios, como los ejemplos, el grado de prueba demostrativa logrado en el discurso teológico y filosófico universitario. Visto el conjunto, cada grupo practicaba *su* devoción y *su* caridad, participando así de la *devotio* y la *caritas* generales, como partes autónomas pero solidarias del único cuerpo cristiano¹⁴⁰.

1.3.2 Los retablos

El *visualismo* de la prédica cristiana no presentaba un abismo a la realización plástica, sino más bien todo lo contrario. La exposición de los hechos de la vida de los santos y la simbología cristiana no se limitaba exclusivamente a la palabra ni a los textos sino que también había sido planteada desde los primeros siglos en forma de imágenes plásticas. Sin duda la declaración más clara y definitiva de esta complementariedad es la conocida carta de San Gregorio a Secundino estableciendo la finalidad de las imágenes: *Aliud est picture (sic) adorare. Aliud per pictura historia(m) quid sit adorandu addiscere. Nam quod legenti(bus) scriptura, hoc ignotis prestat (sic) picture, quia in ipsa ignorantes vident quid sequi debeant. In ipsa legunt quid litteras nesciunt, unde precipue gentibus pro lectione pictura est*¹⁴¹. La homología palabra/imagen no sólo hace al hecho comunicacional y didáctico en sí sino también a la función preceptiva. Al igual que los sermones deben mover el ánimo de los oyentes a cumplir con las pautas morales prescriptas, las pinturas señalan a los espectadores *lo que deben seguir*. Como señala Mark Johnston *moralization was a common strategy*. La función de las imágenes dentro de esta estrategia está vinculada con su capacidad de representación, asentada en la capacidad de la imaginación de resignificar las percepciones sensoriales a través de diversas representaciones mentales. Será Hugo de San Víctor quien en el siglo XII revalorice el papel de la imagen al afirmar que el dibujo es una escritura superior a la letra en la medida en que, representando a la cosa misma, se funda en *la similitud*. También Santo Tomás de Aquino desarrollará este argumento en el siglo XIII, hallando en la similitud una relación privilegiada cosa-imagen dada por el hecho de que ésta reproduce el modelo según todas sus partes y su disposición. Esta línea de ideas es fundamental para entender el papel de la imagen religiosa en los siglos siguientes en virtud de que se apoya en un aspecto que será prioritario no sólo en el terreno artístico sino en el intelectual: la verosimilitud, esto es, la búsqueda de la mayor proximidad entre las representaciones plásticas o teóricas y el acaecer real. Es interesante que el mismo Alfonso el Sabio, cuyas obras se hallan tan ligadas a la expresión visual, recoja el tema de la verosimilitud no en relación con las imágenes sino con la retórica al afirmar que

¹⁴⁰ Johnston, 1996, 132-133.

¹⁴¹ Camille Michael, *Image et Écriture: autour de la définition grégorienne de l'image*.

su fin es *embellecer* (el embellecimiento tenía la función de deleitar, no la de probar, en la teoría clásica y aun en San Agustín) *la razón de tal manera que haga tener por verdaderas las cosas*¹⁴². Aparece aquí homologada la relación entre el embellecimiento oratorio y verosimilitud, que en los casos antes citados era atributo de la imagen visual.

Por otra parte, el material predicatorio estaba en gran parte ya formateado para su empleo en contextos visuales y bastó que la estructura social permitiera la aparición de prácticas devocionales y litúrgicas más abiertas y populares asentadas en ámbitos propios, para que los relatos, alegorías y ejemplos en boga adquirieran forma plástica. Los relatos y ejemplos tenían también en la predicación carácter visual y en este marco los retablos implicaban una relación estructural entre imágenes y relatos. Su aparición se hace natural en el doble contexto marcado por el carácter *poético* y *visualista* de la predicación y por la concepción *verosimilista* de la imagen. Su objeto es presentar al espectador temas, personajes y hechos de la vida del titular de un modo ordenado, tocante y al mismo tiempo vívido en una especie de equivalente de la *amplificatio* retórica rediviva, según vimos, en los *artes praedicandi* contemporáneos. Estos hechos se insertan igualmente en el marco de la *narratividad* manifiesta en la literatura y la prédica y al igual que éstas, toman su material de los relatos hagiográficos: milagros, curaciones, martirios y ejemplos de vida codificados en un corpus accesible, constituyeron el marco narrativo que sirvió de base al nuevo género cuyas complejas estructuras visuales eran análogas y complementarias de las estructuras discursivas verbales a las que servían de marco en la práctica.

Conceptualmente, el paso a los retablos está dado por la adopción de un *principio de organización estructural como plan general apriorístico para el ordenamiento de las imágenes*, es decir por la utilización, como ocurría en el plan discursivo de los sermones formulados en los *artes praedicandi*, de una matriz sistemática y global, en la que los diversos temas y procedimientos hallasen una disposición tipificada. Esta matriz estaba integrada, en los retablos como en la *dispositio* de los sermones, por divisiones sucesivas en partes homólogas compuestas a su vez por subunidades que comprendían diferentes ampliaciones o pruebas del tema central realizadas por medio de unos cuantos procedimientos, de los cuales algunos eran más aptos que otros para la realización plástica. En el centro la imagen titular -el tema del sermón-, y en torno sus complementos -los *loci* y las ampliaciones- [FIG. 1]. Ambos componentes, el nuclear y el contextual, estaban integrados semánticamente a través del tipo de relación establecida entre ellos, la que podía tener carácter histórico, doctrinal o ejemplar pero comúnmente el conjunto estaba fundado en un universo de sentido del que las diferentes partes ilustraban diversos aspectos. El complejo figurativo se ordenaba en una estructura general a modo de una matriz distributiva fundada en uno de los patrones modulares básicos de la arquitectura clásica, el intercolumnio, que curiosamente era la forma preferida de estructuración visual-mnemónica en la oratoria¹⁴³. También

¹⁴² Retórica e imagen, seminario dictado por Francico Corti, 1998.

¹⁴³ El uso de las imágenes con *sentido mnemónico*, y por eso de utilidad para el orador, se remontaba a la anécdota de Simónides de Ceos, quien identificando a los muertos en un derrumbe por los sitios que ocupaban en la mesa, creó la ciencia mnemónica basada en la idea de que "ordinem esse máxime qui memoriae lumen afferret" (Cicerón, 1959, t.1, 464-466, Quintiliano da una versión diferente en los detalles). El método consiste en crear *sitios* [*loci*] en los que puedan colocarse imágenes mentales representativas de los hechos a recordar, de modo tal que el recuerdo del ordenamiento de los sitios y sus imágenes preserve el recuerdo de los hechos que Cicerón ilustra con la imposibilidad de imaginar objetos sin localización espacial ("intellegi sine loco non potest"). Más aún, atribuye a la memoria el uso de tópicos almacenados como en una tabla de cera, a modo de las letras impresas que representan las palabras (Cicerón, 1959, b, 330). Es de interés la descripción "locis est utendum multis, illustribus, explicatis, modicis intervallis; imaginibus autem argentibus, acribus, insignitis, quae occurrere celeriterque percutere animun possint" (Cicerón, 1959, t1, 470). Un concepto puede estar representado, como por un signo, por una palabra que remite a la imagen, vinculada (y diferenciada) por algún medio de las otras, de manera tal que, para seguir con la analogía de los objetos y el espacio, el conjunto de *loci* se haga abarcable, del mismo modo que un buen pintor permite distinguir por la variedad de las formas los lugares. Así, "ut sententias imaginibus, ordinem locis comprehendemus" (Ibidem,

aquí se seguía una tradición organizativa que se había empleado en piezas menores, frontales y frescos así como en la decoración arquitectónica monumental de las portadas y que hundía sus raíces en la Antigüedad. A través de este esquema básico compuesto de una *imagen central + predicados narrativos*, los retablos desarrollan y escenifican una forma de argumentación ejemplar basada en historias y casos, relatos o personajes que operaban como modelos vivos a seguir. La iconografía se estructuraba en función de un canon rítmico aditivo de módulos equivalentes, que en sus primeras versiones siguió modelos góticos cuyas formas arquitectónicas traspuestas a madera proveyeron la base en la que estos relatos y héroes se disponían y relacionaban entre sí. El ritmo de las secuencias estaba marcado por los acentos de los arcos bajo los cuales tomaba forma el relato dispuesto en campos idénticos reiterados hasta cubrir toda la forma-marco, a su vez dividida en grandes áreas o bandas que desarrollaban las variantes del tema. Dentro de cada una de estas celdas figurativas se configuraba una representación que conservaba su propia estructura narrativa, compositiva y rítmica. Se producía así una subdivisión sistemática del campo que correspondía a la subdivisión sistemática del tema. Esta división operaba a través de grandes partes o cuerpos a su vez subdivididos en unidades yuxtapuestas a derecha e izquierda de la imagen titular que, particularmente en los primeros retablos, estaba claramente diferenciada en escala, en situación e incluso técnicamente, ya que la misma era generalmente de bulto mientras que las escenas narrativas que la flanqueaban estaban realizadas mediante relieves y a partir de mediados del siglo XIV, pintadas. Así la amplificación del tema se exponía a través de imágenes en una estructura y ambas recibían un tratamiento ornamental que mediante formas y materiales les conferían calidad plástica acorde a su calidad semántica.

En relación con la disposición de las imágenes, el fin de los retablos era doble: por un lado (1) *hacer presente* al titular y a los demás personajes que lo acompañaban, por el otro, (2) *narrar*. Contar hechos y milagros del santo y de ese modo poner a la vista sus virtudes o bien escenas evangélicas, siendo particularmente difundidas las de la vida de Cristo y de la Virgen. Esto se inscribía en el sistema de relato visual tardo medieval empleado igualmente en los conjuntos murales, en las vidrieras y en las miniaturas, salpicados de elementos cotidianos a diferencia de las sintéticas imágenes anteriores. Los relatos de los hechos y milagros proveían igualmente ejemplos; muchas de las acciones descritas importaban tanto ilustraciones de *casos posibles de comportamiento* como *modelos vivos* a seguir. Así el paradigma era convertido en guía para la acción en forma de estímulo moralizante encarnado en una imagen vívida, muchas veces relacionada directamente con la experiencia del observador y por eso mismo fácilmente vinculable a sus emociones y mediante ellas a sus patrones de comportamiento. Como dijimos, la forma organizativa de las cofradías, centrada en el culto a un santo o figura titular, pone de manifiesto la utilización de los *exempla*, no ya exclusivamente para ilustrar formas de acción y conducta de un modo genérico

470). En la *Retórica ad Herennium* se halla una descripción abarcativa del tema. Según su autor hay dos aspectos a considerar: "constat igitur artificiosa memoria ex locis et imaginibus. Locus appellamus eos que breviter, perfecte, insignite aut natura aut manu sunt absoluti, ut eos facile naturali memoria comprehendere et amplecti queamus: ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem, et alia quae his similia sunt. Imagines sunt formae quedamm et notae et simulacra eius rei quam meminisse volumus" ([Cicerón], 1977, 208). Estas estructuras o sitios donde ubicar las imágenes debían ser de mediana escala y a su vez, por una cuestión de organización mental, podían agruparse en series de cinco elementos marcadas por alguna señal visual que remitiera al número 5 (una mano es el ejemplo que da el autor) y a su vez agrupadas de a dos, es decir cada diez elementos con una marca diferente que se vincule con la cifra 10. Estas marcas, como el establecimiento de algunas diferencias visibles en la estructura permitían al orador tener claramente a la vista su aparato mnemónico evitando la confusión que podía surgir de la homogeneidad del mismo, por ejemplo en el caso de que se eligieran intercolumnios iguales. Las imágenes estaban formadas por objetos elegidos a propósito ya fuera por su semejanza con conjuntos de temas o con palabras individuales de interés, de un modo casi logográfico (Ibidem, 212-214). Una versión moderna de esta teoría se puede ver, con la ilustración de un grabado, en la obra del mexicano Diego de Valadés *De Rethorica cristiana*, publicada en Perusa en 1579, (1989, 245-249).

sino como modelos ligados a un grupo social determinado por algún tipo de afinidad que propiciaba la identificación entre el fiel y el santo mediante la vinculación del criterio de selectividad social o de los fines de la hermandad con algunos de los atributos peculiares del titular.

La preocupación por la elaboración estructural de las obras, tanto predicatorias como artísticas, como los nuevos criterios de particularización social del culto y la concepción de los santos como ejemplos vivos a seguir, conforman un movimiento general que da formato a las motivaciones de la religiosidad emergentes del período y en el que las cofradías, participando tanto de los aspectos discursivos y artísticos, como sociales y devocionales representan claramente. La trasposición a medios visuales de gran escala pública de las imágenes literarias, aparece como corolario de la búsqueda de una eficacia expansiva dentro del marco de una tradición que siempre había reconocido el poder comunicativo de las imágenes visuales pero que las había subordinado a la pronunciación de la palabra, eco del Verbo¹⁴⁴. El desarrollo de capillas en las naves laterales, testeros y transeptos, ocupadas por familias o hermandades (el diseño de Arnolfo de Cambio para Santa Croce de Florencia, en la última década del siglo XIII, presenta por ejemplo un caso muy claro tanto en el aspecto arquitectónico como en el plástico y el social), constituye la formalización en un significativo arquitectónico de las nuevas prácticas a las que los medios de predicación y el desarrollo de imágenes estaban dirigidas y en las que los recursos visuales (frescos, vidrieras, polípticos, retablos) sin duda tenían la función de coadyudar tanto en la presentación de historias y temas como en la consecución de un ámbito enriquecido, capaz de ofrecer al fiel una experiencia vívida, y tal vez anagógica, de los significados expuestos. El agregado de esculturas representativas de los santos y de relatos visuales de sus vidas a las simples reliquias, pone de manifiesto la *poetización* del concepto y la voluntad de hacer más explícito y persuasivo este vínculo.

Ornamentos y materiales. Sobre esta estructura de base y como marco de las escenas representadas se intercalaban los ornamentos, que en el siglo XIII y buena parte del XIV fueron bastante escuetos en comparación con el recargamiento característico del siglo XV. Variaciones fitomorfas, cuadrifolias, elementos heráldicos o geométricos y otros propios de la decoración arquitectónica como cenefas caladas, arcos lobulados, angrelados y variados remates, se incorporaban a los miembros arquitectónicos o a los planos intermedios o "llanos" como se los denomina a veces en los contratos. Estos elementos ornamentales incorporaban básicamente dos tipos de significaciones: la que se liga a su sentido expresivo, dado por los materiales y por el mismo carácter del ornamento y aquella propia del significado simbólico de los elementos representados. Habiendo tomado el arte cristiano algunos de estos elementos de la tradición clásica, la significación simbólica de los mismos pasa en general por un proceso de adaptación de su sentido original al mundo valorativo cristiano.

Como ocurría con las palabras en la predicación, los materiales de los retablos tenían no sólo un papel semiótico denotativo o evocativo, sino también un efecto sensible capaz de operar sobre el ánimo del espectador poniendo en marcha mecanismos internos que, a través de la mente, ejercían a su vez su influjo sobre el alma. Esta concepción, que se remontaba a la formación de la estética cristiana, y en sus fundamentos aún más allá, a las especulaciones de los filósofos neoplatónicos del siglo III y sus continuadores paganos y cristianos¹⁴⁵, tenía como fin promover por medio de la observación, la elevación del espectador a través del camino de reversión por el que se podía volver a contemplar parte de la esencia divina. La función de los ornamentos y de los materiales en este proceso estaba ligado tanto a su papel de representar la calidad particular de lo

¹⁴⁴ San Agustín dice lacónicamente de las imágenes artísticas en *De doctrina Christiana*: "hoc totum genus inter superflua hominum instituta numerandum est" (1957, II, 26, 39).

¹⁴⁵ Grabar, en su conocida obra *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, traza un paralelo en gran medida convincente entre los elementos conceptuales de la filosofía de Plotino y el desarrollo de la imagen cristiana en Bizancio. Este desarrollo, que Grabar relaciona correctamente con la visión de los teólogos neoplatónicos cristianos contemporáneos, como el Pseudo Dionisio, podría también ponerse igualmente en relación con los autores paganos del período, particularmente con Proclo, cuya teoría ontológica es muy cercana a la tipificación de la imagen cristiana y su consiguiente anulación de la particularidad (Proclo, 1975).

divino, de un modo tradicional o convencional, como a sus propiedades intrínsecas de estimular los sentidos, especialmente reproduciendo los efectos de la luz, generando así un estado de movilización interior. En parte su acción estaba planteada como una metáfora, en parte constituía un medio de incidencia sobre la conciencia a través de los sentidos, como lo señaló Ramón Llull. La teoría en la que se formalizó esta concepción fue la de la anagoge, esto es, la capacidad de ciertos elementos de guiar al contemplador hacia la trascendencia divina y fue formulada ya por el Pseudo Dionisio, aunque está prefigurada en la obra de Plotino¹⁴⁶. El argumento va como sigue, en palabras de Dionisio

Todo don excelente, toda donación perfecta, viene de lo alto y desciende del Padre de las luces. Pero todo proceso que bajo la moción del Padre, revela su luz, cuando ella nos visita generosamente, de vuelta, a título de potencia unificante, suscita nuestra tensión hacia lo alto y nos convierte a la unidad y a la simplicidad deificante del Padre concentrador.

En otro pasaje apunta

y habiendo recibido de la firme mirada inmaterial de nuestro espíritu el don de luz fundamental y suprafundamental viniendo del Padre theárquico, que nos revela en signos figurados las muy bienaventuradas jerarquías angélicas, de vuelta nos elevamos a partir de este don hacia el rayo simple de la misma luz.

Según el falso discípulo de San Pablo

nuestro espíritu no sabría alzarse a la imitación y contemplación inmaterial de las jerarquías celestes, a menos de ser conducido por imágenes materiales que convengan a su naturaleza de tal modo que considere las bellezas aparentes como copias de las bellezas inaparentes, los perfumes sensibles como figuras de la difusión inteligible y las luces materiales como imágenes del don de luz inmaterial¹⁴⁷.

Este elevar “por medio de lo sensible a lo inteligible y a partir de los símbolos que figuran lo sagrado, hasta las cima simples de las jerarquías celestes” mediante el uso de “sacratísimas ficciones poéticas para aplicarlas a los espíritus sin figura”¹⁴⁸, conforma la intencionalidad y sienta los fundamentos del primer *sistema artístico*¹⁴⁹ de la iglesia cristiana. La luz es su metáfora central. El rayo de sol traspasa la “primera materia (...) y a través de ella hace brillar más luminosamente sus propios resplandores”, decreciendo su difusión en las materias más opacas. La capacidad de reflejar o de dar paso a la luz es pues un aspecto consustancial de esta estética, y los materiales que la poseen son los adecuados para el estímulo: “la Palabra de Dios representa aún las esencias celestes bajo las especies del bronce, el electo y las piedras multicolores”¹⁵⁰. Así, los conceptos teológico-filosóficos de los neoplatónicos del siglo V y algunos más tardíos, como Máximo, se manifestaron plásticamente en un nuevo tipo de imagen capaz de cumplir con el objeto de conducir al espectador a través de la observación de la imagen a la contemplación de Dios, intentando “traduire par des formes la vision du monde intelligible,” y así “ouvir les ‘yeux de l’esprit’ à la contemplation du supra-sensible *par des moyens purement esthétiques*”¹⁵¹.

Querría resaltar la validez universal, en el mundo cristiano, de esta concepción estética. Desde cercano oriente hasta el reino franco, el sistema bizantino se muestra activo en la decoración arquitectónica en el carácter de “orfebrería” que presentan objetos litúrgicos y sepulcros, como los que San Eloy diseñara con oro, plata y piedras preciosas para las tumbas de numerosos santos¹⁵², o

¹⁴⁶ Ver particularmente la *Enéada* V.

¹⁴⁷ Pseudo Dionisio Areopagita, *De Jerarquía celeste*, citado en Yarza et aliter, 1982, t.2, 31-34.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Las cursivas resaltan la diferencia con las experiencias artísticas cristianas anteriores.

¹⁵⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, *De Jerarquía celeste*, citado en Yarza et aliter, 1982, t.2, 35.

¹⁵¹ Grabar, 1992, 110, subrayado del autor.

¹⁵² San Ouen describe varios en su *Vita Eligii episcopi noviomagensis* (anterior a 683), particularmente los de San Martín, en Tours y el de Saint Denis, en París. Hizo además los de Germano, Severino, Piat, Quintín, Lucio, Genoveva, Coloma, Maximiano, Julián, Bricio y Lolián. Citado en Yarza et aliter, 1982, t.2, 116 y 117.

las ilustraciones de libros miniados de un asombroso preciosismo matérico, como en los manuscritos irlandeses del libro de Kells. Como se desprende de los ejemplos citados (edificios, sepulcros, objetos, libros ilustrados) la validez general de esta concepción estética opera también en el terreno de la funcionalidad, es decir, está ligada a diversos tipos de obras conformando algo así como *un componente básico del sistema artístico* capaz de ser aplicado a diferentes casos. Esta estética perdurará con cambios, como los conceptos y valores a los que servía de metáfora, a través de la Edad Media, hasta enlazar con el Barroco que potenciará sus principios desde una nueva perspectiva.

El ámbito. Es previsible, por estar más directamente ligada a la concepción neoplatónica, la traslación de este concepto metafórico al ámbito de culto. En su descripción de la reconstrucción de la catedral de Tiro por Paulino en la primera mitad del siglo IV, Eusebio de Cesárea apunta que “en cuanto a las particularidades de la Verdad, claras y brillantes como son, las puso de manifiesto por medio de la abundancia de los elementos de la iglesia entera”¹⁵³. El ámbito es así decorado y concebido para representar valores por medios plásticos y materiales que admiten una adjetivación común. El mecanismo empleado es el de la metáfora: establecer un vínculo entre dos entidades diferentes mediante el señalamiento de un rasgo común. La Verdad es clara y brillante como las piedras que se emplean en el ornamento de la iglesia. La idea de un espacio *enriquecido* por medio de los materiales atraviesa casi todos los testimonios de decoraciones eclesiásticas con que contamos, desde el célebre Octógono dorado que levantó Constantino en Antioquía y la primera edificación de Santa Sofía, descritas por Eusebio¹⁵⁴, hasta la basílica de San Pablo en Via Ostiense en Roma, descrita por Prudencio con sus techos recubiertos “con pan de oro, para que toda la luz interior fuese luz áurea, como el resplandor del sol en su nacimiento”¹⁵⁵. Este empleo del oro, las piedras preciosas, la plata y el bronce para simbolizar y remedar la riqueza del mundo divino en el templo, es totalmente solidaria con la concepción metafísica de Plotino y los neoplatónicos en relación con el sentido de unidad armónica del espacio homogeneizado por los efectos de la luz-Dios¹⁵⁶. En el mundo suprasensible

cette gêne et ce mélange, qui ne viennent que de la résistance des choses visibles, sont supprimés. (...) Dans la vision il y a une *étendue spatiale* entre celui qui voit et le milieu où il réside. Plotin nous invite à supprimer cette extériorité et à supposer le milieu absorbé dans l'être, l'être dans le milieu : (...) il n'y a pas un point où l'on puisse fixer ses propres limites de manière à dire: jusque là, c'est moi¹⁵⁷.

En esta unidad entre los seres y el espacio radica la idea de *participación* en él, esto es, “en constuissant un objet disposé à subir son influence [del alma eterna] et à *recevoir la participation*”¹⁵⁸. En la construcción de esta especie de “machine à sentir” el templo se convierte en ámbito de una experiencia en la que “la vision obtenue à l'intérieur [du sanctuaire] et l'union intime réalisée non point avec la statue, mais avec la divinité elle-même”. Esta contemplation n'est point un spectacle, mais une autre forme de vision, l'extase¹⁵⁹, en que el alma del observador “est remplie par la clarté qui en émane, de sorte que, par le fait de la vision, il est égalé au dieu et se confond ainsi avec lui”¹⁶⁰. Este proceso de *absorción* del observador o del fiel en el espacio del templo se logra por medio de la unificación de los elementos matéricos adecuados y de las formas de la arquitectura, de modo de abolir la *resistencia de las cosas visibles* y poder integrar el conjunto

¹⁵³ Citado en Yarza et alter, 1982, t.2, 69.

¹⁵⁴ Yarza et alter, 1982, t.2, 77 y 83.

¹⁵⁵ Citado en Yarza et alter, 1982, t.2, 85.

¹⁵⁶ Ya Panofsky en sus estudios sobre la construcción espacial medieval señaló la relación entre ésta y la concepción del espacio como “sutilísima luz” en Proclo (1983, 31).

¹⁵⁷ Plotino, *Enéadas* (V, 8, 4), citado en Grabar, 1992, 42.

¹⁵⁸ Plotino, *Enéadas* (IV, 3, 11), citado en Grabar, 1992, 32.

¹⁵⁹ Plotino, *Enéada* (VI, 9, 11), citado en Grabar, 1992, 52.

¹⁶⁰ Grabar, 1992, 53.

(espectador incluido) en una totalidad o continuo dado en gran medida por la ornamentación, por la vinculación de los elementos arquitectónicos y por la luz. La descripción que hace Procopio de la Santa Sofía de Justiniano lo atestigua

Todos los elementos, sabiamente ajustados en el espacio suspendidos unos y otros y reposando solamente en las partes adyacentes a ellos, producen una destacable y *única* armonía en el conjunto, y hacen difícil para el espectador el que detenga su mirada en alguno en concreto por largo tiempo, pues cada detalle atrae rápidamente la atención en sí mismo. De este modo, la mirada gira constantemente alrededor y los espectadores son incapaces de seleccionar un elemento que sea más digno de admiración que otro¹⁶¹.

El material más común para la confección de ornamentos y el cubrimiento y terminación de las estructuras arquitectónicas eran los mármoles, la plata y particularmente el oro¹⁶². Su uso estaba referido en primer lugar a su significado en la tradición judeocristiana: Salomón “revistió de oro puro la casa por dentro, y cerró la entrada del oráculo con cadenas de oro, y vistiólo de oro. Cubrió pues de oro la casa hasta el cabo; y asimismo vistió de oro todo el altar, que estaba delante del oráculo”¹⁶³. En segundo término al influjo platónico y neoplatónico sobre la cristiandad medieval: “tomamos un trozo de oro como muestra de todo el oro”, escribió Plotino en la *Enéada* v, explicitando el carácter metafórico del material, fundado en la idea que acabamos de exponer y que consideraba que la luz y los cuerpos brillantes y traslúcidos que la transmitían, eran capaces de figurar en el observador la calidad intangible de *los espíritus sin figura*. El mismo Plotino dice *estar en la Belleza* y es justamente esto lo que se persigue, crear un espacio y un marco envolventes capaces de hacer *vivir* la visión del más allá.

Este breve panorama de la historia estética cristiana no revestirla significación para nosotros si sus concepciones y procedimientos, situados en el horizonte filosófico y teológico particular de la Antigüedad tardía y de Bizancio, no hubieran ejercido una influencia tan generalizada y persistente en el cristianismo de Occidente. Es de sumo interés para nuestra demostración el hecho de que uno de los más destacados comitentes artísticos de mediados del siglo XII, el abad Suger, constructor de Saint-Denis y uno de los introductores del estilo gótico en la arquitectura religiosa, haya apuntado, luego de señalar que acababa de adornar el altar mayor de su iglesia con paneles dorados “en todo su perímetro con jacintos, esmeraldas y diversas piedras preciosas” que

Cuando por causa del amor por la belleza de la casa de Dios, el encanto de las piedras de múltiples colores me distrae de preocupaciones externas y una meditación apropiada me induce a reflexionar, trasladándome de lo que es material a lo que es inmaterial, sobre la diversidad de virtudes sagradas, creo encontrarme en cierta manera en una extraña región del universo que no existe en absoluto, ni en la faz de la tierra, ni en la pureza del cielo, y creo poder, por la gracia de Dios, ser transportado de este mundo inferior a ese mundo superior de un modo anagógico¹⁶⁴.

El pasaje de Suger contiene varios rasgos de sumo interés. El primero es la prefiguración de los retablos en los paneles dorados que rodeaban el altar en un momento (mediados del siglo XII) en que éstos aun no se habían configurado con su forma definitiva. La segunda es la clara descripción del modo en que las imágenes y particularmente los materiales actuaban como medio de transportación *de este mundo inferior a ese mundo superior*. La tercera es la consideración anagógica de ese proceso. Al definir de ese modo el cambio de nivel operado mediante la contemplación de los paneles dorados y las piedras preciosas Suger se remonta por un lado a la

¹⁶¹ Yarza et alter, 1982, t.2, 100.

¹⁶² Numerosos testimonios del uso de oro en arcosonados, altares o como ornamentación de cúpulas y muros entre los siglos V y VII pueden verse Yarza et alter, 1982, passim.

¹⁶³ Reyes, 6: 21 y 22.

¹⁶⁴ Yarza et alter, 1982, t. 3, 38 y 39.

tradición bizantina de la *transportación del alma* mediante estímulos visuales¹⁶⁵, pero al mismo tiempo homologa los efectos de la percepción visual con los niveles de interpretación textual corrientes en la época, de los que la anagoge era ciertamente el último estadio¹⁶⁶. Dicho en otras palabras: para el abad de Saint-Denis, como para sus contemporáneos, *las palabras y las imágenes operaban sobre el receptor de un modo análogo*.

Se hace evidente que, como apunta el abad de Saint-Denis, las palas y decoraciones del trasaltar tenían una función sugestiva que naturalmente absorben los retablos¹⁶⁷. Más allá de su principal *raison d'être* que, como señalamos, era presentar al espectador personajes y hechos de la vida del titular de un modo ordenado, los retablos cumplían otras funciones: transformar el ámbito mediante el *vestido* de la arquitectura operando una *cualificación* dada por el valor de sus mismos materiales y elementos y de este modo imponer al espectador una experiencia que, actuando a través de sus sentidos, influyera sobre su emotividad moviéndolo a un estado de ánimo propicio. En definitiva el retablo no era simplemente un sitio donde poner las imágenes sino un tejido de elementos plásticos dotados de múltiples sentidos. Su origen se presenta como la manifestación visual de un proceso más general de exposición de relatos, signos y temas cristianos dando prioridad a los aspectos evocativos, narrativos, simbólicos y ornamentales. En el campo de los discursos visuales las formas de organización narrativa se adaptaron a pautas de estructuración arquitectónicas y a un sistema de ornamentación y un conjunto de materiales que hundía sus raíces en la filosofía pagana de la Antigüedad tardía. Así, dos aspectos complementarios daban forma y materia a los retablos: la ornamentación y la calidad matérica, propia de la tradición cristiana, y la moderna narratividad basada en criterios de poetización de lo verosímil. Todo enmarcado y ordenado según los principios de los patrones modulares arquitectónicos.

1.3.3 Esculturas y pinturas

El núcleo de la actividad de las cofradías y objeto directo del culto era su titular, quien encarnaba las virtudes que la hermandad proponía practicar y difundir. Las representaciones plásticas de los titulares eran comúnmente esculturas, aunque durante ciertos períodos, especialmente a lo largo del

¹⁶⁵ Esta persistencia de algunos aspectos de la estética y la concepción bizantina en occidente puede seguirse clara e ininterrumpidamente a lo largo del período carolingio y otónico, hasta entroncar con los movimientos de renovación de los siglos XII y XIII, aunque nos excusamos de hacerlo aquí para no desviar nuestro trabajo de su cause más de lo necesario.

¹⁶⁶ La existencia de niveles de interpretación de las escrituras se remonta a San Agustín, quien reconocía cuatro niveles: "según la historia, según la alegoría, según la analogía y según la etiología," (Valadés, 1989: 347) nivel este último ligado a la intención que funda la existencia de un hecho (o de un texto) y reemplazado en las versiones modernas por la anagogía. Efectivamente el sentido anagógico de que habla Suger era el último de los niveles de interpretación bíblica y están reseñados por un contemporáneo suyo en uno de los primeros tratados sobre la composición de sermones, el de Guiberto de Nogent de comienzos del siglo XII. Aparece allí ya completamente elaborada la teoría de las interpretaciones múltiples de las Escrituras, lo que supone que su uso era corriente. Dice Guiberto: *Hay cuatro maneras de interpretar las Escrituras (...) La primera es la historia, que habla de los sucesos reales, tal como han ocurrido; la segunda es la alegoría, donde una cosa representa otra distinta; la tercera es la tropología o edificación moral, que trata del ordenamiento y disposición de la vida de cada uno y la última es la anagoge o iluminación espiritual, por la cual nosotros que estamos en condiciones de tratar de asuntos celestiales y sublimes, somos llevados a un modo superior de vida*¹⁶⁶. Estos cuatro niveles de interpretación, que reaparecen en muchos de los tratados posteriores y que por lo tanto deben ser considerados como un procedimiento usual, confirman el uso de una lectura figurada no sólo como mensaje moralizante sino como elemento de catálisis interior o *iluminación espiritual*. Más aún, el simbolismo metafórico es considerado incluso como una de las formas de *probatio* por tratadistas posteriores, como Tomás de Todi de la segunda mitad del siglo XIV.

¹⁶⁷ El mismo nombre lo indica ya que la palabra *retablo* proviene de *retotabulus* a su vez formada sobre *retro tabula*, detrás de la tabla [o sea la mesa del altar].

siglo XV español, era común que pinturas funcionasen como imágenes centrales de un retablo de cofradía, como ocurre por ejemplo en los retablos catalanes de Jaime Huguet, en verdad polípticos al estilo nórdico con función de retablo. Hay sin embargo que hacer dos salvedades: son casos circunscritos a un momento que no alteran la vigencia del modo general y, más importante, cuando esto ocurre, las pinturas de los titulares abandonan su carácter narrativo y presentan personajes individuales, como si se tratara de esculturas pintadas, lo que como enseguida veremos, se corresponde también con algunas características técnicas.

La razón de esta preferencia, que si no es absoluta estuvo generalizada, es sin duda el carácter objetual y la posibilidad de establecer un vínculo más concreto con los fieles que este carácter le otorgaba. La relación entre escultura de bulto y culto era tradicional, tal vez, como lo afirma el marqués de Lozoya, por el hecho de que la representación volumétrica permitía una identificación más directa y real con el personaje representado, que el vestido de la imagen que se hará común a partir de la segunda mitad del siglo XVII, ilustra muy bien. La diferenciación técnica apuntaba así a resaltar la diversidad funcional configurando un objeto con una entidad casi personal. En su *Diálogo entre la naturaleza y las dos artes pintura y escultura*, de Juan de Jáuregui, escrito a comienzos del siglo XVII, esta diferencia es puesta claramente de manifiesto

Escultura:	Hacerte callar podría tu humilde genealogía
Pintura:	Pues la tuya no me asombra.
Escultura	Fue tu principio la sombra.
Pintura:	Y el tuyo, la idolatría ¹⁶⁸ .

Las esculturas bajo-medievales que se empleaban en el interior de las iglesias estaban generalmente sometidas también al proceso de “enriquecimiento” matérico, a un tiempo ontológico y visual que guiaba la configuración de los ámbitos y los retablos. Esta traslación de los ámbitos a las esculturas tenía su origen en la homologación del concepto filosófico-teológico de *inteligibilidad* o calidad divina con el de *virtud cristiana*, con el consiguiente corrimiento o ampliación de la significación metafórica de los signos y los materiales. En la carta que el rey Recaredo envió al papa Gregorio Magno en 589 consigna que “le mandamos un cáliz de oro adornado con piedras preciosas, que, como confiamos de tu santidad, juzguéis digno de ofrecer honrosamente como cosa digna del apóstol, que *refulge* el primero en su honor”¹⁶⁹. La idea de que el apóstol *refulge* (como las piedras y el oro del cáliz) es sin duda una traslación a un espacio histórico del concepto metafísico, que se reitera en otros ejemplos de la época, como la afirmación hecha en el Himno siríaco (hacia 650) de que los rayos de luz que entran por tres ventanas en el coro de la catedral de Edesa “representan los Apóstoles y Nuestro Señor y los profetas, los mártires y los confesores”¹⁷⁰. Estos casos, que podrían multiplicarse sin dificultad, indican claramente que la *personificación* de la concepción original neoplatónica, ampliada a los santos cristianos, ocurrió en algún momento entre los siglos VI y VII o tal vez antes, sintetizando en una imagen *indicadores de divinidad genéricos* y personajes históricos. Es interesante el hecho de que esta refundición de elementos ornamentales y personas virtuosas aparece, en un contexto diferente, en la decoración de sepulcros, como los que citamos, debidos a San Eloy. Allí la virtud del muerto toma la forma externa de la orfebrería en la “magnífica labor de oro y piedras preciosas”¹⁷¹ con que se decoran las tumbas y mausoleos. La misma trasposición se manifiesta en la superposición de discursos narrativos y ornamentales, tal como ocurre en algunos evangeliarios carolingios, en los que las historias evangélicas aparecen enmarcadas o decoradas por gemas y tratamientos de orfebrería. Sobre este trasfondo, el empleo de oro, ricas policromías y materias preciosas para la

¹⁶⁸ Brown, 1980, 63.

¹⁶⁹ Concilios hispano-romanos y visigóticos, citado en Yarza et alter, 1982, t.2, 51. Subrayado mío.

¹⁷⁰ Citado en Yarza et alter, 1982, t.2, 40.

¹⁷¹ Yarza et alter, 1982, t.2, 117.

ornamentación de las vestiduras y atributos de los santos, es natural. Más allá de las características estilísticas, que se modifican a lo largo del tiempo y en los diferentes lugares, la presencia de estos *indicadores de calidad ontológica* en forma de materiales y técnicas específicas, constituyen un invariante de la escultura tardomedieval y renacentista hasta fines del periodo barroco, especialmente en España y en América, donde las tradiciones medievales siguieron vigentes en muchos aspectos ya entrada la modernidad.

Sin embargo, el uso de estas técnicas "arcaicas", no debe entenderse como un límite al desarrollo de las nuevas tendencias plásticas. Todo lo contrario, la marcha hacia códigos de representación más realistas o clasicistas, según el momento, siguió su curso sobrepuesta al empleo de los procedimientos tradicionales, alcanzando una nueva formulación apoyada en algunos de sus valores sustanciales en el periodo Barroco. Esta característica, que en principio afectará tanto a la escultura como a los relieves y las pinturas -marcadas todavía en el siglo XIV italiano y hasta fines del XV en España por el "fondo de oro", los brocados y las gemas de las vestiduras¹⁷²-, se refugiará finalmente en la escultura, sin duda como resultado de las diferentes funciones asignadas a cada disciplina o quizás mejor dicho, al diferente grado de sacralidad que revestían pinturas y esculturas. Las obras que ocupaban las capillas y los retablos podían así ser personajes aislados o relatos. Los primeros eran comúnmente, según dijimos, esculturas de bulto. Las narraciones eran relieves o pinturas. Mientras las esculturas solían representar (y casi "presentar") a los titulares de los retablos (y como tales eran objetos del culto) o a los integrantes del programa iconográfico que acompañaba su presencia, la pintura y los relieves llenaban en cambio la necesidad de poder relatar por medio de un lenguaje figurativo adecuado a ese fin.

Las esculturas concentraban así las dos concepciones diversas que servían de marco a la disciplina: por un lado (1) los criterios de verosimilitud desarrollados de un modo cada vez más exigente desde la baja Edad Media que perseguían, como los retóricos inspirados en las doctrinas aristotélicas y ciceronianas, poner a la vista del observador del modo más convincente los hechos de la vida de los santos cristianos intentando -como consta en algunos contratos-, que las figuras se hicieran del natural, *como si fueran vivas*¹⁷³. Por el otro, (2) el uso del esgrafiado y el estofado de las vestiduras, las condiciones de exposición y el modo de incidencia lumínica y los aditamentos preciosos que se les incorporaban, como joyas y vestidos, apuntaban a la estética medieval en la que el oro, los metales preciosos, el sentido ornamental y las telas eran indicadores palpables de la calidad de los seres a los que adornaban. La vieja estética de los resplandores y las gemas ligada tanto a la manifestación de un estado del ser como a la búsqueda de la movilización afectiva del espectador sigue viva en estas imágenes, yuxtapuesta al tratamiento verosímil.

Los relieves y las pinturas estaban en cambio ligados más directamente a la representación del relato, sea en forma de descripciones teñidas por elementos cotidianos o en fórmulas más convencionales, pero dejando de lado, a partir del siglo XV, los signos de divinidad. Apenas el fondo de oro y los halos de los personajes recordarán su sacralidad, pero lo que se espera de estas obras es que puedan contar la historia al espectador. Presentan los personajes necesarios para el desarrollo dramático de la acción, la que comúnmente está planteada en una escena que

¹⁷² Un ejemplo notable de este uso pictórico de técnicas matéricas está dado por las pinturas de Jaime Huguet, quien no duda en dar volumen a los detalles ornamentales de sus personajes, como el relieve fitomorfo del fondo o las gemas que adornan el escudo y las orlas de la capa del Ángel en la tabla central de su retablo de San Bernardino y el Ángel custodio (1462) del Museo de la catedral de Barcelona, las que constituyen verdaderas aplicaciones sobre el plano de la pintura. Sin duda el hecho de que se trate de los titulares de un retablo colabora a este tratamiento "escultórico" de la representación pictórica. En algunos casos, la yuxtaposición de estos "estofados" pintados dificulta incluso la lectura pictórica, como ocurre a menudo en las obras de Fernando Gallego (el *Santos Cosme y Damían* provenientes de esa iglesia de Burgos o la *Misa de San Gregorio* de la colección Gudiol de Barcelona), o en los innumerables ejemplos de la llamada pintura hispano-flamenca en la que los brocateados inundan las formas.

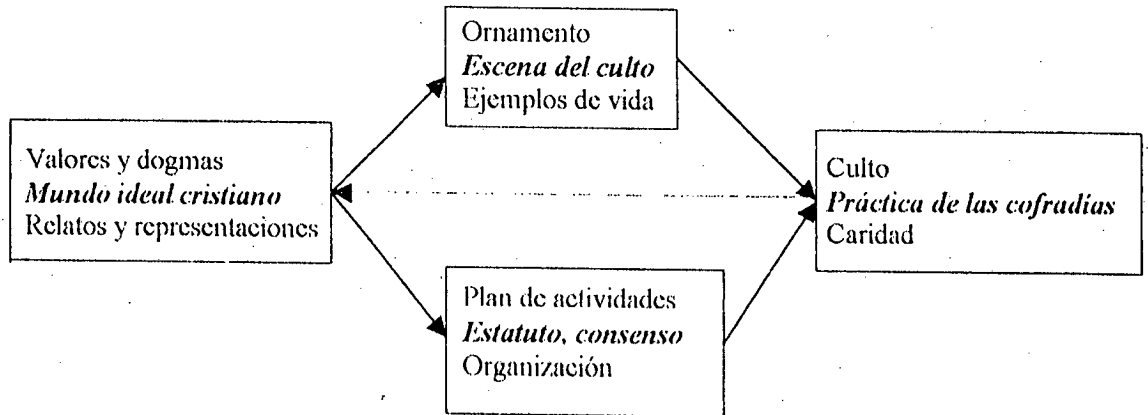
¹⁷³ Contrato del retablo de la Capilla de San Ildefonso de Palencia, efectuado con el escultor Juan del Corral en 1561 (en Checa, 1999, 264).

respondiendo al relato, muestra edificios, objetos y elementos del paisaje que tienden cada vez más, a medida que se ingresa en la modernidad, a una descripción naturalista. Sin embargo, la aparición de la narratividad gótica no margina algunos viejos principios cristianos de la producción de sentido. Todo lo contrario, estos perviven y conviven con las nuevas tendencias, tanto en el plano de las artes visuales como en el de los relatos textuales. No nos referimos tan sólo al ornamento, sino también a la embleática, es decir, la construcción de un discurso codificado en el campo de la iconografía, capaz de representar ante el observador de forma comprensible, algunos de los conceptos que se pretendían transmitir, y que trae inmediatamente a la memoria la conocida semiótica agustiniana: "signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire: sicut vestigio viso, transsise animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus"¹⁷⁴. Esta perspectiva, que requería de una contraparte de conocimientos previos en el espectador o en el oyente, constituía a la vez una vía cognitiva a través de una lectura metafórica del mundo real y una forma de reintegración del mundo natural al divino, que se integró sin inconvenientes a la nueva descripción crecientemente realista, constituyendo una segunda lectura de alegórica de las historias.

Comentario final. A lo largo de este capítulo hemos introducido diversos aspectos relativos a los valores y fines, el modo de funcionamiento, la celebración de consensos y el aparato artístico de las cofradías. Esta panorámica recoge elementos no sólo de la historia temprana de las hermandades sino también de las tradiciones en que se fundaban tanto en el mundo de los valores como en el la estética. Naturalmente que estos aspectos se transformaron a lo largo de los siglos adaptándose a los nuevas formas y concepciones. A partir de 1525 los retablos abandonarán el sistema gótico en el que surgen y adoptarán, como la prédica, la *claridad* renacentista. No juzgamos necesario reseñar este proceso, ya que no es nuestro fin relatar su historia, que retomaremos en el siglo XVIII en la ciudad de Buenos Aires en los capítulos que siguen. Sin embargo creemos necesario presentar sucintamente de manera global el momento en que los diferentes elementos que conformarán nuestra área de estudio: cofradías, prácticas devocionales y caritativas, retablos y esculturas, se ordenan como un *conjunto integrado* de acciones, ámbitos e imágenes en el que cada uno de los aspectos cumple un papel definido por criterios generales, teleológicos y comunicacionales. Sólo en el proceso de gestación bajomedieval se hace evidente la íntima vinculación entre los diferentes discursos, pese a que esta relación perdurará, adoptando nuevas formas. El presupuesto fundamental de este enfoque que busca resaltar las analogías y vasos comunicantes que atraviesan las diferentes facetas del accionar de las confraternidades se basa en la consideración de que estas facetas están sujetas a una *intención común* que las determina y que se expresa de diferentes maneras en cada una de ellas. Es justamente esta concepción global de la actividad de las cofradías la que creemos permite explicar de un modo más significativo el sentido de los sistemas artísticos que conforman su escena, cuyo valor simbólico se interrelaciona con el resto de las funciones.

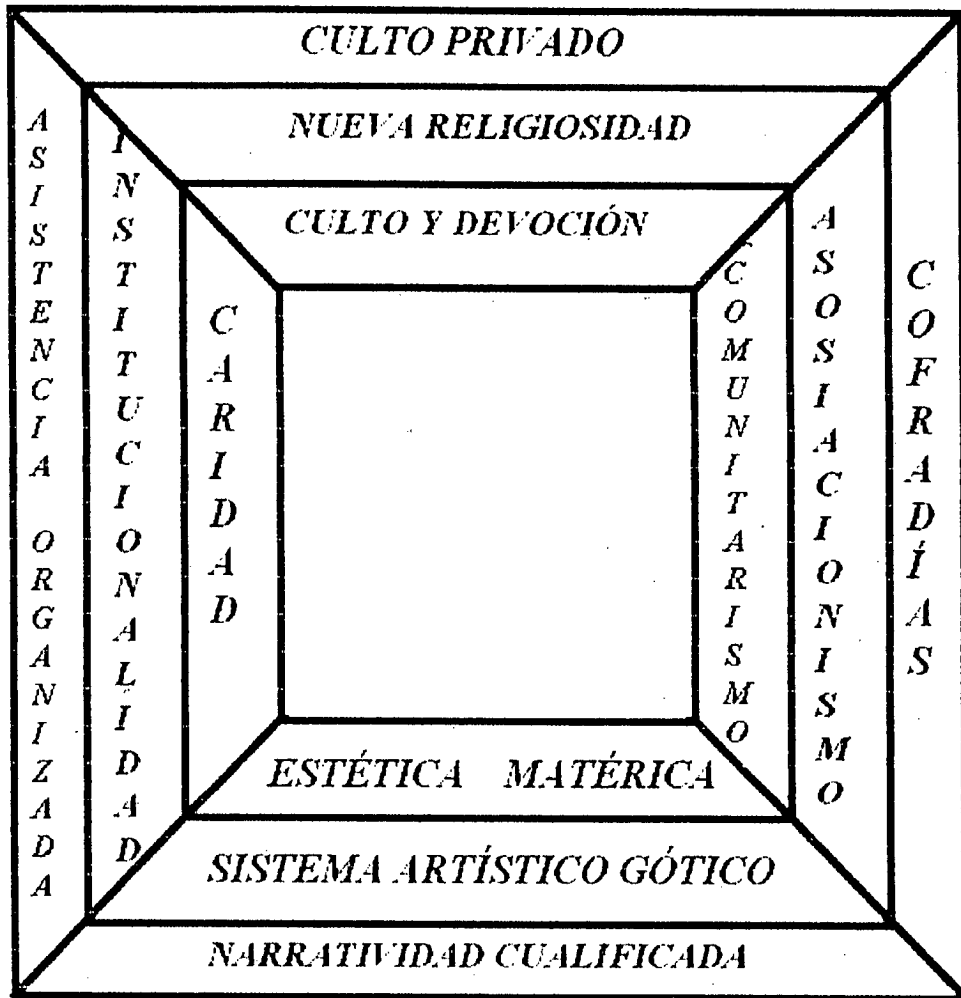
Es notable por otro lado la estabilidad del sistema. Consolidado por la confluencia de una serie de factores que presentamos alrededor de comienzos del siglo XIII o poco antes, adopta muy rápidamente una *forma tipo* en la que su conformación social, sus intereses, sus formas de acción, ámbitos e imágenes, aparecen nítidamente definidos. Es verdaderamente un *sistema* en el que las partes cumplen un circuito que moviliza la energía entre los diferentes subsistemas que lo integran, potenciándose mutuamente. Este sistema, que representamos gráficamente completando el esquema presentado anteriormente (ver 1.1.3) con los datos provenientes del aparato artístico y del ámbito, tuvo un desarrollo longevo, y como esas soluciones "clásicas" en virtud de la eficacia de su diseño perduró con cambios menores hasta la llegada de la Ilustración.

¹⁷⁴ San Agustín, 1957, II, 1,1.



ESQUEMA 1: diagrama del sistema cofradía

Quizás el aspecto más remarcable de este sistema interactivo y la clave de su operatividad, sea la combinatoria de acciones (estéticas, rituales, sociales), que se retroalimentan mutuamente favoreciendo cierta disposición anímica y un marcado espíritu comunitario dirigidos a la salvación. Esta interacción está por otra parte basada en un doble movimiento que refunde algunos de los valores fundamentales cristianos (plásticos, morales, sociales), por un lado, con las nuevas formas de organización del culto, la vida religiosa, el asistencialismo y el arte, por el otro. Se puede trazar una estructura de correspondencias entre las diferentes esferas en la que se pone en evidencia la homogeneidad de esta bipolaridad en la lectura simultánea de cada corte [Esquema 2]



ESQUEMA 2: elementos tradicionales y tardomedievales activos en las cofradías

El diagrama muestra la interacción de los principios tradicionales y fundamentales de la visión y la estética cristianas, tales como la práctica devocional y cultural, la caridad, el sentido comunitario y la estética de la luz, la materia y el oro (banda interior) y las nuevas tendencias institucionales, religiosas y artísticas tardomedievales (banda media). La franja externa representa los diferentes aspectos de la acción de las cofradías en la baja Edad Media en los que la tradición y las nuevas corrientes se fusionan. La fortaleza y la estabilidad del cuerpo valorativo central constituía la base del sistema y facilitaba su perdurabilidad, pero el desarrollo se apoyó igualmente en el hecho de que las nuevas formas de religiosidad y acción social encontrasen un mecanismo apto para llevar adelante sus expectativas adoptando concepciones que, como el asociacionismo o la acción de los nuevos institutos religiosos, tenían las formas de relación social y la cultura contemporáneas. Asimismo parece posible establecer una relación directa entre la existencia de ese núcleo de valores e ideas y un conjunto de expresiones simbólicas que, como acabamos de reseñar, se constituyen a partir de ellos y mantienen su vigencia simultáneamente. En otras palabras, la adopción de determinados elementos plásticos acordes a las concepciones cristianas y su reelaboración de las doctrinas neoplatónicas, es consustancial a las mismas y se presenta como un "invariante estético" que acompaña la supervivencia del núcleo doctrinal, *pero también* los cambios ocurridos en el terreno de la religiosidad y del arte. Del mismo modo que las constituciones, y las prácticas que regían se adaptaban a los nuevos *modos de razonar* sin perder de vista sus fundamentos, algunos de los aspectos básicos del discurso plástico cristiano siguen operando —justamente por que los valores que representan tienen vigencia— en un contexto de cambio en el que las exigencias de validez (tanto teóricas como procedimentales y plásticas) plantean el necesario desarrollo de nuevas formas. Así, el naciente naturalismo no abandona el oro y el ornamento como forma de señalar la calidad de los actores de los relatos. Una dinámica de pervivencia y actualización complementarias alienta así todos los aspectos del proceso.

2

Las Cofradías de Buenos Aires

**HISTORIA, CONSTITUCIONES, ARTE, FUNCIONES Y
COMPOSICIÓN SOCIAL**

BREVE PANORAMA DE LAS COFRADÍAS EN BUENOS AIRES

Una cronología básica

Como ocurrió en el resto de Hispanoamérica, el modelo que describimos en el primer capítulo pasó al continente ocupado con los conquistadores, quienes reprodujeron aquí sus formas de religiosidad y sus creencias. Esta implantación exógena generó en América, como en muchos otros aspectos, diferentes tipos de reproducción en virtud de los sustratos sobre los que los patrones europeos se imbricaban, pasando de una reiteración análoga en los contextos de cultura española, a formas que recogían en diversos sentidos las concepciones y prácticas de la tradición indígena. El estudio sistemático de las influencias indígenas sobre la configuración de las cofradías está aún por hacerse, pero Buenos Aires fue desde el comienzo una ciudad de españoles y portugueses, en la que tanto la presencia como el influjo del elemento indígena sobre la cultura fue menor, de modo que esta carencia no es un obstáculo serio para nuestro desarrollo. Sí en cambio, la población negra tuvo significación en la ciudad, y esto se reflejará en la organización de cofradías en el siglo XVIII, que a su turno estudiaremos, pero en todo caso los tipos de hermandades fundadas en Buenos Aires, no escapan al cuadro vigente en España, bien que adaptados a la nueva realidad y con algunos desfasajes temporales remarcables, como la tardía aparición de las órdenes terceras.

Si no caben dudas de que el establecimiento de confraternidades debe haber sido prácticamente contemporáneo de la fundación, no es mucho lo que sabemos de las primeras asociaciones de culto de Buenos Aires. Las más tempranas referencias a hermandades en la ciudad dan cuenta de cofradías típicas en el mundo español: la cofradía del Rosario establecida en la iglesia de Santo Domingo, la que como dijimos en el capítulo anterior era la más popular en España y que se hallaba establecida por el obispo Guerra en 1586¹, es decir a poco más de quince años de la fundación de Garay. Parece probable que el hecho de tratarse de la hermandad devocional más común en ámbitos españoles influyera en su temprano establecimiento, anterior a la presencia dominicana en la ciudad, que comúnmente acarrea el culto a la patrona de la orden. Menos populares, las cofradías dedicadas a la Inmaculada Concepción rendían culto a la advocación protectora de la orden franciscana que tenía así análogo papel institucional. También contamos con testimonios que sitúan su establecimiento en las primeras épocas de la ciudad, quizás en los primeros años del siglo XVII. También la cofradía del Santísimo Sacramento y una cofradía de ánimas, ambas en la iglesia catedral, estaban establecidas en 1606².

¹ Saldaña Retamar, 1920, 10.

² Catedral metropolitana, 1933, 11.

Sacramento y una cofradía de ánimas, ambas en la iglesia catedral, estaban establecidas en 1606².

La lista de Bernardo de León. En 1615 un testimonio de Juan Veloro afirma que en la ciudad hay “muchas cofradías”³, las que enumera unos años después, en 1623, un escrito del procurador de la ciudad Bernardo de León que detalla las hermandades existentes entonces en la misma y que volcamos en el cuadro 2⁴.

CUADRO 2: COFRADÍAS EXISTENTES DE 1623 Y SU UBICACION

<i>COFRADÍAS EXISTENTES EN 1623</i>	<i>IGLESIA</i>
Santísimo Sacramento	Catedral
De las Animas del Purgatorio	Catedral
De San Sebastián	Santo Domingo (?)
De Nuestra Señora del Carmen	Catedral
De Nuestra Señora del Rosario	Santo Domingo
De la Limpia concepción	San Francisco
De la Santa Vera Cruz.	San Francisco
De San Antonio de Padua	San Francisco (?)
De San Telmo	Santo Domingo (?)
De la Soledad	
De Nuestra Señora de Guía	
del Nombre de Jesús	
De los Esclavos del Santísimo Sacramento	Catedral (?)
del Hospital	Capilla del hospital

De las hermandades mencionadas en su carta por de León, hemos encontrado, a más de las cofradías marianas apuntadas, los libros de la cofradía de la Vera Cruz, establecida en el convento franciscano, los más antiguos de la ciudad que conocemos y comienzan en 1636. Son de sumo interés ya que, pese a su muy mal estado de conservación, nos permiten conocer de modo sistemático varios aspectos sustanciales del funcionamiento de una de estas cofradías tempranas de la ciudad. Hemos hallado también datos esporádicos de algunas otras de la lista de 1623. Tres de ellas, la del Santísimo Sacramento, la de Animas y la del Carmen, figuran entre las cofradías establecidas en la catedral el 9.8.1740. Si bien se trata de una observación hecha 120 años más tarde, la continuidad parece segura por la confrontación con otros datos en dos de los casos. (1) Según Furlong, la más antigua de ellas y de toda la ciudad, “fundada en 1596, fue la del Santísimo Sacramento instituida en la Iglesia Mayor” y que tenía como celebración principal la de Corpus Christi. Según el mismo autor, la creación de la de los Esclavos del Santísimo Sacramento sería de comienzos del siglo XVII, aunque no consigna la razón de que existieran dos hermandades dedicadas a la misma devoción⁵. (2) La cofradía de Dolores y las Animas del Purgatorio, creada hacia 1750, señala entre los antecedentes de su acción, que hubo “en los tiempos pasados, una numerosa y lucida [hermandad] regida y compuesta de hombres y mujeres” dedicada a “atender a los sufragios de las benditas Animas del Purgatorio en la propia capilla que existe”⁶. Agregaban igualmente que habían recibido indulgencias por parte de Clemente XI en 1701, lo que pone una cota más cercana a la enumeración de 1623 y hace probable la identificación de la hermandad de comienzos del siglo XVII con la que el cabildo eclesiástico menciona en 1740. Es en cambio difícil postular la continuidad entre la cofradía del Carmen mencionada por de León y la que en 1740 estaba asentada en la catedral. Sabemos por la descripción que hace del sitio el gobernador Robles que antes de 1690 el obispo Azcona Imberto, al reconstruir el edificio de Mancha y Velasco (a partir de 1682) “ocupó el sitio de dha

² Catedral metropolitana, 1933, 11.

³ Millé, 1964, 412.

⁴ Provincia de Buenos Aires, 1865, t.2, 66.

⁵ Furlong, 1969, t. 1, 536.

⁶ AGN, MBN, 6608, 1.

“en el sagrario del altar de Nra. Señora del Carmen por estar desocupado”⁸. Ambos datos, la erección del altar por el obispo (que además parecen señalar que antes no existía) y la falta de uso del mismo unos años después de su establecimiento parece apuntar a que no había una cofradía involucrada, ya que en ese caso le hubiera correspondido correr con la construcción del altar y éste difícilmente hubiera sido abandonado en un lapso tan corto de tiempo. Parece más probable que la existencia del altar haya sido con el tiempo la generadora de la devoción y de la cofradía que aparece en la reseña de 1740, pero ciertamente no es posible con los datos disponibles cerrar definitivamente la cuestión, ya que bien podrían haberse extinguido y refundado, como solía ocurrir.

Más allá de estas incógnitas, la nómina del procurador muestra dos rasgos de interés: que la organización de cofradías formó parte de la constitución misma de la ciudad, ya que el número citado por de León era considerable para una población que era apenas un villorio y que las primeras cofradías de Buenos Aires reiteraban en general los títulos de las hermandades más comunes en la península, así las dedicadas a las advocaciones marianas como las de la Vera Cruz y el Santísimo Sacramento. Estamos pues ante un trasplante evidente de la práctica europea, surgido desde los primeros años de la ciudad con características similares a algunos de los tipos de hermandades que contemporáneamente se desarrollaban en España.

Recién en el último tercio del siglo XVII aparecerán las dos primeras cofradías de las que tenemos noticias bastante completas y que reunieron a las jerarquías políticas y eclesiásticas de la ciudad, pero ya no como simples integrantes, como ocurría años atrás con las del Rosario y la Inmaculada Concepción, sino a través de su propio carácter corporativo: fueron las congregaciones⁹ del Santo Cristo, que nucleaba a los miembros de la nueva Audiencia, y la de San Pedro, formada por el Cabildo eclesiástico.

Entre fines del siglo XVII y el primer tercio del XVIII se fundan las terceras órdenes de la ciudad, siendo la franciscana la primera de ellas (1691), seguida por la dominicana (1725) y la mercedaria (1732). De este modo cada una de éstas tres comunidades de la ciudad dispondrá de dos congregaciones íntimamente vinculadas con ella, una orgánicamente, cuyo titular era alguno de los santos destacados de la institución y otra de culto mariano destinada a celebrar la advocación de la Virgen protectora de la orden. A partir de 1730 comienzan a aparecer también cofradías de negros, mulatos y naturales, sin duda como expresión de su creciente integración a la cultura de la sociedad española y criolla. La radicada en la iglesia de los dominicos como rama de la cofradía del Rosario será la primera a la que seguirán la de Santa María del Socorro en el templo mercedario y, ya pasado el segundo tercio del siglo, varias más en la iglesia de los franciscanos. Después de 1750, y en consonancia con el despegue demográfico y el crecimiento físico y comercial de Buenos Aires, se multiplicará el número de hermandades de diverso tipo. Algunas de ellas dedicadas a la salvación de las almas del purgatorio, otras de simple culto devocional y finalmente varias que nucleaban a españoles según su región de origen. La conformación social de estas cofradías era, hasta donde podemos saber, variada, y si en algunas de ellas es clara la pertenencia de su dirigencia al grupo de grandes comerciantes y la élite de funcionarios, en otras es común encontrar sencillos artesanos, quinteros y pulperos entre sus integrantes. Así, la variedad de ofertas de las hermandades cubría la diversidad de estamentos y manifestaba la creciente complejidad de la sociedad colonial porteña.

Llegado el siglo XIX, el predominio de las nuevas ideas, la secularización general de la cultura y la influencia borbónica, debilitaron las bases valorativas en que el sistema de las cofradías se asentaba limitando igualmente el alcance de su acción social, hechos que minaron seriamente el interés que las hermandades habían despertado desde la Edad Media y propiciaron su decaimiento. El proceso revolucionario, que dio forma política a la liberalización de las ideas iniciada en las últimas décadas del siglo XVIII, acabó por configurar definitivamente un panorama ideológico y funcional diferente, en el que la vida de las hermandades pasó a ser antes una forma tradicional que una institución estructurante de la práctica cotidiana y de las relaciones sociales.

⁸ Actis, 1943, t.1, 201.

⁹ Así se autodenominaban y el término parece marcar una sutil diferencia semántica con el corriente de “cofradía” justamente en alusión a su carácter institucional.

iniciada en las últimas décadas del siglo XVIII, acabó por configurar definitivamente un panorama ideológico y funcional diferente, en el que la vida de las hermandades pasó a ser antes una forma tradicional que una institución estructurante de la práctica cotidiana y de las relaciones sociales.

Datos y cronología relativos a las cofradías de Buenos Aires. Transformar el panorama precedente en una cronología general de la aparición y actividad de las cofradías de Buenos Aires es sólo parcialmente posible con el carácter fragmentario de los conocimientos actuales, especialmente para el siglo XVII, pero también para muchas hermandades del XVIII de las que apenas tenemos alguna noticia. Con todo, el ordenamiento diacrónico de nuestro corpus, integrado por 47 cofradías y terceras órdenes, es necesario para tener a la vista el cuadro general y para guiar la secuencia de estudio individual de las hermandades que sigue. El *cuadro 3* reseña esta cronología. Se consignan, cuando se las conoce, la fecha de erección y en la columna "Datos" se señalan los años en que se tiene documentación probatoria de la existencia de cada hermandad. En muchos casos esta es una simple mención a la que se reduce todo nuestro saber. En otros hay actividades documentadas a lo largo de décadas. En la descripción particular de las hermandades seguiremos el orden cronológico expuesto, pero limitándonos en primer término a aquéllas cofradías de las que contamos con una cantidad relevante de información (orden indicado por los números en la columna "ORDEN" de 2.1 a 2.17). Luego describiremos el grupo formado por aquéllas de las que tenemos pocos datos, pero indicativos de algunos aspectos de interés y quedarán consignadas sin la estructura de los primeros aunque siguiendo según los datos disponibles algunos de los items sin sistematicidad y que están agrupados en el apartado 2.18 (2.18.1 a 2.18.13). Algunas de éstas cofradías tienen importancia particular por el valor del equipamiento artístico conservado, aunque a veces la información respecto de su funcionamiento es casi nula. En estos casos analizaremos las obras de igual modo que las que cuentan con información más completa pero ateniéndonos exclusivamente a los aspectos observables. También aludiremos en este apartado final a aquellas cofradías de las que solamente tenemos menciones o de las que, existiendo material que ampliaría la información disponible, no ha podido ser consultado. Ocupan el apartado 2.18.14. (de 2.18.14.1 a 2.18.14.11). El primer grupo alcanza 17 cofradías, mientras que el segundo está compuesto por 13 y el último por 11. Excluimos la nómina de León que ya ha sido presentada, salvo en los casos en que hemos podido agregar otros datos al simple nombre de la hermandad.

CUADRO 3. CRONOLOGÍA DE LAS COFRADÍAS DE BUENOS AIRES

NRO	COFRADIA	IG.	ERECCIÓN	DATOS	ORDEN
1	Virgen del Rosario	SD	1586	1772-1798	2.1
2	Inmaculada Concepción	SF	1602?	1808	2.2
3	del Nombre de Jesús		Antes 1623	1606-1789	-
4	Esclavos del Santísimo Sacramento		Antes 1606	1623	2.18.2
5	San Antonio de Padua		Antes 1623	1623	-
6	N. Sra. del Carmen	CAT	Antes 1623	1623-1740	2.18.1
7	Benditas Animas	CAT	Antes 1623	1623-1740	2.18.14.1
8	de San Sebastián		Antes 1623	1623	-
9	Vera Cruz	SF	Antes 1623	1623-1648	2.3
10	del Hospital	H	Antes 1623	1623	-
11	de la Soledad		Antes 1623	1623	-
12	de N. Sra. de Guía		Antes 1623	1623	-
13	Santísimo Sacramento	CAT	Antes 1623	1789	2.18.2
14	Santo Cristo	CAT	1671	1671-1750	2.4
15	Crispín y Crispiniano	?	Entre 1623-1679	1679	2.18.14.2
16	San Pedro	CAT	1690	1690-1810	2.5
17	Tercera orden franciscana	SF	1691	1691-1810	2.6
18	Santa Bárbara	LM	1706	1755-1788	2.18.14.3
19	N. Sra. de las Nieves	SI	?	Antes 1720	2.18.3
20	Tercera orden dominicana	SSD	1725	1725-1810	2.7
21	Santa Caridad (Remedios-S Migucl)	SM	1727	1727-1800	2.8
22	Pedro González Telmo	SF	?	1730	2.18.14.4
23	Rosario de menores	SD	1730?	1730-1814	2.9
24	V. Merced del Rosario	LM	1732	1732-1798	2.10
25	Tercera orden mercedaria	LM	1732	1732-1787	2.11
26	Santa María del Socorro	LM	1743	1804	2.12
27	San Eloy	SC	1743	1785	2.18.5
28	Virgen de los Dolores	CAT	1750	1750-1804	2.13
29	Del Santo Escapulario	LM	?	1755-1789	2.14
30	N. Sra. de Montserrat	M	1746	1746 - 1769	2.18.4
31	San José	LM	?	1755	2.18.14.5
32	N. Sra. de Aránzazu	SF	1756	1756-1786	2.18.6
33	Santo Entierro	LM	?	1756-1783	2.18.7
34	San Benito	SF	1769	1769-1801	2.15
35	Pedro González Telmo	LC	1769	1780	2.18.14.6
36	Cristo del Perdón y Animas	SN	Hacia 1770	1805	2.18.8
37	San Baltasar	LP	1771	1771-1804	2.16
38	Santo Tomás de Aquino	SD	1777	1779	2.18.14.7
39	« de los soldados »	SD	?	1779	2.18.14.8
40	Santa Rosa de Viterbo	SF	?	1785	2.18.9
41	San Francisco Solano	SF	?	1785 -1792	2.18.14.9
42	Del Carmen	LC	1786	1786-1800	2.18.14.10
43	San José y ánimas del Campo Santo	B	1787	1788	2.18.14.11
44	Jesús Nazareno	SJ	?	1790	2.18.14.12
45	Santiago Apóstol	SI	1790?	1795	2.18.10
46	N. Sra. de Montserrat	SI	1795	1795	2.18.12
47	N. Sra. de Covadonga	SI	Ca. 1797	1797	2.18.13
48	N. Sra. del Socorro y Animas	SOC	1799	1799-1808	2.17
49	Ánimas del Purgatorio	M	1804	1804	2.18.12

La matriz empleada para el volcado de datos

Para el volcado de los datos se ha utilizado un formato básico que tiene como fin dar una estructura homogénea y de fácil comparación a los mismos. La plantilla base se llena según la información disponible, anulando en cada caso los ítems que no se utilizan, el modelo completo contempla los seis apartados señalados en la introducción, con el desagregado que muestra el *formulario 1*, cuyos contenidos se presentan en el modelo que sigue.

FORMULARIO 1. MATRIZ DE VOLCADO DE DATOS POR COFRADIA

1. Constitución, titular, fines e historia

- 1.1 Constitución e Historia:* Historia de la hermandad, desarrollo y conflictos. Datos relativos a la formación de la hermandad y sus antecedentes históricos. Breve descripción de su acacer a lo largo del periodo de vida conocido. Incluye cambios de estatus, de lugar, conflictos registrados y cualquier otro dato de interés que no forme parte de los apartados siguientes.
- 1.2 Titular y Fines:* Exposición de los fines que la hermandad se propone llevar adelante o en los que se motiva su erección y razones de elección del titular.
- 1.3 Breves e indulgencias:* listado de bulas e indulgencias otorgadas a nombre de la hermandad.

2. Composición social

- 2.1 Criterios limitativos estatutarios:* Descripción de los requerimientos de admisión constitucionalmente formulados en cada hermandad.
- 2.2 La composición social de la hermandad,* conformación real de la misma.

3. Las constituciones

- 3.1 Contenidos de las constituciones:* Listado de capítulos los capítulos que contiene y los temas que tratan.
- 3.2 Estructura temática de las constituciones:* Cuadro de los diferentes aspectos tratados en los estatutos señalando los capítulos que los desarrollan. Para su determinación se ha seguido a grandes rasgos el orden común en las constituciones y que en cierta manera sigue un criterio *orgánico* en el sentido de que describe la lógica del proceso de erección de la cofradía, es decir: sus antecedentes si los tiene, la principios cristianos en que se funda, sus fines y, en relación con ellos, la elección de su titular. Luego la descripción del universo social al que se dirige y finalmente los aspectos operativos del gobierno y la administración y las actividades particulares que piensa emprender para desarrollar esos propósitos. Los hemos completado con algunos aspectos que normalmente no constan en sí, sino colateralmente, pero que nos interesan especialmente, como los datos relativos a las imágenes, y agrupado el conjunto en ocho ítems a cada uno de los cuales adjudicamos colores distintivos que emplearemos siempre que nos refiramos a cada uno de las áreas temáticas y en el capítulo 3.1 para comparar gráficamente las estructuras constitucionales.

CUADRO 4. PRINCIPALES AREAS TEMÁTICAS EN LOS ESTATUTOS

	ITEM
1	Titular y fines
2	Criterios de delimitación del ingreso
3	Gobierno
4	Administración y bienes
5	Relaciones institucionales
	Funciones y celebraciones
	Servicio de muertos y caridad
	Capilla, imágenes y equipamiento

4. Gobierno y economía

- 4.1 **Gobierno y oficios:** Descripción de la organización interna del gobierno, los diversos cargos y actividades que conllevan, elección, juntas, y criterios de validez estatutaria y autoridad.
- 4.2 **Libros:** Descripción de los diversos libros que componían el registro de actividades y documentación propia de cada hermandad.
- 4.3 **Ingresos, gastos, deudas, censos:** Detalle de los ingresos de la hermandad, desagregados en *limosnas y luminarias, donativos y rentas* y de los gastos regulares de funcionamiento, particulares y deudas.
- 4.4 **Relaciones institucionales:** Vínculos establecidos con las autoridades eclesiásticas y laicas, criterios de validez de la acción y papel de la autoridad religiosa interna de la cofradía (el capellán) en relación con la junta de gobierno y las autoridades propias de los cofrades.

5. Las funciones y celebraciones

- 5.1 **Funciones ordinarias:** Descripción de las funciones, misas y ejercicios regulares, semanales o mensuales
- 5.2 **Celebraciones anuales:** Fiestas de periodicidad anual de la hermandad, en primer lugar el día del titular, pero a menudo también otras vinculadas con él o con la función de la cofradía.
- 5.3 **Servicios de difuntos:** Descripción de las ceremonias contempladas para el entierro de los hermanos fallecidos, misas, sufragios y honras estipuladas.
- 5.4 **Misas particulares:** Encargos particulares de misas dirigidos a sufragios por cofrades o a alguna celebración especial. Se contemplan eventualmente las misas establecidas en el altar de la cofradía, aun en los casos en que no es segura la pertenencia a la hermandad de los comendatarios.
- 5.5 **Otras actividades:** Descripción de otras tareas caritativas, de ayuda o prácticas particulares determinadas por los estatutos pero que no forman parte del culto

6 El sistema artístico

- 6.1 **Capilla:** Descripción de la capilla actual o de las precedentes, ubicación en el templo y planta (si existe).
- 6.2 **Imágenes y ornamentos:** Descripción de las imágenes, en primer lugar *la titular*, sus *alhajas, vestidos y servicio* así como el equipamiento que se le destina: *andas, palio, respaldar*, etc. En segundo lugar *otras imágenes* que se consignen en actas o inventarios y *otros ornamentos de la capilla*. Las descripciones recogen por una parte referencias históricas y descripciones del encargo y por otra comentarios del autor en relación con modelos de origen, el estilo, la técnica y el uso.

6.3 El retablo: Descripción de su construcción y configuración, graficación de la planta y vista fotogramétrica llevada a escala de la planta (si existe) y ubicación estilística. Análisis de la iconografía que presenta, tanto en los personajes que lo integran como en la ornamentación aplicada de sus paneles o soportes, y estudio de su significación simbólica. Diagrama de la distribución esquemática de la iconografía en el retablo.

6.4 La iconografía: describiremos aquí el conjunto de personajes representados intentando hallar la lógica o programa que los motiva. Complementariamente, y en los casos en que conocemos los retablos proporcionaremos una lectura de sus temas procurando dejar en claro el marco conceptual o la significación simbólica en que se fundan. Tratamos la iconografía de las imágenes conjuntamente con las de los retablos por considerar que ésta constituye un comentario o ampliación de los temas principales expuestos por las esculturas y que por lo tanto el sentido está dado por el conjunto, que opera como un sistema.

Historia y descripción

2.1 COFRADÍA DEL ROSARIO

2.1.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.1.1.1 Constitución e Historia

Como señalamos en el capítulo primero, las cofradías devocionales del Rosario eran las más populares en España y se hallaban comúnmente asentadas en las iglesias de los conventos de predicadores, ya que esta advocación era la patrona de la orden. La historia de la hermandad se remonta a la entrega y explicación del Rosario por la misma María a Santo Domingo de Guzmán en el siglo XII, estableciendo una sucesión de tres series de cincuenta Avemarías y cinco Padrenuestros referidos a cada uno de las tres series de cinco misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo, es decir diez Avemarías y un Padrenuestro por cada uno. Esto da un total de ciento cincuenta Avemarías, en correspondencia con los Salmos de David y quince Padrenuestros, en correspondencia con los quince misterios que obró Cristo. A la leyenda del suceso a bordo de un barco pirata salvado de la tempestad por el santo y el consecuente establecimiento de la cofradía en el primer puerto alemán al que arribó la tripulación, siguió la difusión de la misma por la acción directa de Santo Domingo en Tolosa en medio de su prédica contra los albigenses y luego en otras ciudades de Francia, Italia y España. La hermandad fue luego reimpulsada por el beato Alano de Rupe y por el prior de Colonia Agripina¹.

Las características de este origen señalaban a la vista de los cofrades ciertas ventajas que sin duda contribuían a su popularidad. En primer lugar el hecho del establecimiento de la misma por la Virgen y Santo Domingo. En segundo lugar la asignación de un carácter fundacional a este hecho, afirmando que "tenemos por cierto, que fue la primer Cofradía que se fundó en el Orbe Cristiano". Finalmente, la universalidad de la hermandad, es decir, su carácter abierto sin limitación a todas las jerarquías sociales, tanto religiosas como laicas, consignada en sus primeras constituciones supuestamente inspiradas o aun redactadas por María, quien estableció que pudieran asentarse en ella "todos, sin diferencia de personas, nobles y plebeyos, viejos y niños, hombres y mujeres, ricos y pobres"². Esta universalidad tocaba asimismo a la membresía y al alcance de sus acciones, en la medida en que "todos los Cofrades de varias partes del mundo son participantes de todas las oraciones, méritos, trabajos, suspiros, penitencias, procesiones y demás ejercicios espirituales que hacen, obran y ejecutan todos los demás Cofrades del Universo, en tanto grado como si cada uno los ejercitase por sí mismo." Es decir, la cofradía era una sola, independientemente de los diversos sitios de asentamiento, por lo que se adoptaba el nombre de "Archicofradía del santísimo rosario, porque es Cofradía Arquitectónica y universal, directiva y gubernativa, por donde tomaron su modelo u nivel todas las demás Cofradías de diversos Institutos que fueron estableciéndose en la Cristiandad"³.

Es natural que estos antecedentes y características, operando como relato aceptado, contribuyesen a su expansión en el mundo cristiano ligada a la presencia de la orden dominica, heredera de la fundación encargada a su propio fundador. Esto se verificó también en Buenos Aires, donde la orden de predicadores arribó en 1602, aunque como dijimos, para ese entonces

¹ Cofradía del Santísimo Rosario, 1736, 1-5.

² Cofradía del Santísimo Rosario, 1736, 4.

³ Cofradía del Santísimo Rosario, 1736, 8 - 10.

la cofradía había ya sido fundada. Según Saldaña Retamar la erección de la Cofradía se debió al "ilustrísimo fray Juan Alonso Guerra, provisto obispo del Río de la Plata en 1578" quien supone el cronista trajo también la imagen que se veneraba, aunque sin documentación que la avale esta afirmación debe ser tomada con recaudos⁴. El autor introduce en cambio un testimonio más confiable en relación con la erección de la hermandad. En 1634 Francisco de Muñoz declaró ante el Deán Francisco de Saldivar que

ahora tiempo de 47 años poco más o menos que el Reverendísimo Don Fray Alonso de Guerra, de buena memoria, obispo que fue de estas provincias del Río de la Plata, fundó en la iglesia parroquial de esta ciudad, que hoy es catedral, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario y que sirvió por algunos años en ella por los hermanos cofrades della; y que este testigo fue hermano mayor en el dicho tiempo por elección que en su persona se hizo por los dichos cofrades y que sabe que el dicho señor obispo era de la orden de Santo Domingo. A lo tercero dijo que lo que de ella sabe es que algunos años después de la dicha fundación, que no se acuerda cuantos, el religioso fray Pedro Cabezas trasladó la dicha cofradía a su convento y casa que comenzaba a edificar junto al hospital de esta ciudad⁵.

Alonso Muñoz Vejarano y Bartolomé López, "testigos todos mayores de toda excepción y de los primeros pobladores de esta tierra" dieron en la ocasión testimonios parecidos que avalan lo apuntado por Muñoz. La cofradía poseía libro de cuentas y un pendón y según el cronista, eran sus mayordomos entonces Francisco de Salas y el capitán Antón Higuera de Santana⁶. La primera procesión del Rosario se habría realizado según Saldaña el primer domingo de octubre de 1586 y si su descripción es literaria, suponemos tuvo a la vista documentación probatoria del hecho, ya que menciona algunos frailes participantes. En todo caso el mismo autor transcribe la confirmación de la cofradía efectuada por el padre Pedro Cabezas en 1602, llegado de Chile para fundar el convento de la orden en Buenos Aires y que a mi vez reproduzco, por el interés que tiene el primer documento conocido relativo a una hermandad de la ciudad

Fray Pedro Cabezas, vicario provincial de la orden de nuestro glorioso padre Santo Domingo en estas gobernaciones del Tucumán y Paraguay y al presente fundador del Convento de Nuestra Señora del Rosario de la ciudad de la Trinidad y Puerto de Buenos Aires: habiendo visto el Libro de la Cofradía de la Madre de Dios del Rosario de esta ciudad y hallado que nunca los oficiales de dicha Cofradía han llevado su libro de Cofrades al convento de nuestra orden más cercano para que el prior del convento lo recibiese y aprobase por hermanos de la dicha Cofradía, teniendo los dichos oficiales obligación de llevárselos a presentar para dicho efecto todos los años; y habiéndome pedido algunos de los dichos hermanos que confirmase la dicha cofradía y hermanos de ella, y si necesario fuese, la fundase de nuevo y los tornase a escribir por manos de religiosos de mi orden lo cual es necesario.

Por lo tanto, teniendo atención a lo uno y a lo otro, digo, que: yo confirmo la dicha Cofradía, y si necesario es la fundo de nuevo y apruebo y doy por bien inscriptos los hermanos de la dicha Cofradía, y para más fuerza, para que no sean defraudados de las indulgencias y gracias que los tales hermanos tienen, los mandaré tornar escribir por mano de algún religioso de mi orden, como Su Santidad lo manda, y los que hoy más quisieren ser hermanos de la dicha Cofradía, los religiosos de esta casa los escribirán por hermanos de ella, y así lo ordeno y mando y firmo en 4 de Mayo de 1602.

Siendo presentes los hermanos mayores de dicha Cofradía y el mayordomo asimismo. (firmado) fray Pedro Cabezas, vicario provincial. Ante mí: Mateo Sánchez⁷.

En el índice de los papeles conservados en el ADBA de comienzos del siglo XVII hemos hallado testimonios de toma de censos pertenecientes a la cofradía desde 1596. Consta -sin fecha- que Pedro Rodríguez renuncia "a un censo de la Cofradía del SS Río. qe. en las casas de su morada había tomado el año de 596". Lo paga con hierro, acero y plomo pa. la Pascua de Navidad⁸. Este documento muestra el establecimiento de la hermandad a fines de siglo XVI y la

⁴ Saldaña Retamar, 1920, 7.

⁵ Saldaña Retamar, 1920, 10.

⁶ Saldaña Retamar, 1920, 11.

⁷ Saldaña Retamar, 1920, 14 - 15.

⁸ ADBA, 1605-1916, Notas que se van sacando del Archivo de Cabildo que empieza en el siglo XVII.

utilización de los mecanismos corrientes de financiamiento. Confirma también --al hallarse en el ADBA los papeles de la hermandad referidos a asuntos anteriores a su establecimiento en la iglesia dominica, que la cofradía fundada por el obispo en la catedral era la misma que la que hallamos pocos años después en la iglesia de Santo Domingo y que ese asentamiento se debió a la falta de una iglesia de la orden de predicadores en la ciudad. De 1602 es el testamento de Ana Rodríguez, vecina de la ciudad y quizás vinculada al acreedor mencionado, quien estipulaba allí que

Manda a la cofradía de Nuestra Señora del Rosario que está fundada en el Monasterio del Señor Santo Domingo desta ciudad, una [de] las casas en que vivo, pared en medio, para que sea de la dicha cofradía (...) y las dichas misas se digan en el dicho monasterio por religiosos del para siempre jamás (...) y si el dicho convento no permaneciese, y la dicha cofradía se mudase a otra parte, donde quicra que esté, tenga o posea las dichas casas y huertas y sean suyas⁹.

En 1605 era hermano mayor de la cofradía Juan Ortiz de Mendoza. Sin embargo el inventario de los bienes de la primera iglesia o capilla dominica permiten inferir por omisión que no se disponía de retablos ni objetos artísticos, ya que no aparecen consignados en él¹⁰. Pese a esta temprana difusión no tenemos noticias regulares de las actividades y pertenencias de la cofradía hasta entrado el siglo XVIII, exceptuando unos cuantos datos esporádicos que aparecen en los libros del archivo dominicano, relativos en su mayoría a las misas, capellanías y entierros adscriptos a su capilla a lo largo del siglo XVII, y que reseñaremos luego. Parece sin embargo indudable su permanencia y continuidad, ya que muchos de estos datos recorren más o menos regularmente el siglo y no se registra en ningún caso indicación de refundación, aunque sí signos de decaimiento momentáneo. Hacia 1730 se produce una bifurcación de la hermandad, que adoptará una nueva rama dirigida a dar cabida a las castas. Es sumamente interesante e ilustrativo de las dificultades para superar los prejuicios de integración social y cultural, la aplicación de su universalidad "constitutiva" en la ciudad. No pudiendo, siendo un expreso mandato de María, cerrar las puertas al ingreso de las castas, cuando los negros tendieron a integrarse a las formas de religiosidad españolas a partir del segundo tercio del siglo XVIII, la cofradía adoptó una nueva rama, la Cofradía del Rosario de Menores, destinada a negros, mestizos y naturales, quienes, si bien formaban parte de la hermandad, funcionaban de hecho como una asociación en sí, con sus propios estatutos, registros, propiedades, cuentas y autoridades. A tal punto esto es así, que desdoblaremos nuestra descripción de ambas en acápite particulares. No conocemos la fecha exacta de fundación, pero en los asientos del libro de cofrades existente los registros más antiguos datan de 1730¹¹ por lo que provisoriamente puede tomarse esa fecha como momento de arranque aproximado de la cofradía.

En 1772 los cofrades afirman ser "indispensable el constituir reglamentos ciertos por donde se deban gobernar los mayordomos y demás ministros de la hermandad" y se declaran "unánimes y conformes en establecer las constituciones qe. se contendrán en los capos. siguientes las que deberán observar y guardar"¹², lo que parece señalar que los estatutos anteriores habían caído en desuso. Afirman igualmente el 5.7 de ese año que las acciones propias de la hermandad, como la junta y procesión del primer domingo del mes, "había sido imposible verificarlo hasta la fha. respecto a que en todo este tpo. han estado arreglando y liquidando los negocios y ctas. que les había sido posible pertenecientes a la cofradía"¹³, lo que indica que al menos el funcionamiento, si no se había detenido, era precario.

La popularidad de la devoción de la Virgen del Rosario llevó igualmente a que se le asignara un papel importante como protectora de la ciudad y por ello sus instituciones participaban o estimulaban también las actividades relativas a su culto y su auxilio era solicitado en caso de sequías, epidemias o calamidades generales, al igual que ocurría con los santos patronos y

⁹ Las casas fueron alquiladas en 40 ps., que se convirtieron en renta de la hermandad, a Martín de Avila (Millé, 1964, 229)

¹⁰ Millé, 1964, 409.

¹¹ ADBA, 1805. El primer cofrade asentado es Marcos Ayala, con fecha de 1730.

¹² ADBA, 1772, acta 15.3.1772, 1.

¹³ ADBA, 1772, acta 5.7.1772, 11.

protectores: la Virgen de las Nieves, San Martín, San Judas Tadeo y San Bonifacio¹⁴. El Cabildo nombró el 31.7.1620 dos diputados, el general Gil de Oscaris Carvajal y el capitán Mateo de Grado, para que pidan limosna destinada a la cera del novenario que se llevaría a cabo en su altar¹⁵. El 27.1.1631 se realizó en el templo de Santo Domingo una misa cantada y procesión para remediar la sequía que azotaba la ciudad, situación que se repite en 1677 y en 1683, en que el Cabildo determinó que “será bien se ocurra a la Virgen Santísima del Rosario, que está situada en el convento de Santo Domingo, para que se haga un novenario”, con el fin de impetrar por la sequía. El 9.1.1687 el cuerpo de ediles recomendó ante una epidemia de viruela, “acudir al recurso de Dios nro. Señor y su santísima madre para que con su intervención sea servido haber misericordia de sus criaturas” pidiendo “se haga un novenario y rogativa de misas cantadas en el convento de predicadores y en el altar donde está colocada la Santísima Reina de los Ángeles María Señora del Rosario”¹⁶. Nuevamente el 23.11.1695 se realiza un conjunto de acciones de rogativa por el trigo dirigidas al Santo Cristo de la catedral y que incluían su traslado procesional hasta el altar de la Virgen de las Nieves en la Compañía y de allí “a la iglesia del Sr. Sto. Domingo para que se haga otro novenario a Nuestra Sra. del Rosario, continuando en todas las demás iglesias”, las que se repitieron en 1698 y 1699 y nuevamente por la peste en 1717¹⁷. Una nota saliente por su significación histórica es el juramento que hiciera Santiago de Liniers ante la Virgen del Rosario de expulsar al invasor inglés. Concluida la contienda el 24.8.1806 entregó las banderas y reconoció que la victoria se debió a su patrocinio¹⁸.

2.1.1.2 Titular y Fines

Los fines de la cofradía no se consignan expresamente en las constituciones, sino que son mencionados al pasar en el breve párrafo que las introduce: “en logro de su alto fin que es el mayor culto y alabanza de la Reina de los Ángeles, Nra. Sra”¹⁹. Se trata de una hermandad devocional, en la que no se contemplan actividades particulares fuera del culto y de las que corresponden al beneficio de los cofrades. Dada la popularidad de la cofradía en el mundo hispánico, no se presentan en las constituciones instancias formales de elección de la titular ni de las razones que la impulsan, dándose por sobreentendidas o expresadas simplemente en la frase que citamos.

2.1.1.3 Breves e indulgencias

La cofradía contaba con breves papales concediéndole ciertas prerrogativas e indulgencias: un Breve de Benedicto XIII para que el ordinario no impida la procesión del Santísimo Rosario. Otro de Jubileo en la Misión del Rosario, una Bula de Clemente X por la que consta la exención que tiene la cofradía del Rosario del ordinario y un breve de Pío VI que concede el jubileo de 40 horas para el día del Rosario por 15 años²⁰. También el libro de acuerdos consigna varias concesiones papales de indulgencias. El 28.7.1776 “se presentó un breve de su santidad dado en Roma a 22.3.1775” en el que se “se determinó por los Sres. que el establecimiento de los días [de indulgencias] sean precisamente los tres últimos de la novena de N. M. del Rosario”²¹. El beneficio del breve de jubileo de 40 horas había sido otorgado por quince años, considerando 1776 el primero. En 1788, hallándose pronto a expirar, los mayordomos piden su renovación “y

¹⁴ Torre Revello, 1937.

¹⁵ AGN, 1921, t. 4, 392.

¹⁶ AGN, t.16, 162 y 17, 15, en Millé, 1964, 270.

¹⁷ AGN, t.18, 392, en Millé, 1964, 277-281 y 287. Saldaña Rectamar brinda una lista de ejemplos semejantes correspondientes al siglo XVIII y comienzos del XIX (Saldaña Rectamar, 1920, 30).

¹⁸ Millé, 1964, 326.

¹⁹ ADBA, 1772, 1.

²⁰ ADBA, 1605-1916, “B” (breves y bulas).

²¹ ADBA, 1772, 30.

que sea perpetua²². Asimismo solicitan para la función del primer domingo de cada mes, que siendo

una de las mas solemnes que se hacen en esta Ciudad y que Causa mucha edificación, se suplique a su Santidad se digne concederla perpetua con Indulgencia Plenaria para todas las personas de uno y otro sexo que Confesadas y Comulgadas en este día asistieren a dha. función, aun que haya otras concedidas a la misma Iglesia [y] religión, o cofradía en particular, por ceder todo a mayor honra de Dios y utilidad de las almas²³.

2.1.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.1.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

Como queda dicho, la cofradía del Rosario se planteaba desde su origen y en virtud de la voluntad de su supuesta fundadora, como una hermandad universal. Este mandato es recogido en los estatutos donde se consigna que “se asienten pr. Hermanos, todas y cualesq. personas sin distinción”.²⁴ Sin embargo, y pese a esta explícita formulación, la misma existencia de la cofradía del Rosario de Menores, pone de relieve el hecho de que al menos la segmentación étnica no estaba contemplada en la pregonada universalidad.

2.1.2.2 La composición social de la hermandad.

En el ADBA no se conservan los libros de asiento, por lo que no disponemos de listas de hermanos completas. Sí en cambio aparecen en los libros de actas, las elecciones de junta a partir de 1772 y eventualmente los nombres de algunos de los congregantes que integraban la junta directiva de los 24. Como enunciamos en la introducción, nuestra descripción es por lo tanto parcial y apunta exclusivamente a las autoridades de la hermandad, lo que presupone un recorte social. Hechas estas salvedades, los nombres recogidos apuntan claramente al sector de los estamentos superiores de la sociedad española.

Entre los miembros de los 24 que componían el órgano de conducción colegiado de la cofradía (ver 2.1.4) y particularmente entre aquellos que ocupaban los cargos de mayor responsabilidad de la hermandad, es decir el de mayordomo, secretario y tesorero, estaban varios de los españoles más ricos de la ciudad, así como miembros de algunas de las más importantes instituciones locales. Naturalmente, y como señalamos arriba, esto no significa que la cofradía haya estado de modo excluyente integrada por miembros de la elite, pero sí que sus dirigentes, y en gran medida los participantes en las juntas, formaban parte de los estamentos superiores de la sociedad porteña, tanto en el aspecto económico como en el político. A continuación mostraremos lo afirmado con algunos ejemplos: Diego de Agüero, mayordomo en 1789, fue ese mismo año delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas²⁵ y en 1793 diputado de comercio del Consulado²⁶, cargos que también ostentó Jaime Alsina, mayordomo de la cofradía en esos años²⁷ y Manuel Joaquín de Zapiola, mayordomo en 1774²⁸. Antonio Aldao, vocal y luego mayordomo en 1775 reemplazó provisoriamente a su cuñado Juan Manuel de Labardén en el cargo de asesor y auditor de guerra del gobernador y “Bucarelli tenía tan buena opinión [de él] que lo consideraba apto para ocupar alguna vacante de

²² ADBA, 1772, 55v.

²³ ADBA, 1772, 56.

²⁴ ADBA, 1772, 1 v.

²⁵ Socolow, 1991, 76-77.

²⁶ Segretti, 1987.

²⁷ Socolow, 1991, 76 -77, Quesada 1869, 58, Segretti, 1987.

²⁸ Socolow, 1991, 78 - 80.

oidor²⁹. Mateo Ramón de Álzaga, mayordomo en 1772 fue teniente del Correo Mayor de Indias, cabildante y jefe de importantes empresas mercantiles. Su viuda Francisca de Cabrera casó con Cornelio Saavedra³⁰. El vizcaíno Martín de Álzaga, mayordomo en 1794 y 1796, fue en 1807 alcalde de 1º voto y fiel ejecutor. Era comerciante, poseía platería por un valor de \$2311³¹ y en 1799 era miembro del Consulado³². Miguel de Azcuénaga, mayordomo en 1787, fue representante del virrey Arredondo para administrar los fondos y dirigir la realización del empedrado en Bs. As.³³ y Manuel de Basavilbaso, candidato a mayordomo en 1773, obtuvo en 1788 la orden de Carlos III³⁴ y continuó la tarea de su padre como mayordomo de la Catedral³⁵. Integrante de la facción anti-jesuita, participó personalmente del operativo de extrañamiento y fue administrador de Correos y Postas del virreinato y ensayador mayor de metálico³⁶. Domingo Belgrano Peri, casado con Josefa González, secretario de la hermandad en 1779 y mayordomo en 1782, fue regidor y alférez real, además de un importante comerciante acusado de malversación de fondos del gobierno³⁷. Francisco Cabrera, miembro de la junta en 1772, fue asentista de víveres de la Real Armada³⁸ y contador mayor de la Real Hacienda³⁹. Se le estimaba como uno de los vecinos de más distinción y acomodados de la ciudad. Fue capitán de milicias provinciales y donó 100 caballos al rey⁴⁰. José Antonio de Escalada, mayordomo en 1781, fue en 1809 cónsul del Consulado⁴¹. Tenía diez casas en la traza de la ciudad, dos edificios en esquina, cinco terrenos, dos quintas y una chacra, además de numerosas alhajas⁴². Miguel Fernández de Agüero, 2do secretario en 1791, era alcalde de primer voto del Cabildo⁴³, mientras que José González de Bolaños, mayordomo en 1796, fue en 1798 miembro del Consulado⁴⁴. Ventura Marcó del Pont, mayordomo en 1796, fue síndico del Consulado, recusado por los comerciantes de Montevideo por ser sindicado como alto exponente del tráfico con los extranjeros y Francisco Javier Rodríguez de Vida, candidato a mayordomo en 1794, fue alguacil mayor del Santo Oficio de la Inquisición, Alcalde de 2do. voto y Síndico del Convento de Santa Catalina de Siena⁴⁵. Igualmente dentro de la conducción eclesiástica algunos de sus cofrades ocuparon las más altas jerarquías, comenzando por su fundador, el obispo Guerra, hasta el obispo Marcellano y Agramont, que la integraba en 1757, aunque también aparecen religiosos menos encumbrados, como el presbítero José Mariano Jauzarás, registrado en 1777⁴⁶ o el lego Félix Zemborain, sacristán en 1775 y mayordomo en 1772, maestro en el convento de predicadores cuyo retrato nos ha dejado Camponeschi, el presbítero Juan de Videla, enfermero de la hermandad de San Pedro⁴⁷ o Pantaleón Rivarola, vocal en 1782, capellán militar, poeta, profesor de filosofía en el colegio de San Carlos y teólogo que concurrió al Cabildo abierto del 22 de mayo de 1810, dejó escrito dos romances históricos sobre las invasiones inglesas y murió en 1821⁴⁸.

Esta breve enumeración de cargos asignados a los dirigentes de la hermandad, que por cierto podría extenderse si nuestra intención no se limitase a dar una semblanza somera de la

²⁹ Mariluz Urquijo, 1975, 188.

³⁰ Udaondo, 1930, 62.

³¹ Socolow, 1991, 100. Ver también AGN, Reg. Esc. 5, 200 v - 206 v.

³² Segretti, 1987.

³³ Qucsada, 1869, 20 - 22.

³⁴ Torre Revello, 1936, 27 - 34.

³⁵ Socolow, 1991, 119.

³⁶ Socolow, 1991, 76 - 77.

³⁷ Socolow, 1991, 84, 90, y 113, AGN, S IX, 33-6-8, 58/497.

³⁸ Socolow, 1991, 76 - 77.

³⁹ Saguier, 1986, 20.

⁴⁰ Rees Jones, 1992, 106.

⁴¹ Bosch, 1971, 160 - 161.

⁴² AGN, Sucesiones, 5593.

⁴³ Berutti, Memorias Curiosas.

⁴⁴ Navarro Floria, 1993, 56.

⁴⁵ Socolow, 1991, 130, Udaondo, 1930, 23, 26 y 57.

⁴⁶ Fasolino, 1943, 260.

⁴⁷ Fasolino, 1943, 268.

⁴⁸ Udaondo, 1930, 59.

composición social de la cofradía, muestra el claro anclaje de sus autoridades en el segmento que ejercía la conducción y administración de la ciudad. Quizás en mayor medida aún puede señalarse la pertenencia de los cofrades a la élites económica. En 1772 fue mayordomo Juan de Lezica y Torrezuri, ingeniero vizcaíno que había llegado a América comisionado por el rey para estudiar la fortificación del puerto de Callao. Casado en La Paz con Elena de Alquiza y Peñaranda administró haciendas en Yungas comerciando mulas con el Río de la Plata, donde finalmente se radicó. Curado de una grave enfermedad contraída en Buenos Aires decidió dedicarle un templo a la Virgen de Luján y el obispo Marcellano y Agramont lo nombró patrón y prefecto de la futura iglesia. Formó parte del Cabildo y cooperó en la construcción del puerto, del hospital y en la instalación del alumbrado público, entre otras obras. Fue alférez real y se consagró a la construcción del templo de Santo Domingo del cual fue su patrón y síndico desde 1762 hasta 1779. Estuvo suscripto al *Semanario de Agricultura y Comercio*⁴⁹ y al morir fue enterrado en la Iglesia dominicana⁵⁰. Manuel Rodríguez de la Vega, mayordomo en 1772 y tesorero en 1773-1783 y oriundo de Santander, figura entre los comerciantes más ricos de la ciudad con 350.000 ps. de capital⁵¹ de los que dejó un considerable patrimonio destinado a obras de caridad. A comienzos de la década de 1780 con los recursos de una capellanía instituida por él la orden betlemita tenía intenciones de ampliar la iglesia y la enfermería⁵². Fue también apoderado general del Comercio de Buenos Aires en 1792 y al morir a los 77 años cedió una fuerte donación a la Casa de los Ejercicios⁵³. Casimiro Necochea, mayordomo en 1786 y 1795 fue un comerciante pionero de la industria naviera rioplatense, era apoderado del Consulado gaditano en la ciudad y se contaba entre los mayores terratenientes y exportadores de cueros⁵⁴, siendo además delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas⁵⁵. Pablo Ruiz de Gaona, integrante de la junta en 1774, fue el único comerciante de fines del siglo XVIII que tomó los votos en el final de su vida, ya que además de ser miembro de la Tercera Orden de Santo Domingo lo fue luego también de la primera. Había pasado sus últimos años durmiendo en un ataúd y en el inventario de sus bienes de 1823 se cita una cujita de madera ordinaria de color café en donde se dice dormía el finado⁵⁶. Poseía la quinta más grande y mejor llevada de la ciudad que producía anualmente un rédito de 20.000 ps., estaba involucrado en el comercio de Castilla y poseía barcos⁵⁷. Francisco de Telechea, secretario en 1795 y esposo de Matea Caviedes, era uno de los comerciantes más ricos de la ciudad con un capital de 404.574 ps. Tenía ocho casas y poseía comercio minorista⁵⁸. Su compañía declaró ganancias de 18.464 ps. sobre una inversión original de 6850 ps. en 4 años. Fue alcalde del Cabildo y estuvo suscripto al *Semanario de Agricultura y Comercio*⁵⁹. Manuel Joaquín de Zapiola, mayordomo en 1774, era dueño de cinco casas, estaba involucrado en el comercio de Castilla y también poseía barcos⁶⁰. José Antonio Gainza y Sopeña, 24 en 1772 figuraba igualmente entre los comerciantes más acaudalados con \$150.000 de capital⁶¹ y había integrado la facción projesuita de la ciudad⁶². Manuel Caviedes, 24 en 1773 era socio de Francisco de Tellechea y era también propietario de la compañía arriba mencionada⁶³. Julián de Espinosa, miembro del cuerpo directivo entre 1772 y 1775 era socio y yerno de Belgrano Peri o Pérez,

⁴⁹ AGN, Sucesiones 7275, (Testamentaría de Sor María de Ojeda, 1784), AGN, S. IX, 6.8.5, Astesano 1941, 251.

⁵⁰ Socolow, 1991, 111 - 112, Udaondo, 1930, 89.

⁵¹ Torre Revello 1927/28, BIR 498 - 499.

⁵² Socolow 1991, 118, AGN, Reg. Escr. Leg. 1, 1804 - 1809, 251- 253, Mayo, 1991, 36.

⁵³ Beguiriztain, 1933, 152, Segretti 1987.

⁵⁴ Navarro Floria, 1993, 52 y nota 31.

⁵⁵ Socolow, 1991, 76 - 77.

⁵⁶ Socolow, 1991, 115, AGN, Sucesiones 7785, (Testamentaría Ruiz de Gaona, 1823).

⁵⁷ Socolow, 1991, 78 - 80.

⁵⁸ AGN, Sucesiones, 8457, Socolow, 1991, 78 - 80.

⁵⁹ Socolow, 1991, 76 nota 16, AGN, Sucesiones, 5342 (Testamento de M. Caviedes).

⁶⁰ Socolow, 1991, 78 - 80.

⁶¹ Torre Revello, 1927/28, BIR 498-499.

⁶² Mariluz Urquijo, 1980, 31.

⁶³ AGN, Sucesiones, 5342, Socolow, 1991, 76, nota 16.

como lo suelen traducir los documentos⁶⁴. Empleado de Domingo Basabilbaso⁶⁵, en 1767 participó personalmente del operativo de extrañamiento de los jesuitas y tenía un capital de \$212.042⁶⁶. Francisco Seguro, candidato a mayordomo en 1782, quien había pagado el mayor valor conocido por un esclavo: 450 ps. por una sirvienta de 30 años, modista, lavandera, planchadora, leal y obediente (poseía 13 esclavos domésticos valuados en \$3275). Al morir en 1802 dejó un patrimonio de 395.000 ps.⁶⁷

Además de estos grandes comerciantes, la junta se componía de muchos otros de mediana escala, como Joaquín de Arana, Mayordomo en 1789⁶⁸, Tomás de Beláustegui, miembro desde 1777 y mayordomo en 1783, suscriptor del *Semanario de Agricultura y Comercio*⁶⁹, José Bolaños, candidato a mayordomo 1789⁷⁰, Blas de Castro, vocal en 1772⁷¹, Pedro Díaz de Vivar, mayordomo en 1778 y 1792 y suscripto al *Semanario de Agricultura y Comercio*, José Martínez de Hoz, comerciante que fue mayordomo 1792⁷², Francisco Bruno de Rivarola, 24 en 1782 y casado con Josefa Hacdo, quien en 1793 ganaba 4000 ps. anuales mediante la explotación de una estancia y el comercio de cueros⁷³, Francisco Medina, mayordomo en 1780, propietario de un saladero y asentista de los cuerpos reales⁷⁴, Santiago Saavedra, miembro de la junta en 1772, quien en 1766 figura como comerciante con 60.000 ps. de capital⁷⁵ y Juan Antonio Zelaya, mayordomo en 1797, comerciante y suscripto al *Semanario de Agricultura y Comercio*⁷⁶. Manuel Antonio Warnes, mayordomo en 1773 y 1784, Juan Antonio de Santa Coloma, candidato a mayordomo en 1797, suscriptor del *Semanario de Agricultura y Comercio*⁷⁷, Bernardo Sancho de Larrea, mayordomo en 1774, comerciante dedicado a la actividad de prestamista⁷⁸, Juan Antonio Endeiza, vocal en 1779 y representante en Córdoba de las monjas Catalinas⁷⁹, Antonio García López, mayordomo en 1794, quien en 1813 y 1814 regala a sus ocho esclavos entre \$50 y \$500 a cada uno⁸⁰ o Manuel Alfonso de Sanginés, comerciante y alguacil mayor de la Inquisición⁸¹, Bernardo de Las Heras, Saturnino Sarasa, Manuel Martínez de Ochagavía, José Gurruchaga, José Ramón Ugarteche o Cecilio Sánchez de Velasco son otros miembros de la junta de lo 24 de actividad conocida en la ciudad.

La participación de mujeres se inscribe naturalmente en el mismo patrón o recorte social que el de los hombres. Muchas de las "floreras" de la hermandad pertenecen a algunas de las familias que la integran y es común que sus nombres reaparezcan a lo largo de los años y que sus apellidos se reiteren con diferentes nombres, es decir que hermanas o madres e hijas participen conjuntamente de la hermandad. Victoriana Cabrera fue florera en 1773. Era hija de Francisco Cabrera y estaba casada con Pedro Medrano, Tesorero del Tesoro Real de Bs. As.⁸² Josefa de Alquizalet fue mayordoma en 1777 y erigió una capilla en honor a Santa Lucía como agradecimiento por una curación⁸³. Flora Azcuénaga, fue miembro desde 1784 y mayordoma en 1793. Era esposa de Gaspar Santa Coloma y hermana del futuro general Miguel de Azcuénaga.

⁶⁴ Gelman, 1989, 55, AGN, Protocolos, 1775 -1776, 396 - 397.

⁶⁵ Socolow, 1991, 30-32.

⁶⁶ Gelman, 1989, 55.

⁶⁷ AGN, Sucesiones, 6496, Socolow, 1991, 40, 41 y 97.

⁶⁸ Udaondo, 1930, 132.

⁶⁹ Socolow, 1991, 117, AGN, S IX, 6.8.5, Hermandad de la Santa Caridad, Acuerdos, Astesano, 1941, 249, Udaondo 1930, 132.

⁷⁰ Udaondo, 1930, 48.

⁷¹ Johnson, 1980, 74.

⁷² Tjarks, 1962, 335 -338.

⁷³ AGN, S IX, 3.1.6.3, 893, 51v.

⁷⁴ Galmarini, 1982, 428, AGN, S IX, 8.1.7, Socolow, 1991, 76 -77.

⁷⁵ Torre Rcvello, 1927/28, BIR 498 - 499.

⁷⁶ Astesano, 1941, 253.

⁷⁷ Astesano, 1941, 253.

⁷⁸ Socolow, 1991, 81- 82.

⁷⁹ Socolow, 1991, 112.

⁸⁰ Socolow, 1991, 107, AGN, Reg. Esc. 250 v - 255.

⁸¹ Socolow, 1991, 112.

⁸² Socolow, 1991, 47, Nota 75.

⁸³ Udaondo 1930, 81.

Sería una de las trece damas nombradas por Rivadavia para formar parte de la primera comisión de la Sociedad de Beneficencia, cargo que rehusó⁸⁴. María Mercedes Lasala, florera en 1776, era hija del hermano del caballero de la Orden de Santiago Juan Bautista Lasala, y mujer de Riglos, fue la primera presidente de la actual Sociedad de Beneficencia. María Eugenia Azcuénaga, mayordoma en 1793 había recibido en 1788 como dote un guardarropas espléndido de \$1500⁸⁵. Magdalena Carrera, mayordoma en 1791 y esposa de Martín de Álzaga heredó \$4523 además de su dote⁸⁶. Magdalena de Trillo fue mayordoma en 1773 y era esposa de Cecilio Sánchez de Velazco, también cofrade. Eran amigos del obispo Azamor y Ramírez a quien ofrecen hospedaje cuando tuvo un conflicto de protocolo con el virrey Melo de Portugal⁸⁷. Petrona Vera y Lezica fue candidata a mayordoma en 1787, 1794 y 1797. Era hermana de la virreina y esposa de Juan José Lezica⁸⁸. Sin embargo, y tal como ocurre con los hombres, este perfil social alto no impide algunas participaciones más modestas. Margarita Melgarejo, mayordoma en 1785⁸⁹ había recibido como regalo de su tía un guardarropa modesto de 82 ps. de valor⁹⁰.

Los datos apuntados, que como dijimos podrían ampliarse con muchos otros de los demás integrantes registrados si ese detalle no nos alejara del propósito principal de este trabajo, permiten claramente definir el perfil social de los integrantes de la junta de la cofradía del Rosario. Se trata en gran parte de los casos de personajes muy bien conocidos por su participación en la vida de la ciudad y de los que se puede afirmar sin temor a equivocarse que constituían el estamento dirigente tanto en lo relativo a las actividades económicas como en lo que hacía a la representatividad política ejercida en el Cabildo y a la administración pública, a través de su papel como funcionarios en los diversos organismos de gobierno. Se deja entrever, en algunos de los datos consignados, que su participación fue en algunos casos igualmente intensa en la provisión de recursos destinados al beneficio comunitario, destacándose particularmente Juan de Lezica y Manuel Rodríguez de la Vega, quienes aportaron el capital necesario para llevar adelante obras de escala mayor, como el templo de Santo Domingo, justamente, donde operaba la hermandad a la que pertenecían. Lamentablemente, la carencia de los libros de asiento generales señalada no nos permite confrontar este perfil de los "24" y especialmente de los mayordomos, con el de los simples cofrades, lo que brindaría una aproximación al tipo de vínculo social establecido entre autoridades y simples hermanos en una cofradía dirigida por miembros de la élite, pero que a su vez tenía, por tradición y por su misma constitución legendaria, un sesgo claramente popular en tanto se esperaba una participación amplia en ella de la comunidad. Acaso el ejemplo de Domingo Pérez, vocal en 1774, quien era dueño de una pulpería y alquilaba un terreno de quinta al convento de Predicadores y que al testar en 1817 ostenta un patrimonio total de unos 12.000 ps., comprendiendo una casa, una quinta, esclavos y efectos de la pulpería y que fue enterrado en la parroquia de la Concepción amortajado con el hábito dominicano con un funerals de 200 ps.⁹¹, sirva para mostrar que no debe considerarse el carácter de élite de la mayoría de sus dirigentes como un rasgo decisivamente excluyente, aunque indudablemente la notable uniformidad del segmento directivo no debe tampoco alentar una visión abierta de la estructuración del poder en la hermandad.

⁸⁴ AGN, Sucesiones, 3890. Ver también Socolow, 1991, 115 y Udaondo, 1930, 89.

⁸⁵ Socolow, 1991, 101, AGN Reg. Esc. 5 186 v - 189 v, Carta de dote.

⁸⁶ AGN, Sucesiones, Testamentaría de Martín de Álzaga.

⁸⁷ Ripodaz Ardanaz, 1982, 86.

⁸⁸ AGN, Sucesiones 8747, Incidente, Socolow, 1991, 117.

⁸⁹ Udaondo, 1930, 62.

⁹⁰ Socolow, 1991, 101, AGN, Reg. Esc. 4 371v - 373, carta dotal.

⁹¹ AGN, Sucesiones, 7387.

2.1.3 LAS CONSTITUCIONES

2.1.3.1 Contenidos de las constituciones

No se conservan lamentablemente los estatutos de esta primera hermandad documentada, sino en la reformulación del siglo XVIII, aunque es de suponer que seguirían los corrientes para este tipo de cofradías en España, que estaban en gran medida tipificados⁹². En 1772 se decide renovar las constituciones. El 15.3. de ese año “congregados en la iglesia del convento (...) como lo han de uso y costumbre,” los hermanos “atendiendo por indispensable el constituir reglamentos ciertos por donde se deban gobernar los mayordomos y demás ministros de la hermandad” acordaron “establecer las constituciones que se contendrán en los capos siguientes”⁹³. Es de notar que al tesorero Manuel Rodríguez de la Vega se lo nombró según “las antiguas constituciones interin se determina otras cosa”, lo que muestra que éstas tenían vigencia aún en el momento de la reforma⁹⁴. Lamentablemente el no disponer de la versión reemplazada impide el cotejo de ambas, lo que podría ser de gran utilidad para el análisis de las transformaciones introducidas y el conocimiento de las nuevas intencionalidades manifiestas en ellas. El padre Saldaña Retamar señala sin embargo que al hacerse cargo de la hermandad como mayordomos Mateo de Álzaga y Félix Zemborain en 1771, su primera ocupación fue “arreglar los libros de la Cofradía, los cuales se hallaban sumamente deteriorados debido a su antigüedad y uso”⁹⁵, trasladándolos a otros nuevos. Como se ve, esta afirmación, que sin duda el autor sacó de un documento que no conocemos, difiere del comentario que encabeza el libro de actas de 1772. Sin embargo, como mostraremos en el capítulo 3, el análisis de las características de las constituciones de ese año, permiten considerar los estatutos del Rosario como textos pertenecientes al siglo anterior, lo que sin duda coincidiría con la versión de Saldaña Retamar. Parece posible, intentando conciliar ambas afirmaciones, que la necesidad de transcribir las constituciones haya permitido introducir algunas modificaciones, aunque como dije y se verá más adelante, los textos parecen en lo sustancial, anteriores a la fecha que ostentan, que es la del 15.3.1772.

Los capítulos de las constituciones del Rosario trataban los siguientes temas

0. Titular, fines y establecimiento de las constituciones.
1. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad, capellán y limosna de ingreso.
2. Misa de los sábados y pedido de limosnas.
3. Continuación 2.
4. Misa y procesión del primer domingo de cada mes.
5. Nombramiento de los 24 vocales, elección de mayordomos, pedido de limosna, inventarios y cuentas
6. Nuevos libros y detalles de procedimientos de asiento
7. Reelección de los mayordomos.
8. Procesiones y cera para ellas.
9. Invitaciones y sermón a la fiesta principal.
10. Cuidado y préstamo de bienes de la cofradía para funciones.
11. Legados, mandas y esclavos.
12. Invitación a la procesión del primer domingo del mes.

⁹² Existía un modelo cuya redacción era como dijimos atribuida a la Virgen, y que reproducían con algunas variantes las hermandades del Rosario. Las constituciones de la Cofradía del Rosario establecida en el convento de la Pasión de la ciudad de Madrid lo hacen suyo y lo publican (Cofradía del Santísimo Rosario, 1736). Se pueden consultar a modo de ejemplo otras constituciones, como las que Matías Vicario Santamaría ha publicado, correspondientes a la cofradía del Rosario de la villa de Tapuerca, fundada en 1582 (es decir contemporánea de la nuestra), y perteneciente a la jurisdicción del convento de predicadores de San Pablo de la ciudad de Burgos (Diócesis de Burgos, 1996, 659).

⁹³ ADBA, 1772, 1.

⁹⁴ ADBA, 1772, 24.

⁹⁵ Saldaña Retamar, 1920, 20.

13. Prohibición de otras celebraciones que la de la titular.
14. Atención de hermanos enfermos y llevado de imágenes.
15. Administración de cera.
16. Cuidadoras de ropas y adornos del altar y la imagen.
17. Limosna de vestidos viejos.
18. Fiesta de la Asunción.
19. Limosnas en la campaña.
20. Limosnas en los barrios Recio y Alto.
21. Celebración de la fiesta del Rosario, novena y sermón.
22. Exposición de eucaristía e imágenes y música en misas y procesiones.
23. Día y honras de difuntos.
24. Procedimiento de gastos por los mayordomos.
25. Modificaciones en las constituciones.
26. Cambio de día de la procesión del Rosario.
27. Reunión de la junta.

2.1.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	0
2	Criterios de delimitación del ingreso	1
3	Gobierno, oficios, elecciones	0, 5, 7, 16, 25, 27
4	Administración, ingresos, bienes	5, 6, 10, 11, 15, 17, 19, 20, 24
5	Relaciones institucionales	
6	Funciones, ejercicios, celebraciones	2, 3, 4, 8, 9, 12, 13, 18, 21, 22, 26
7	Servicio de muertos, caridad	14, 17, 23
8	Capilla, imágenes, equipamiento	16, 22

La modificación de los estatutos estaba contemplada en el artículo 25 y requería la “consulta y arbitrio de todos los Vocales, con asistencia del Prelado”, debiendo inscribirse en el libro de Acuerdos lo tratado. En esas ocasiones era responsabilidad del mayordomo el invitar a todos los miembros de la junta así como a los mayordomos anteriores⁹⁶.

2.1.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.1.4.1 Gobierno y oficios

El gobierno de la cofradía del Rosario estaba integrado por una junta de 24 vocales con el título de “Veinticuatro de la Virgen”, quienes debían nombrarse entre aquellos “aptos para ser vocales y ser mayordomos” (no se especifica en que radica la aptitud), siendo común encontrar en las actas mayordomos salientes entre los 24⁹⁷. La junta trataba y decidía en los asuntos que se presentaban consignando sus resoluciones en los acuerdos, aunque en 1782 se decide hacer una junta reducida integrada por quienes fueron mayordomos, en virtud de que las ocupaciones dificultaban poder reunir a todos los vocales⁹⁸. La junta se efectuaba los primeros domingos de

⁹⁶ ADBA, 1772, 9 v.

⁹⁷ ADBA, 1772, 2 v., 3 y 34.

⁹⁸ ADBA, 1772, 41v, 43, 47 v.

cada mes "antes de la salida de la procesión"⁹⁹ en la sacristía de la iglesia¹⁰⁰. Una vez al año, próxima a la fiesta principal, se llevaba a cabo la elección de dos mayordomos por votación, con posibilidad de ser reelectos si se desempeñaban bien. Tenían a su cargo los inventarios, mandas, legados y limosnas, a más de convocar juntas especiales en caso de necesidad y de presentar las cuentas al fin de su mandato. Había además un tesorero y un secretario, aunque sus funciones no estaban especificadas en los estatutos¹⁰¹. Si se consideraba en ellos la nominación por parte del mayordomo de dos mujeres a cargo de las ropas, alhajas y altar. A partir de 1773, es decir un año después de constituirse los estatutos se puso en uso la elección de dos mayordomas femeninas, que como su equivalente masculino eran elegidas entre cuatro preseleccionadas¹⁰². Aparece también en las actas un cargo denominado "tesorera de la ropa y alhajas" cuya función corresponde a la señalada en el capítulo XVI para las dos encargadas designadas por el mayordomo y también desde 1772, sin existencia estatutaria, se señalan anualmente aproximadamente seis "floreras"¹⁰³. Los cargos de secretario y tesorero no eran electivos, o al menos no se renovaban regularmente, estando ocupados durante gran parte del período que tratamos por los mismos cofrades: José Pereyra de Lucena y Manuel Rodríguez de la Vega, respectivamente. Aunque no figura en las constituciones aparece regularmente en las actas el nombramiento de "revisores de cuentas" (las cuentas presentadas por el mayordomo), generalmente exmayordomos¹⁰⁴.

Finalmente consignaré que es relativamente frecuente el caso de mayordomos que rechazan su nombramiento o renuncian al cargo: en 1775 Juan Albarracín presenta un memorial y una carta en que desiste de la mayordomía y Bernardo Sancho de Larrea había hecho lo mismo el año anterior y en 1779 se reemplaza a Manuela Galayn¹⁰⁵. El Mayordomo electo Antonio García López presentó en 1794 una carta consignando que

Luego de que tuve la noticia que la Cofradía se había servido elegirme de Mayordomo avisé a Dn. José Ramón Ugarteche y Dn. José Gurruchaga diciéndoles que apreciaba la honra que me había hecho y que sentía mucho el no poderla admitir por hallarme muy retirado y pesado para unas tareas en que tengo tan poca baquía, lo que reitero segunda vez a la Illtre. Junta, suplicando me dispense esta falta, y reciba esta limosna de 200 ps. para ayuda de la fiesta"¹⁰⁶.

La excusa y la limosna fueron aceptadas, nombrándose en su reemplazo a Francisco Beláustegui. Sin embargo el caso sentó un precedente que al reiterarse se hizo inaceptable. Dos años más tarde los dos mayordomos electos, Ventura Marcó del Pont y José González Bolaños piden que "en atención a las causas y motivos que representan y por los que no pueden servir el empleo se les tuviere por excusados". El primero ofrece 100 ps. a modo de limosna reparatoria. Sin embargo la junta considera (por 16 votos contra 2) que el hecho puede en el futuro perjudicar a la Cofradía

pues siendo su pral. Objeto cuando llega el caso de hacer Junta de elecciones el de proponer y elegir de aquellos sujetos de más comodidad y pudientes del Pueblo, así pa. el mejor lustre de la Cofradía como pa. la mayor seguridad de sus intereses, llegaría el caso con este ejemplar de que cuantos señores en quien concurren aquellas cualidades y se eligieren, haciendo igual oferta quedarían exceptuados de servir, trayendo también a consideración que la Cofradía no está tan escasa de fondos que necesite de tales donativos en semejantes circunstancias"¹⁰⁷.

⁹⁹ ADBA, 1772, acta 5.7.1772, 11.

¹⁰⁰ ADBA, 1772, 72 v.

¹⁰¹ ADBA, 1772, 2 v., 3, 4 v.

¹⁰² ADBA, 1772, 19 v.

¹⁰³ ADBA, 1772, 20 (la primera nominación) y passim.

¹⁰⁴ En 1783 fueron nombrados para ese cargo Juan Ignacio de Elía y Manuel Zapiola, en 1786, Juan Antonio Lezica y Pedro Díaz de Vivar, en 1787 éste último y Bernardo Gregorio de Las Heras y en 1789 nuevamente Las Heras y Saturnino Álvarez, en 1784 Domingo Belgrano Peri y Manuel Zapiola y en 1796 Joaquín Arana y Martín de Álzaga (ADBA, 1772, 43, 47v, 52, 58 v., 44 y 81).

¹⁰⁵ ADBA, 1772, 29 y 37.

¹⁰⁶ ADBA, 1772, 72 v.

¹⁰⁷ ADBA, 1772, 81 v.

Los argumentos son interesantes, ya que por un lado explicitan los criterios de selección de los mayordomos, que sin duda eran comunes en todas la cofradías, pero que no aparecen testimoniados en términos tan directos como “de más comodidad y pudientes del Pueblo”. Por otro, ponen de manifiesto el valor tanto de representación social de la hermandad como de reaseguro económico que esa elección otorgaba. Finalmente plantean veladamente el conflicto entre la asunción de un rol social inscripto en la tradición estamentaria y el criterio de beneficio individual con que los implicados pretenden deshacerse del compromiso. El dinero aparece como un valor secundario ante el valor simbólico y el padrinazgo material inherentes a la situación social del mayordomo.

2.1.4.2 Libros

Al presentar la nueva constitución el 18.10.72 se listan los libros que conformarán la memoria de la hermandad. Estos eran

1. De cuentas (entradas y salidas, forrado de encarnado).
2. De censos y cuentas.
3. De inventario.
4. Constituciones celebradas en 19.3.1772.
5. Un legajo viejo de papeles de la cofradía con 75 documentos¹⁰⁸.

2.1.4.3 Ingresos, gastos, bienes, censos

Los ingresos básicos estaban dados por las limosnas recogidas los sábados por la mañana por los mayordomos o a quien lo encargasen a las puertas de la iglesia y durante la misa, tarea que se denomina en las actas “la taza de los Sábados por las calles” para la que se señalaban dos hermanos al mos¹⁰⁹. Durante la década de 1780 la economía no funcionaba. En 1782 se reconoce no tener fondos la Cofradía¹¹⁰ y cinco o años más tarde las actas consignan que “las Limosnas, principal eje sro. que se sostiene la Cofradía, van en mucha decadencia y por consigte. [es] muy remoto el que pueda con brevedad cubrir sus empoños ni concurrir otras funciones con el lucimiento que se hacen” llegando a decidir vender “varias alhajas pertenecientes a la Ssma. Virgen” para saldar las cuentas¹¹¹. A comienzos de la década del 90 las cuentas de la hermandad solían quedar equilibradas, al menos en los pocos registros que constan y no hay comentarios que indiquen lo contrario otros años¹¹².

AÑO	CAJA
1792	163 ps.
1793	122 ps.
1794	160 ps.

Donativos. Los donativos de algunos cofrades constituían una segunda fuente de ingresos. Las casas de Ana Rodríguez fueron alquiladas a Martín de Ávila en 1605 en 40 ps., que se convirtieron en renta de la hermandad¹¹³. Las actas registran también la donación de Clemente Jofré de “500 ps. para que se le pague a Belgrano Pérez 465 que se le debe “desde el 83 que siendo mayordomo los puso, y el resto para la Cofradía”¹¹⁴. La Virgen recibía por otra parte numerosas donaciones así de dinero como de objetos y esclavos para servirla. Algunas curiosas

¹⁰⁸ ADBA, 1772, 18 v.

¹⁰⁹ ADBA, 1772, 2 y 20.

¹¹⁰ ADBA, 1772, 41 v.

¹¹¹ ADBA, 1772, 41 v., 49 y 49 v.

¹¹² ADBA, 1772, 66, 67 v., 71 v.

¹¹³ Millé, 1964, 241.

¹¹⁴ ADBA, 1772, 69.

como "una guitarra de fabricación perulera que dio de limosna un moreno para nuestra madre" y "una banderilla de todos" que dio otro¹¹⁵.

Gastos. Las misas que celebraba la hermandad tenían un costo uniforme. Por la misa del primer domingo se pagaban 4 ps. y el sermón se retribuía según el juicio del mayordomo haciéndose cargo la cofradía de la cera; las misas del novenario de la fiesta principal se pagaban también a 4 ps., como las ordinarias de los sábados¹¹⁶. En 1779 la cofradía pagaba 326 ps. anuales al convento por la realización de "69 misas cantadas que pasa el convento la cofradía del Rosario a 4 ps. cada una con más 10 rezadas en el día de su Aniversario de Difuntos"¹¹⁷. Se le pagaban además 80 ps. anuales al sacristán (desde 1782 100)¹¹⁸ a lo que se debía sumar los gastos de cera, sermones y gastos operativos y de mantenimiento. En algún caso la cera, como otros instrumentos fueron encargados a España. En 1772 se entregaron a Rodríguez de la Vega 500 ps. "para remitirse a España (en el navío Sta. Bárbara) para que se emplease en cera para el gasto de la cofradía y en el navío San Fernando se mandaba una partida de cueros de cuenta de la cofradía con el fin de invertir en el mismo producto su valor. En 1793 se consigna la compra de "357 libras de cera que vienen de España en el Paquebot Sn. Félix Mártir pedidas para esta cofradía"¹¹⁹.

Propiedades y rentas. En el libro de cuentas corrientes se asientan en 1772 varias deudas que pertenecen al período inmediatamente anterior durante el cual, como vimos, el funcionamiento de la cofradía había sido irregular. El estado de cuentas era complicado ya que se consigna en las actas que se trabajaba con el fin de ponerlas en orden. Algunas deudas habían sido contraídas por los mismos cofrades en ejercicio del oficio de tesorero: Francisco Soloaga (+) debía 941 ps. a la cofradía de dos compras al fiado de 1445 ps. a Melchor Otero de Córdoba y 157 ps. a José de Acosta de Corrientes, los que fueron transferidos para su cobro a Ana María Gutiérrez y Félix de Soloaga, mujer e hijo y herederos del difunto. También José de Lezica, que había sido tesorero anteriormente debía 344 ps.¹²⁰ Hay otros asientos cuya razón no aparece estipulada: en 1758 Juan de Lezica había dado a Antonio de Rivas 150 ps. cuya cobranza se le reclama, pero que no había efectuado. Sin embargo, la mayor parte de las deudas consignadas, como era común, correspondían a los censos impagos¹²¹. Lezica presentó una cuenta de cobranza por 459 ps. sobre los bienes del difunto Domingo González y otra de 500 ps. (200 de principal y 300 de caídos de un censo sobre la casa de Preciado) cancelada por Domingo Palacios. Eran en total 959 ps. que se habían invertido en la compra de 4 negros que no constaban en los inventarios de bienes de la hermandad. Se le reclama a Lezica el asiento de los mismos "para que se los reconozca como propios" de la hermandad (y no suyos ni del convento), así como la devolución de un pequeño sobrante de 3 ps.¹²² Intentando poner al día las deudas se encargó al padre José Cenzano la revisión de inventarios antiguos efectuados el 14.2.1696 y el 26.1.1746, para que de ellos se sacaren de los archivos públicos los testimonios de las imposiciones existentes. Los resultados pusieron de manifiesto varios censos a favor de la cofradía: Francisco Conget debía varios años de censo sobre la casa en que vivía sobre un monto de 700 ps. con escritura del 14.7.1746, José Perales había obtenido 300 ps. sobre sus casas que había cancelado el 31.8.1750, Miguel de Revilla había tomado 300 ps. sobre las casas de Pedro de Vera el 14.2.1696, pero no se consigna el estado de la deuda, presumiblemente saldada, en cambio las Señoras de Artafulla debían varios años de réditos de 300 ps. prestados sobre sus casas. Fueron excusadas en compensación al esmero, celo y gastos que dhos. deudores han impendido (...) y que en lo sucesivo se les abone su trabajo y gastos que hagan en

¹¹⁵ Saldaña Retamar, 1920, 29.

¹¹⁶ ADBA, 1772, 2, 4 v. y 7 v.

¹¹⁷ ADBA, 1779-1915, asientos del 3.10.1779.

¹¹⁸ ADBA, 1772, 40.

¹¹⁹ ADBA, 1772, 14 v. - 15 y 67 v.

¹²⁰ ADBA, 1772, 11v. - 12 y 25 v.

¹²¹ ADBA, 1772, acta 5.7.1772, 11 v. y 12.

¹²² ADBA, 1772, 13 v. - 14.

la renovación de flores pa. Nra. Sra.¹²³ Era seguramente parte de una imposición de José García, ya que en el listado de escrituras del convento se menciona una "escritura de censo de Joseph García de 400 ps. que pagan las señoras de Artafulla y pertenecen a la cofradía del Rosario"¹²⁴. En 1795, los 1000 pesos impuestos por Joaquín de Arana a censo fueron tomados por Antonio López con escritura sobre sus casas en el "barrio que llaman de la Plaza Chica"¹²⁵.

2.1.4.4 Relaciones institucionales

La cofradía guardaba una relación semiorgánica con la orden, manifiesta en la sujeción de los libros a la revisión efectuada por los visitadores internos. Así el visitador Pacheco pide el 13.4.1801 a "los Padres Directores de la Ve. Orden Tercera y capellán de la Cofradía del Ssmo. Rosario presentarán también los libros que pertenecen a los respetables cuerpos a su cargo"¹²⁶. Este pedido, que en cierta forma equipara la hermandad con la tercera orden, implica un grado de integración superior al corriente, que se explica por la significación de la devoción para el orden y el carácter de su establecimiento histórico. Las juntas de elecciones eran presididas por el prior provincial mientras que las ordinarias estaban bajo la tutela del prior del convento, quien firmaba los acuerdos¹²⁷. Los visitadores conventuales requerían ocasionalmente los libros para su revisión, pero esto no generó aparentemente conflictos, aunque la decisión de su entrega era consultada con la junta¹²⁸. Tampoco se registran entre las actas observaciones de los provinciales que firmaban el libro de acuerdos, fuera de algunas sugerencias casi protocolares¹²⁹.

Las relaciones con el poder civil no ostentan conflictos, aunque a partir de la última década del siglo XVIII, aparecen, siguiendo la política general borbónica, señales de intromisión de las autoridades en el desempeño de la cofradía. Básicamente esto se limitó a la participación de un representante del gobierno en la sesión electiva, a la necesidad de autorización del virrey para efectuar las juntas¹³⁰ y al control de las propiedades y del capital de la hermandad. El 6.3.1791 los cofrades

Se hallaban reconvenidos por el Sr. Provisor como Jucz Subdelegado de esta Diócesis, para el reglamto. del Subsidio que su santidad tiene concedido al Rey nro. Sor. sobre todas las rentas eclesiásticas de estos reinos, para que exhiban la relación Jurada de la Dotación, obras pías y emolumentos ciertos que goza esta Cofradía, y de los adventicios de lo producido en el año próximo anterior como se expresa en el Artículo 3o. de los edictos firmados sobre la materia"¹³¹.

La cofradía contestó con la declaración jurada de dos obras pías que estaban al cuidado de la Junta, pero argumentando que

en atención a qe. los réditos de las dos imposiciones citadas están íntegramente destinados a los Piosos fines que quedan referidos, sin que los fundadores dejaran residuo alguno sin aplicación determinada, se ponga en la Consideración del Sor. Jucz Subdelegado a fin de qe. pr. este justo motivo se digne declararlas no comprendidas en aquellas rentas que deben contribuir el citado subsidio"¹³².

¹²³ ADBA, 1772, 15 v. - 16 v.

¹²⁴ ADBA, Cto. de San Pedro Telmo, documentación histórica, t. 1 (1605-1916), Protocolo de los papeles que se encuentran en el archivo de este convento, "E", Escrituras.

¹²⁵ ADBA, 1772, 76.

¹²⁶ ADBA, 1752-1916, Documentación histórica, Piores Provinciales, Letras, 13.4.1801.

¹²⁷ ADBA, 1772, 18 v., 27 y passim.

¹²⁸ ADBA, 1772, 36 v.

¹²⁹ Al aprobar los libros en 1795 el Provincial pide que "en su nombre se suplicase, rogase y encargase a los Señores Mayordomos sus sucesores que todos los días, en q pr. estatuto o costumbre debe salir el Santísimo Rosario pr. las calles jamás dejen de sacarlo sin un legítimo impedimento pr. la mucha gloria q de ello resulta a Dios, culto a la Ssma. Virgen, provecho espiritual y buen ejemplo a los fieles" (ADBA, 1772, 78).

¹³⁰ ADBA, 1772, 68 v.

¹³¹ ADBA, 1772, 62 v.

¹³² ADBA, 1772, 63.

2.1.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.1.5.1 Funciones ordinarias

Como ocurre con otros renglones (ver 2.1.5.4 y 2.1.6.1), el altar del Rosario servía para sostener una práctica que excedía la de la cofradía, sin duda debida a la significación de la advocación para la generalidad de la población. Así, al formarse la provincia dominica de Buenos Aires (San Agustín), el primer provincial Gerardo de León ordenó, en 1725, “la recitación del rosario tres veces al día en público, en la Capilla de Nuestra Señora, a saber, a la hora prima, 5 de la mañana, los pasajes *gozosos*; los *dolorosos* a las 8.30 y los *gloriosos* a las 7.30 de la noche”¹³³. Estas actividades, quizás adoptadas por integrantes de la cofradía no deben entenderse sin embargo, ni figuran en los estatutos, como propias de ella. Domingo Neyra testimonió la popularidad de la imposición describiendo el rezo del Rosario en la iglesia según el estilo implantado por el primer Provincial “teniendo el gusto de ser tanto Pueblo como acude”. El inquieto y rebelde dominico agrega en otro pasaje que “aumentó tanto la alabanza del Rosario en el Pueblo, que en la iglesia y calles se oyen estas admirables voces”¹³⁴.

En las constituciones de 1772 se establece que “todos los sábados del año se ha de cantar una misa con toda la decencia posible en el altar de Nra. Sa. a la hora de las siete y media en el Verano (de noviembre a abril) y a las ocho y media en el invierno”. La misa era cantada y debían celebrarla los padres graduados con la eucaristía expuesta. Los mayordomos proporcionaban la cera “así para el trono qe. deberán ser Bujías como para el Altar y Ciriales”. Los primeros domingos del mes se cantaba otra misa “a las nueve del día, con todo el ornato posible, descubriendo a Nuestro Amo y Señor Sacramentado. Se aplicaba, como la de los sábados, “por los Hermos. Vivos y Difuntos y bienhechores” de la cofradía. La exposición de la eucaristía, como la de la imagen de la Virgen, comenzaba ese primer domingo del mes y el sábado correspondiente desde “las seis de la mañana hasta acabarse la Misa Mayor y función de la Virgen”. Esa tarde se efectuaba la procesión por las calles o por el interior del templo y el cementerio -en cuyo caso se portaba la custodia- y de la que podían participar no sólo los hermanos sino también los “devotos”¹³⁵. Para las procesiones los mayordomos daban cera tanto “para la comunidad como para los cofrades y Personas Decentes qe. asistan”¹³⁶. El 6.2.1774 se decide que “atendiendo al mayor lucimiento y esplendor de la dicha cofradía (...) se hiciesen doce hachas de cera, para que otros tantos cofrades estuvieran con ellas encendidas en el presbiterio” en las funciones del primer domingo “desde el santus hasta concluir la misa” y acompañando las procesiones que se practicasen, alumbrando la custodia delante de la comunidad”. Las funciones contaban con música “desde el principio de dha. función (...) hasta acabarse la Misa Mayor, compuesta de violón y dos violines”¹³⁷. Tenemos en el acuerdo del 9.11.1788 una descripción general de las actividades de la función matutina que, en palabras del escribiente, era “una de las más solemnes que se hacen en esta Ciudad”.

hace más de 33 años esta en uso y Costumbre en este Convento por establecimiento que hizo a pedimento de la Cofradía el Illmo. Sr. Dr. Dn. Cayetano Marcellano de Agramont dignísimo Obispo que fue de esta Ciudad en el año de 1755 [en realidad figura en las reglas desde 1772] el que todos los primeros Domingos de cada mes del año, desde las 7 de la mañana se manifieste el Santísimo Sacramento y se mantenga así hasta su reserva que se verifica después de las 11, acabada la procesión que sigue con su Divina Majestad, alrededor del cementerio de la Iglesia de dho. Convento, que es muy espacioso, concluida que sea la Misa Mayor que se Celebra con plática Doctrinal acerca de uno de los misterios del Ssmo. Rosario, adonde concurre un sin número de

¹³³ Saldaña Retamar, 1920, 28.

¹³⁴ Neyra, 1927, 30 y 133.

¹³⁵ ADBA, 1772, 2 - 2 v, 8 v.

¹³⁶ ADBA, 1772, 4 v.

¹³⁷ ADBA, 1772, 25 v. y 8 v.

fieles a Confesar y Comulgar, y a la tarde al Rosario Cantado que sale por las calles con la Imagen de María Sma. del Rosario a que acompaña la Comunidad de dho Convento¹³⁸.

En 1788 se pide al pontífice autorización para exponer el SSmo. Sacramento en la misa mayor de los sábados, aunque esto constaba ya en las constituciones de 1772, pero haciéndolo extensivo al "Salve, Rosario, y Letania, que acostumbra estos mismo días a la noche; lo que se halla en práctica en este Convento desde el año de 1755 por disposición del referido Sor. Illmo. Agramont"¹³⁹. El pedido permite saber que las funciones de los sábados no se limitaban a la misa sino que se complementaban desde 1755 con las actividades mencionadas. Hasta 1757 los sábados se realizaba por la noche la procesión del Rosario, según ordenaban las constituciones. Ese año se decidió "se hiciese en los Domingos, como día más desembarazado, para toda clase de gentes". Sin embargo la experiencia había mostrado "de años a esta parte, que en dhos. Domingos en que se ha convocado pa. sacar el Rosario no se ha podido verificar, por no juntarse gente que pueda *ser útil*, así pa. los faroles, como para llevar el Guión de nra. Sra." En 1796 se decide, en virtud de la falta de público (que concurría mayoritariamente al Colegio de San Ignacio, dicen las actas) y de la imposibilidad de contar con Cristo Sacramentado, volver a las marchas de los sábados, donde los hermanos esperaban "numerosa concurrencia de toda clase de personas"¹⁴⁰. Un inventario de 1777 describe los enseres que se empleaban para estas procesiones

Tres cruces de palo para el capellán y mayordomos en las procesiones.

Dos faroles grandes, de varas altas, con sus cinturones, cuatro chicos para las andas de Nuestra Señora.

Ciento y dos faroles entre medianos y chicos con sus varas para llevar la comunidad y cofrades por las calles, con los rosarios que salen de noche por las calles todos los domingos del año y sábados de cuaresma.

Una cruz grande de cristales con su cinto para idem.

Una dicha, de madera dorada, con cristales embutidos para idem, con su vara.

Cincuenta candilejas para las luminarias¹⁴¹.

La lámina realizada por Pellegrini en 1841 [1] ilustra el carácter que debe haber tenido la procesión del rosario, sostenida con altibajos desde los últimos años del siglo XVI. Es de notar que la procesión sale en la litografía por la puerta que corresponde a la nave izquierda, donde la hermandad tenía su capilla y que conserva varios de los elementos tradicionales, como los músicos (ampliados de tres a cuatro) y el guión. Sin duda, aunque unas décadas posterior a nuestro momento, da una imagen aproximada de las procesiones coloniales.

2.1.5.2 Celebraciones anuales

Función de la Virgen del Rosario

Para la fiesta principal, que se realizaba el primer domingo de octubre, se invitaba al obispo y al cabildo eclesiástico, a los preladados de las órdenes y a las autoridades civiles: gobernador y cabildo secular. Por la misa se pagaba 4 ps. y el sermón, que debía predicar un religioso del convento se retribuía según el juicio del mayordomo haciéndose también cargo la cofradía de la cera y de proveer la música "con el mayor esmero" por ser "Culto y Veneración a la Virgen e incentivo a mayor fervor y devoción de los fieles". En estas funciones se aumentaba el trio de instrumentos empleado para las ordinarias¹⁴². Las Mayordomas se ocupaban del "aseo del altar mayor y alfombrar la iglesia" y se consigna en 1777 "qe. no se les permitirá clavar tachuelas ni clavos en el retablo ni paredes lo qe. se observará en los sucesivo", pidiéndoles también que se limiten a sus tareas sin efectuar otros gastos, que seguramente habrían hecho anteriormente por

¹³⁸ ADBA, 1772, 55 v. - 56.

¹³⁹ ADBA, 1772, 56 - 56 v.

¹⁴⁰ ADBA, 1772, 80, subrayado del autor.

¹⁴¹ Saldaña Retamar, 1920, 32.

¹⁴² ADBA, 1772, 4 v. , 7 v, 8 v.



Figura 1. Carlos Pellegrini, Procesión del Rosario 1841.

su cuenta para adornar la capilla y la iglesia¹⁴³. El arreglo del altar llevaba a veces a excesos. Así el 9.11.1788 se apunta que se había “puesto reparo pr. varias Personas Celosas de la honra de Dios” sobre el hecho de que algunas de las mayordomas de la Cofradía habían colocado en el altar mayor

los más exquisitos y ricos manteles en ella, para dha su principal función, de género del más costoso, guarnecidos con superiores encajes que pr. lo común sirven en sábanas, y otros usos personales, pero pr. lo general sin aquel requisito preciso de bendecirlos nada Conforme y Correspondiente a tan alto y soberano fin.

La junta pide obviar estos abusos y deciden “hacer unos manteles muy decentes y con la guarnición correspondiente” para bendecirlos y usarlos exclusivamente en la función principal y su novena y pide a las mayordomas observar cuidado en la cuestión¹⁴⁴. Una Novena antecedía o seguía a la celebración, según lo considerase el mayordomo, cuya misa estaba a cargo del Prelado ordinario. En 1788 se solicita autorización para exponer el Santísimo Sacramento en “la Novena de Nra. Sra. del Rosario que anualmente hace pr. el mes de octubre la Cofradía en dho. Convento, como durante la Misa mayor en ella que esto se ha practicado, con arreglo a lo que se acostumbra en el Convento de Sn. Pablo de Predicadores de la Ciudad de Sevilla”¹⁴⁵.

Otras celebraciones anuales

La Asunción. Se establece en los estatutos que también la fiesta de la Asunción (15/8) se haya de celebrar con todo cuidado y esmero con procesión, la que se realizaba cursando las invitaciones de norma y siguiendo las pautas de cera, misa y sermón ya señaladas¹⁴⁶.

Semana Santa. En 1788 se solicitó al Pontífice el poder “Celebrar Misa Votiva, Cantada o rezada de Nra. Sra. el Sábado Santo” (después de concluida en la Iglesia Catedral toda la función del Areluya) en la Capilla de Nra. Sra. del Rosario, además de la que se canta en dho convento este día de la aeluya¹⁴⁷.

Otras. En el acuerdo 2.2.1795 la junta consideró

ser muy propio de la Cofradía la celebridad de las fiestas de Na. Sa. de Candelaria y Encarnación, que hta. el presente no se había hecho cargo de ellas la Hermandad ni se han apuntado en las constituciones (...) no obstante de haberse acostumbrado celebrarlas con misas cantadas y cera para la Procesión de la primera y 2da.

Se acordó entonces incluirlas siguiendo la cláusula 25 que permitía agregados y quitas de los estatutos, estableciendo que ambas funciones en lo sucesivo se hicieran con “Plática y Limosna de la Misa en la forma acostumbrada, en los primeros Domingos de mes, concurriendo la hermandad con la cera y con presencia “del Señor Sacramentado y Procesión”¹⁴⁸.

2.1.5.3 Servicios de difuntos

Como era tradicional en la práctica de las hermandades desde su origen, las ceremonias destinadas al servicio de los muertos y la salvación de sus almas revestían gran importancia, y como vimos desde los primeros años del siglo XVII existen encargos particulares para realizar funerales y enterramientos en la capilla de la hermandad. Ya el 13.7.1606 María de Bracamonte solicita que las misas de sus funerales se realicen en el altar del Rosario¹⁴⁹. Los estatutos establecían honras para todos los hermanos fallecidos y bienhechores en el término de ocho días del Día de Difuntos, “mandando poner por los Mayordomos un túmulo con la Cera necesaria de

¹⁴³ ADBA, 1772, 33v.

¹⁴⁴ ADBA, 1772, 54 – 55.

¹⁴⁵ ADBA, 1772, 8, 8 v., 56 v.

¹⁴⁶ ADBA, 1772, 7 v.

¹⁴⁷ ADBA, 1772, 56.

¹⁴⁸ ADBA, 1772, 74 y 74 v.

¹⁴⁹ Millé, 1964, 245.

velas y hachas". Se cantaba un responso con asistencia de los cofrades con "cera en las manos" y se celebraba una misa cantada por los hermanos muertos y los vivos¹⁵⁰. En el detalle del libro de inventarios de 1779 se lee que la hermandad pagó al convento ese año "10 [misas] rezadas en el día de su Aniversario de Difuntos"¹⁵¹, lo que permite suponer que era una práctica establecida aunque no figura en las constituciones.

2.1.5.4 Misas particulares

Paralelamente a estas funciones generales, la cofradía efectuaba celebraciones particulares debidas a capellanías y memorias pías establecidas en la forma acostumbrada, aunque curiosamente, en relación con la popularidad del culto de su titular, no eran abundantes. En respuesta al pedido de informe del Juez Subdelegado que ya citamos la cofradía efectuó el 6.3.1791 una "relación Jurada de las dos obras pías que corren al cuidado de esta Junta". Eran 400 ps que se le dieron a censo a Dn. José García con escritura del 28.2.1726 "cuyos réditos de muchos años a esta parte se consideran concursados pr. el servicio qe. hace su heredera Da. Ana Jacinta García a la Ssma. Virgen en el cuidado y aseo de la ropa y renovación de flores para lo cual están destinados los 20 ps. de rédito de esta imposición". La segunda era la de Martín de Álzaga que transcribimos abajo. La junta asegura que "éstas y ninguna otras rentas, obras pías ni emolumentos ciertos goza esta Cofradía" fuera de las limosnas que se recogían para la Virgen¹⁵². El 6.3.1791 Martín de Álzaga como albacea de Juan Bautista Aramburu entrega un boleto con la donación de 2000 ps. que tiene prestados a censo a José Riera sobre sus casas en la Merced para

la fundación de una obra Pía con dhos 2000 pesos a favor de esta Cofradía con cargo de que con los 100 ps. de sus réditos se canten 12 misas rezadas en los tres días del Jubileo de 40 horas que está concedida perpetuamente a dha Cofradía, las cuales se deberán celebrar cuatro en cada uno de los tres días. La primera a las 11 por la que se pagarán por los Mayordomos 8 reales al sacerdote que la diga. La segunda a las once y media, por la que se pagarán 9 rs. La tercera a las 12, por la que se pagarán 10 rs. La cuarta a las 12 y media, por la que se pagarán 11 reales. Cuyas misas se aplicarán por el alma del expresado finado Dn Juan Bapta. Aramburu; y qe. si en algún tiempo se suspendiere el dho Jubileo de Cuarenta horas se dirán sin embargo las Misas en cualquier días y horas qe. tenga por conveniente la Junta (...) y el resto hasta 100 ps. se invierta para ayuda de costear la Cera que se consume en esta y demás funciones de la Santísima Virgen y nombra por Patronos de esta pía memoria a los actuales vocales y que en adelante lo sean de esta Junta siendo del cargo de los respectivos Mayordomos cobrar anualmente el día último del mes de septiembre los 100 ps. de su rédito¹⁵³.

En la junta del 19.1.1794 Clemente Jofré ofrece a la Cofradía 100 ps. con la condición de que todos los años se le haga aplicar una misa cantada en uno de los martes de N.P. Sto Domingo". La evaluación de los Mayordomos consideró que los 5 ps. de rédito eran exigüos para el cargo de la misa (4 ps.) con el riesgo de tener que afrontarlo la hermandad en caso de morosidad, por lo que desestimó el ofrecimiento de Jofré¹⁵⁴.

En el acuerdo 26.9.1795 Francisco de Arana establece en nombre de Joaquín de Arana una memoria pía con un capital de 1000ps., cuyo patronazgo queda a cargo de los vocales de la cofradía. El resto de los 50 ps. anuales de rédito de su memoria pía los donaba para cera destinada a las funciones de la Cofradía. Es interesante el detalle de las funciones establecidas por la imposición

para que con los 50 ps. que ha de reeditar anualmente (...) se cante en cada año dos misas cantadas en la Iglesia del expresado convento de nro. Pe. Sto Domo. con la Ssma. Virgen del Rosario descubierta bien sea en la capilla mayor o en la menor titular del Rosario y propia de esta Cofradía, con cuatro velas encendidas en el trono de la Virgen, y cuatro en la Mesa del Altar con la prevención de qe después de alzar [¿el velo?] se haya de cantar en el Coro la Letanía Lauretana.

¹⁵⁰ ADBA, 1772, 8v. y 9.

¹⁵¹ ADBA, 1779-1915, 3.10.1779.

¹⁵² ADBA, 1772, 62 v. - 63.

¹⁵³ ADBA, 1772, 61 v. - 62.

¹⁵⁴ ADBA, 1772, 69.

Que las dhas. misas se han de celebrar, la una de ellas el primer Domingo después de la Asunción de N. S. en qe. Nra. Madre la Iglesia celebra la festividad del glorioso San Joaquín y la otra el día 18 de Diciembre en qe. celebra la de N. S. de la O. Que por cada una de dichas dos misas cantadas hayan de pagar los Mayordomos que sean de esta Cofradía al prelado local que fuese de este Convento. 4 ps. corrientes, siendo de cargo de la Cofradía poner o costear la cera. Que en caso de que por cualesquiera motivo o pretexto se excuse el predicho Prelado a mandar cantar estas misas en la forma prevenida se subroguen en su lugar ocho Misas (...) que de cualquier modo que se digan se aplicarán p. la intención del fundador y los de su mujer da. María Mercedes Andonacgui¹⁵⁵.

Otras capellanías y misas particulares impuestas a la Virgen del Rosario. Más allá de las celebraciones de la hermandad, y en razón de su popularidad, numerosas las misas y capellanías se establecen y se le dedican a la Virgen en el ámbito de la capilla del Rosario a lo largo del siglo XVII, como lo atestiguan los documentos del archivo dominicano de la ciudad. A veces las misas que se ofrecen señalan la celebración del día y no determinan el sitio en el que se dirá. En estos casos es posible que no tratándose de cofrades ni de actividades dependientes directamente de la hermandad las ceremonias se desarrollasen en el altar mayor y no en la capilla propia. En 1673 "Margarita González manda fundar por testamento una capellanía de 200 ps. como pensión de una misa cantada el día del Rosario" y también ese año Agustín Pérez funda "por pedido de su esposa Bárbara Acevedo una capellanía de 500 ps. por 8 misas, dos cantadas y seis rezadas" que incluían entre las cantadas una el "día del Rosario o en la 8va." En 1698 el Capitán Antonio de Andrade y María de los Reyes Castro fundan una capellanía de 1000 ps. sobre sus casas "con pensión de 34 misas para la Virgen del Rosario y San Antonio de Padua", nombrando capellán a su hijo Fr. Juan de Andrade¹⁵⁶. En otros casos consta como lugar de celebración de la misa. En los registros de 1641 se apunta que

El contador Luis de Salcedo otorga escra. de fundación de caplla. de 1000 ps. con pensión de 19 misas, 5 cantadas y 14 rezadas en el altar mayor y en el del Rosario. Las cantadas con diáconos y subdiáconos siempre qe. hayan 6 frailes y no los habiendo cantada de uno, pero se ha de añadir una misa más por la falta del diácono. Su limosna 6 ps. Primero día de año nuevo al nombre de Jesús, otro día de la Natividad de Nuestro Sr. otra día de la Asunn. otra día de finados o en la ocva. y se ha de cubrir su sepultura con pan. vino y cera pr. el dho cont[ad]or. y otra el día de San Luis, ésta sólo pr. la vida del dho. contor. porque después se ha de suprimir

De las rezadas, las correspondientes a Jesús (4) y la de finados (4) debían cantarse en el altar mayor y las otras en el del Rosario en las festividades de los ángeles (3), la de Sta. Ana, la Encarnación y San José, todas [por] su alma, la de su mujer Da. Ana Abendaño, padres y parientes. Se explicitaba que los religiosos no podrían pedir rebaja de las misas ni aumento de la limosna¹⁵⁷. En 1712 Domingo González Cabezas funda una capellanía de 1000 ps.¹⁵⁸ sobre sus casas cuyas misas se habían de decir "en el altar de N. Sra" y en 1739 Rosa Rodríguez de Figueroa estableció una capellanía de 240 ps.¹⁵⁹ "con pensión de una misa todos los domingos del mes en el altar de Nra. Sra.". Estas funciones, que no podemos afirmar correspondan a la cofradía se realizaban al menos en algunos casos en su altar y no parece improbable que sus mandatarios hayan sido hermanos de la confraternidad que rendía culto a la advocación de María a la que se encomendaban.

2.1.5.5 Otras actividades Sin datos.

¹⁵⁵ ADBA, 1772, 76 - 76 v.

¹⁵⁶ ADBA, 1605-1916, Documentos varios. Notas que se van sacando del archivo del Cabildo que empieza en el siglo XVII, años indicados.

¹⁵⁷ ADBA, 1605-1916, Documentos varios, Notas que se van sacando del Archivo de Cabildo qe. empieza en el siglo XVII, año 1641. El texto tiene lagunas por faltantes de papel que no hacen posible la lectura total, por lo que puede haber inexactitudes menores en las cantidades y dedicación de las misas.

¹⁵⁸ Tomada a censo el cap. Sebastián García.

¹⁵⁹ Lorenzo Agüero los toma a censo en 1748 y Nicolás Echeverría Galardi lo redimió al comprar la casa.

2.1.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.1.6.1 Capilla del Rosario

La cofradía tuvo capilla propia en las diversas iglesias y no dejan dudas de su existencia los convenios y licencias de enterramiento, como se desprende de las misas de difuntos encargadas ya en la primera construcción, de las capellanías fundadas para costear misas en ella y de las órdenes de enterramiento solicitadas o emitidas por el convento a lo largo del siglo XVII (ver 2.1.4.3 y 2.1.5.3). Cuando en 1773 se colocó el retablo, se detalla que éste se sitúa “en la nave de la Cofradía del Rosario, o sea la del Evangelio”, con lo cual debe entenderse no el lugar actual (que era la antigua sacristía), sino el muro testero de la nave izquierda [2 y 3], demolido para abrir la capilla actual, haciendo *pendant* con la dedicada a la tercera orden, que era la de la nave derecha¹⁶⁰. Sin embargo no es del todo claro el estatus de la capilla en relación con la imagen, los enterramientos y misas. Es probable que muchos de los devotos que encargaban misas u obtenían licencias para enterrarse en ella pertenecieran a la cofradía, pero la falta de registros de asiento de cofrades no nos permite precisarlo. Los casos que consignamos en el apartado correspondiente (2.1.3.4) no aparecen en las nóminas de capellanías de la hermandad, bien que estas son mayoritariamente del siglo XVIII, lo que abre la posibilidad de que no se trate de cofrades. Esto está apoyado por el manejo exclusivamente conventual de los trámites, que sugiere independencia de la hermandad, pero va en contra de la práctica común que consistía en considerar las capillas de cofradías como ámbitos prácticamente privados y en modo alguno sujetos a la jurisdicción eclesiástica en ese tipo de decisiones. Una posibilidad es que la capilla tuviera, por la importancia devocional y la tradición de la advocación, una entidad propia relativamente autónoma del funcionamiento de la confraternidad. Así parece confirmarlo el hecho de que el convento considere derecho propio la autorización de enterramiento en ella. En 1661 se consigna un acuerdo entre el convento y Antonio Bautista de la Rocha, marido de Francisca Barbosa, a quien se le debían “857 ps. procedentes de la carpintería de la igla. y composturas del conyto.” Entre diversos medios de pago se especifica que, por “167 ps. se le ha de dar un asiento y sepultura en la capilla del Rosario, junto a la grada”¹⁶¹. Este ejemplo, que no es el único que podría citarse, deja en claro que la orden mantenía ingerencia sobre la capilla. Aún en el caso de que Rocha y las personas con quienes se efectuaron los acuerdos que transcribimos hayan sido además cofrades del Rosario, lo que podría habilitarlos para el enterramiento, sus derechos habrían correspondido a lo dispuesto por la normativa de la hermandad y no por arreglos de otro tipo con la orden. En todo caso es una cuestión que no podemos resolver definitivamente con los datos que disponemos y que abre así un interrogante sobre el estatus de la capilla y sobre la extensión de dominio efectivo que la hermandad tenía sobre ella. Contrariamente, en el inventario de 1776, como en el de 1787, los mayordomos de la cofradía afirman que la “imagen con su niño llamada la antigua o primera que se halla en el altar o nicho de la Capilla y es la que estaba en el altar mayor de la iglesia vieja”¹⁶². Esto significa que en el templo anterior la imagen de la cofradía ocupaba el sitio principal del templo, lo que acentúa la ambigüedad señalada arriba para las misas de difuntos y enterramientos. No cabe duda sin embargo de que el altar estaba al cuidado de la cofradía en el período documentado. En la junta del 4.4.1773 “nombraron por sacristanas perpetuas para el altar de nra. sra. del Rosario a su cofradía” que también quedó a cargo del púlpito¹⁶³. Por otra

¹⁶⁰ Millé, 1964, 316, de González Rubén, 1951, 443.

¹⁶¹ ADBA, 1605-1916, Documentos Varios, Notas que se van sacando del archivo del Cabildo que empieza en el siglo XVII, año 1661. En realidad la transacción viene de antes. Cuando en 1733 murió Fr. Juan Barbosa, hermano de la mujer de Rocha, el convento heredó 200 ps. de una parte de una casa de los Barbosa. Rocha se comprometió a pagarlos “con obras de carpintería pa. la fábrica de la igla. qe. se estaba haciendo.” Seguramente los trabajos excedieron el monto adeudado y la orden quedó entonces en deuda con Rocha.

¹⁶² Saldaña Retamar, 1920, 21.

¹⁶³ ADBA, 1772, 24. También se encargaron “para el de San Vicente a su tercera orn.”

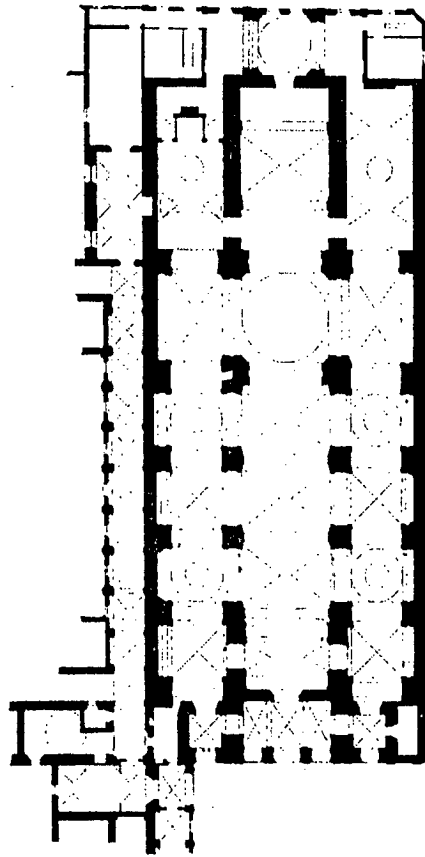


Fig. 2. Ubicación de la capilla de la Cofradía del Rosario en la iglesia de Santo Domingo.
Fig. 3. Planta de la capilla antes de la demolición del muro que la separaba de la sacristía.

parte, la hermandad se ocupaba también, y ocasionalmente realizaba su fiesta principal, en el ámbito de la iglesia, ocupando el altar mayor. En 1788 se acuerda, por ejemplo, que “no se consienta en adelante se vistan o cuelguen las paredes de la Iglesia con Damascos y otros adornos para las funciones de Nra. Sra. del Rosario, y otras que tenga la Cofradía en el año”¹⁶⁴. Esta participación alcanzaba también al arreglo y la provisión de imágenes del altar mayor. En el inventario de 1795 leemos: “Prim.te en el altar mayor puso la cofradía, el cuadro que sirve de velo, pintado en él N. Sa., N. P. y S. Pio”¹⁶⁵, y enseguida veremos (ver 2.1.6.2) como la imagen donada por Fermín Aoiz a la hermandad estaba también destinada al “trono del retablo mayor” reservando el derecho a mantener el “público culto de la imagen”. Podemos concluir que si bien la cofradía tuvo siempre capilla propia, usó también a menudo el altar mayor como sede de su imagen y como centro de sus celebraciones. En cierta manera esto parece explicarse por el significado de la advocación del Rosario para los dominicos y el consiguiente estatus particular que la hermandad tenía (ver 2.1.3.4). Como contraparte, tal vez la capilla de la cofradía haya estado también disponible para ciertas funciones generales ligadas a la patrona de la orden.

2.1.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen y su servicio. La Virgen del Rosario se representa con el Niño en los brazos y entregando el rosario, comúnmente con túnica rosada y manto azul¹⁶⁶. Cómo era frecuente en el caso de imágenes con amplia difusión devocional, se las solía representar pictóricamente o en grabados reproduciendo su carácter de culto, esto es, escultórico, aún en su implantación en un ámbito cerrado con cortinados o en un nicho. Uno de estos grabados, debido a Palomino, ilustra justamente el libro de la Cofradía del Santísimo Rosario del convento de la Pasión de Madrid, a que hicimos referencia al comienzo, de 1736, y da un buen ejemplo de este tipo de imágenes [4]. La Virgen del Rosario de Buenos Aires [5] ha sido considerada tradicionalmente una de las más antiguas de la ciudad, recibiendo incluso en el siglo XVIII el apelativo de “la Antigua”. Sin embargo, y a pesar de que no hay datos fehacientes de que se trate de la imagen original como asegura Saldaña Retamar en su trabajo ya citado, no es difícil que efectivamente lo sea, en parte porque sus características generales podrían corresponder a la época de surgimiento de la hermandad, pero fundamentalmente, debido a que este tipo de imágenes de fuerte carácter devocional generan un estimación popular muy marcada y debida a su significación afectiva, lo que las infunde de un apego que suele trascender los cambios del gusto y sostiene así su presencia a lo largo del tiempo. Se trata de una escultura de madera tallada y policromada. Tiene ojos de vidrio y seguramente ha sido desbastada para facilitar el vestido reemplazando el torso y las extremidades por las piezas elementales que hoy se ven. Ha sido restaurada en el siglo XIX y como señala Schenone, su datación es difícil en virtud de las transformaciones que ha sufrido¹⁶⁷. Igualmente difícil y por las mismas razones es hacer una valoración de su calidad plástica original, aunque a juzgar por la cabeza, que es la parte menos tocada por los cambios, no parece haber sido más que una obra estándar. Su valor y popularidad radica sin duda en la devoción que ha concitado y en el hecho de ser considerada, verdaderamente o no, la imagen original de la cofradía.

El cuidado de las imágenes de devoción estaba considerado en los estatutos en el capítulo XVI. El mayordomo debía nombrar “dos señoras de buen colo y virtud pa. qo. con aseocuiden los vestidos, adornos de Nra. Sra. y las flores”¹⁶⁸. En realidad existía otro cargo, que no estaba consignado en las constituciones, que era el de “Tesorera de la ropa y alhajas de nra. Sra.”¹⁶⁹, que aludía a la responsabilidad de guardar vestidos y alhajas de la imagen. El *servicio personal* de la Virgen contaba incluso en 1779 con una esclava dispuesta por legado para ese fin, la negra

y para los demás altares a sus respectivos dueños”.

¹⁶⁴ ADBA, 1772, 54.

¹⁶⁵ ADBA, 1779-1915, inventario 1795.

¹⁶⁶ Ribera y Schenone, 1948 a, 165.

¹⁶⁷ Schenone, 1948 a, 314 y 1982, 282.

¹⁶⁸ ADBA, 1772, 7.

¹⁶⁹ ADBA, 1772, 19 v. (primer nombramiento) y passim.

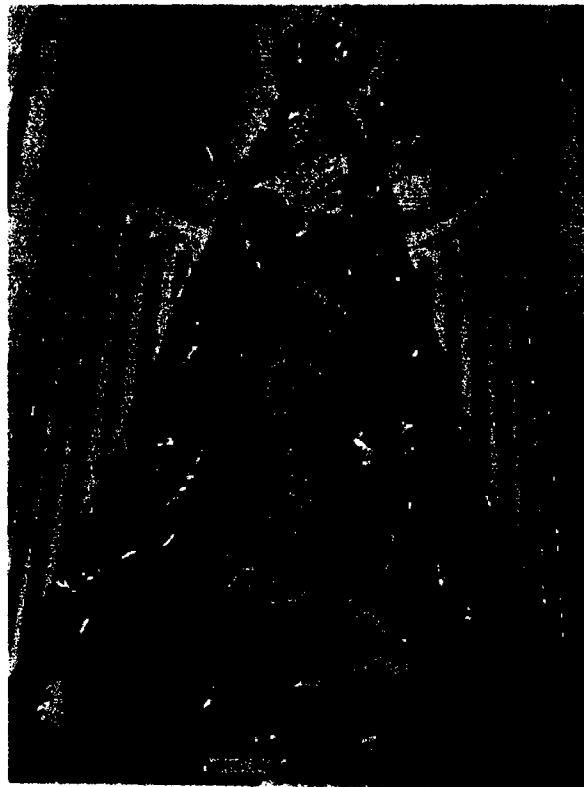


Figura 4. Palomino, Virgen del Rosario, 1736.
Figura 5. Virgen del Rosario, Iglesia Dominicana, Buenos Aires.

criolla María Jacinta del Rosario “que está en casa de Da. Gregoria García y que dejó a la Sma. Virgen la Sra. da. María González en su testamento pa. que cuidase de la ropa de la Divina Sra.”¹⁷⁰ Gregoria García era entonces la tesorera de ropa¹⁷¹ y la presencia de la esclava en su casa se debía a que era ella quien se ocupaba del trabajo efectivo “ejercitándose en el aseó de la Ropa de la Virgn.”, que García tenía en guarda¹⁷². También al cuidado de Gregoria García estaba una negra Teresa, de unos 15 años “para que ayude a componer la flores de la Virgen, aseó de los vestidos, composición y lavado de las albas, roquetes y demás de la cofradía, la que se compró en lugar de la que dejó doña Rita de Merlo, de limosna (y esta fue vendida por inútil)”¹⁷³.

Los vestidos se renovaban periódicamente cuando se los juzgaba “bastante usados” y en algunas ocasiones eran donados para iglesias modestas o nuevas fundaciones¹⁷⁴. El vestido de la imagen tenía carácter ceremonial y también social y a veces surgieron problemas en la operatoria. En 1788 la junta acordó

que tampoco se vista la Imagen de Nra. Sra. del Rosario que se pone en andas para la principal función y Novenario, ni otra alguna, ni para la del Tránsito del 15 de Agosto en casa particular, sino en la misma Iglesia o en la Sacristía de Sn. Vicente contigua al altar mayor, y que finalizada cualesquiera función de desnude en ella, para de ese modo se obvie llevarla en procción desde la casa a la Iglesia (como se ha acostumbrado hasta ahora) como concluidas éstas conducirla igualmente a la Casa: por tener así ordenado y mandado muchas veces varios Sres. Obispos de esta Ciudad, como también por otros hartos motivos que tiene la Junta; a menos que compuesta en cualesquiera Casa particular le lleven cubierta con Paño a colocarla en la misma Iglesia y para desnudarla se haga la misma diligencia¹⁷⁵.

Se desprende de la cita que en la cuestión radicaba en la organización de una procesión para cada ocasión de traslado, aunque no se aclaran cuales eran las razones de que esto resultara problemático. En todo caso es interesante conocer que sistema empleado “hasta ahora”, que consistía en llevar la imagen luego de cada función a vestir y desvestir en casas particulares de los cofrades.

Como ya señalamos (ver 2.1.5.1) el acto de descubrir la imagen de la Virgen como el de poner a la vista la eucaristía, comenzaba cada primer domingo del mes y el sábado correspondiente a las seis de la mañana. Esto implica la existencia de un velo que, como era común, estaba formado por una pintura. En el acuerdo del 2.2.1795 se hizo presente

que el velo que tiene Nra. Sra. en el altar mayor se halla muy viejo e indecente y que por consiguiente se necesita reformar con uno nuevo. Sobre lo que se acordó que los Ss. Mayordomos a quienes de les daba la competente amplia facultad, lo reformasen con uno de lienzo y la Pintura de N. Sa. tomando para ello de antemano las medidas correspondientes como de que su hechura sea donde mejor les acomode¹⁷⁶.

Lamentablemente no se consigna a quien se le encargó la pintura, siendo en ese momento el madrileño José de Salas el pintor local más reputado.

¹⁷⁰ ADBA, 1772, 35.

¹⁷¹ ADBA, 1772, 33.

¹⁷² La negra había dado a luz un mulatillo a quien pusieron por nombre José Domingo Rufin y María Jacinta solicitó “se le dé la libertad pagando su justo precio” (...) La junta acordó el 1.8.1779 “que por ser obra de Piedad y justa la que solicita la Negra se use con ella de equidad y qe., dhos. ssres. mayordomos hagan tasar al mulatillo y que por lo que se tasase se le dé la carta de libertad que podrán extender como mayordomos que son” (ADBA, 1772, 35 y 49). En 1787 la negra había sido liberada (también ella) pero no había pagado el resto del precio de su libertad. La Junta le concede “que pague los 160 ps. 6 rs., por lo que resta para conseguir su libertad a razón de 4 ps. cada mes y que de lo contrario se procederá contra ella” (ADBA, 1772, 50).

¹⁷³ Saldafia Retamar, 1920, 29.

¹⁷⁴ ADBA, 1772, 37 v.

¹⁷⁵ ADBA, 1772, 54 - 54 v.

¹⁷⁶ ADBA, 1772, 74 v.

Alhajas de la imagen. Las descripciones de las actas de la cofradía y algunos inventarios conventuales reseñan las joyas y aderezos de la imagen principal. El más antiguo que hemos hallado es de 1757 y registra: “un rosario de oro esmaltado, cruz y tres medallas de lo propio” a más de “once rosarios, uno de oro y otro de venturina puestos en las imágenes” (...) “dos manillas chicas de perlas que tiene nra. Sa.”, zarcillos, objetos de oro y una “lunita de oro que tiene el Niño en el nicho”¹⁷⁷. Tenía también la imagen “un aderezo de oro, cruz y zarcillos que da. María Elena de Alquisar mandó comprar pr. mano de Dn. Pablo Ruiz de Gaona” quien lo había entregado en 1764. Se pone en el inventario junto a las joyas aclarando que “se le ponga los días que se halle pr. conveniente mediante a qc. pr. su hechura antigua no es decente pa. los días principales de la dha. soberana imagen”¹⁷⁸. En 1782 se decidió vender “varias alhajas viejas de oro y plata y piedras (...) las que están sin uso, por antiguas y deterioradas”, autorizando para ello a los mayordomos y encargándoles la compra de “un aderezo para Nra. Madre que sea de lucimiento ya de topacio u otras piedras preciosas de no demasiado costo” en virtud de que “todas las que tiene carecen absolutamente de lucimiento”¹⁷⁹. Cuando en 1787 hacían falta fondos, se decide vender las alhajas que guardaba Belgrano Peri “con el fin de que con ellas se hiciese un aderezo nuevo”; la misma junta consideró “no ser esta obra tan precisa respecto a tener la ssma. Virgen las suficientes para su decencia”¹⁸⁰ y al año siguiente ordenó “que a la dha. imagen no se le pongan más alhajas que las que tenga propias de su uso, con la prevención que a todo Cofrade (sea el que fuere) se le concede amplia facultad y comisión para que luego que tenga noticia lleva la Imagen más alhajas que las dhas. pueda quitárselas”¹⁸¹. En 1787 las alhajas de la cofradía estaban “dispersas y sin inventario”¹⁸² y en 1795 se habían inventariado entre las alhajas de la Virgen un rosario de cristal engarzado en oro, pero que no estaba, existiendo uno “ensartado en hilo”, y otro con 16 perlas que tampoco estaba “sino uno de venturina falsa con 16 padrenuestritos de oro, como también de lo mismo las tres últimas avemarías y la cruz”¹⁸³.

Equipamiento de la imagen. Como era común, las imágenes tenían un equipamiento destinado a su exposición y traslado, que era también cuidadosamente ornamentado comúnmente en consonancia con los vestidos de la imagen. En 1782 “la Cofradía carecía de un *palio* decente que correspondiese al terno grande” y quería aprovechar la oferta de “uno muy exquisito” cuyo costo ascendía a 1560 ps. Se resaltaba que había sido “construido en tiempo de Paz y que hoy lo es de guerra en que todas las cosas han tomado cuasi doble estimación” y que su dueño lo robajaba, para la cofradía a 1100 ps. Se decide comprarlo, aun no teniendo fondos, debido a “la necesidad que hay de dho. palio para el mayor culto del Sr. Sacramentado”¹⁸⁴. Juntamente deciden hacer “una Banderola o Guión del Sacramto.” para reemplazar al existente, que estaba deteriorado¹⁸⁵.

Durante la función principal y la novena a la imagen se le ponía un *respaldo*. En 1788 se consigna al respecto una consideración llamativa: que el mismo “sea llano, esto es sin Dospel ni Coronación por hallarse en este tiempo el Señor expuesto”¹⁸⁶.

En 1794 las *andas* de la Virgen estaban “inservibles, así por su antigüedad como porque con la polilla que en sí encierra la madera se están desarmando”, por lo que se propone hacer unas nuevas empleando la madera que donará una hermana y aceptando el ofrecimiento del tallista Tomás Saravia de “hacerlas con toda curiosidad y en la mayor equidad”. Se determinó que “han de ser lisas y sin ninguna talla como que son para vestirlas de flores,” y se piensa en pagarlas

¹⁷⁷ ADBA, 1677-1819, 1.

¹⁷⁸ ADBA, 1772, 16 v.

¹⁷⁹ ADBA, 1772, 41 v. - 42.

¹⁸⁰ ADBA, 1772, 49 - 49 v.

¹⁸¹ ADBA, 1772, 54 v.

¹⁸² ADBA, 1772, 50 v.

¹⁸³ ADBA, 1772, 74.

¹⁸⁴ En 1787 el dueño del palio, que no era otro que el hermano Domingo Belgrano Peri pedía se le pague el valor que todavía se le adeudaba (ADBA, 1772, 49).

¹⁸⁵ ADBA, 1772, 41 v.

¹⁸⁶ ADBA, 1772, 54 v.

vendiendo “cuatro eses y un mundo de plata” de 18 marcos y 5 onzas que servían para el día de la Asunción y que ya no se usaban¹⁸⁷.

Otras imágenes. La cofradía no disponía de muchas imágenes fuera de varias de la patrona. En el primer documento que las describe, recién el 4.6.1757, se consigna que tenía “tres imágenes de bulto, dos en la iglesia y una en el sepulcro”¹⁸⁸.

IMAGENES	
<i>Escultura</i>	
1	La Virgen del Rosario con el Niño
2	Otra consignada en el registro de 1757
3	Otra donada por Francisco Pereira Lucena
4	Otra donada por Manuel Rodríguez de Vida
5	Otra donada por Fermín Aoiz
6	Un Cristo de plata

Saldaña Retamar consigna igualmente que el hermano Francisco Pereira de Lucena había donado una imagen de vestir que se empleaba todos los domingos y los sábados de cuaresma para “la procesión del rosario por las calles”. Manuel Rodríguez de la Vega había también donado otra imagen grande que se usaba para las funciones principales, su propia fiesta y el octavario que la precedía¹⁸⁹. También consta en el inventario de los bienes de la cofradía del 8.3.1802 “que Dn. Fermín Aoiz ha hecho a la tal Cofradía del Santísimo Rosario limosna de una imagen de María Santísima destinadamente para ponerla en el trono del Retablo Mayor de tal iglesia de Nuestro Padre Santo Domingo, como así se efectuó (...) en el día 2.10.(¿1801?). Quedó a cargo de Aoiz el “cuidado del adorno y arco de dha. imagen”, estipulando que de querer cambiarla por una nueva o la antigua Aoiz conservaba el derecho de destinar “un lugar adecuado al público culto de dicha imagen”¹⁹⁰. En 1802 se registra un “Cristo del altar del Rosario de Plata”¹⁹¹. Finalmente, es curioso el hecho de que la eventual venta de bienes de la cofradía alcanzara también a las imágenes sagradas: en 1787 los mayordomos informan “haber procedido a la enajenación del simulacro de nra. Sra. del Rosario que se sacaba regularmente en los Rosarios de la Noche por la limosna de 150 ps. que entregó el R.P. Mro. fr. Isdr. Guerra”¹⁹².

Otros ornamentos de la capilla. En 1772 la cofradía estaba “necesitada de ornamentos” por lo que se remitieron en el navío de Guerra San Julián 1000 ps. a Manuel Liendo, vecino de Cádiz con el fin de paliar la situación¹⁹³. También ese año se consigna que 16 blandones del inventario general, que “tiene apropiados la comunidad” (la orden) pertenecían a la cofradía. Eran también de la hermandad y figuraban en el inventario de 1721 “4 blandones de bronce y “el Rosario de plata que se halla de cingulo a la imagen de Nra. Sra. del Rosario del altar mayor con 5 patemoster y 46 Avemarias grandes que estaban en un inventario de 1701” así como “un arco de plata con cuatro candeleros de lo mismo el que se halla fuera del nicho” y dos mesas, una que estaba en la sacristía y la otra que “desapareció en el convento”, un cáliz dorado y unas vinajeras inventariadas en 1718. Se incorporaban ahora 6 blandones que donó Juan Noario¹⁹⁴. En 1787 una lámpara de plata perteneciente a la cofradía y con un valor de 436 ps. se hallaba “colocada en la iglesia” y no constaba en los inventarios¹⁹⁵. En 1774 Mateo Ramón de Álzaga

¹⁸⁷ ADBA, 1772, 68 v. - 69 v.

¹⁸⁸ ADBA, 1677-1819, 4.6.1757.

¹⁸⁹ Saldaña Retamar, 1920, 24.

¹⁹⁰ ADBA, 1723-1916, 8.3.1802. Según Saldaña Retamar Aoiz o Aoiz era vecino de Potosí y la imagen “fue depuesta” y colocada en una hornacina en medio de la cajonera de la sacristía en 1801, lo que no coincide exactamente con la cita que transcribimos.

¹⁹¹ ADBA, 1779-1915, inventario 1802.

¹⁹² ADBA, 1772, 50 v.

¹⁹³ ADBA, 1772, 17.

¹⁹⁴ ADBA, 1772, 18 v. - 19 v.

¹⁹⁵ ADBA, 1772, 49 v. - 50.

presentó una cuenta que comprendía “el costo que ha causado la compra de los ornamentos y mil libros de oro que pidió a España” por lo que se le debían 2720 ps. y 6 rs. La hermandad tenía 1036 ps. 3 rs. a lo que se agregaría la venta en 1500 ps. de los libros de oro y el resto con los fondos que ingresaran. Se le pide a Alzaga, esperando que por su “devoción hará este servicio en obsequio de la Sma. Virgen, que entregue los ornamentos “para que en las funciones de la Cofradía que mensualmente tiene y festividades de la Sma. Virgen, pueda hacerlas con aquella magnificencia a que todos debemos aspirar”¹⁹⁶.

Era común el pedido y préstamo de ornamentos entre hermandades o a la iglesia, lo que a veces acarrea problemas. El 16.9.1787 se determina que debido a los

préstamos que se hacen para algunas funciones fuera de las del convento, de los ornamentos y alhajas de la Cofradía, padecen deterioro, sería muy conveniente que se privase absolutamente a los Mayordomos como a cualesquiera otra persona que tenga mando en la Cofradía, el poder prestar para fuera del Convento a función alguna, ornamentos, alhajas ni otros bienes.

Pese a esta estricta prohibición se acordó que sólo se preste al Convento para la fiesta de Santo Domingo “y no a otra alguna dentro ni fuera de él”, aunque se autorizaba a la junta a hacerlo si lo creía conveniente¹⁹⁷. Como era corriente, las determinaciones guardaban un margen de laxitud capaz de adecuarlas a los requerimientos que se juzgasen precisos. Ese mismo año el ministro de la tercera orden franciscana, Diego Agüero, solicitó el palio reservado para la función principal para la fiesta de San Roque, asintiendo la junta “atendiendo a las circunstancias que median”¹⁹⁸. También el 2.12.1790 el Sr. Sánchez de Velazco pidió en nombre del Cabildo en préstamo el palio de la Virgen “en atención a ser (...) el más propio para el efecto” con el fin de “hallarse precisado este Ilustre Cuerpo a recibir al exmo. Sor. Virrey Dn. Nicolás de Arredondo en la entrada pública que ha de hacer en la tarde del día de hoy”. La junta accedió a este pedido que era común: el 2.2.1795 “resuelven *de antemano* prestar al Cabildo el palio que les piden *siempre* para el recibimiento del nuevo virrey”¹⁹⁹. Por fin el inventario de 1802 consigna la existencia en la iglesia de “una araña de plata de la cofradía”. Aunque no aclara de que cofradía se trata pensamos que sólo la del Rosario tenía una entidad propia que permita obviar la referencia, y por lo tanto parece probable que le perteneciera²⁰⁰.

2.1.6.3 El retablo

En 1773 se colocó un retablo nuevo en la capilla. Como se señala en los acuerdos, antes de contar con el retablo el altar era adornado con “flores y otros adherentes”, lo que indica que no existía otro mueble al momento de encargar la obra²⁰¹. El 16.8.1772 se registra en el libro de acuerdos que “a Dn. Juan (José) de Sosa (Sousa) maestro tallista, se le restan debiendo por su trabajo en el retablo de Nra. Sra. la cantidad de 661 ps. con un real, como parecía de la cuenta que exhibían entregada por Dn. Juan de Lezica su fha. primero de febrero del preste. año”. Esto significa que estaba concluido en ese momento. El costo total había sido de 2400 pesos y estaba tallado en cedro paraguayo en “estilo barroco moderado”²⁰². Sin embargo se consignaba que “dho. retablo no está colocado y que tal vez puede tener cuando llegue este caso que enmendar, reparar, o perfeccionar alga. falta”, y considerando que en el retablo que el mismo tallista portugués había hecho para la capilla de la tercera orden franciscana “fue necesario gastar en su enmandaturas (sic) muchos pesos” se acordó tener la precaución de esperar a que el mueble “se pusiese en su lugar” para efectivizar el total del pago. Del resto quedaba por descontar el valor de las maderas que la cofradía había aportado²⁰³. Ese mismo año, ya construido el retablo “y ser preciso se dore”, propusieron los mayordomos y se determinó en la junta “pedir de España los

¹⁹⁶ ADBA, 1772, 26.

¹⁹⁷ ADBA, 1772, 48 v.

¹⁹⁸ ADBA, 1772, 50 v.

¹⁹⁹ ADBA, 1772, 60 v. y 74 v.

²⁰⁰ ADBA, 1779-1915, inventario 1802.

²⁰¹ ADBA, 1772, 17 v.

²⁰² Saldaña Retamar, 1920, 26.

²⁰³ ADBA, 1772, 14 y 14 v.

libros de oro que se necesiten”, para lo que se encargó en el navio “La Victoria” que zarpó en marzo de 1772 “la compra de mil libros de oro para dorar el retablo nuevo”, por un valor de 750 ps.²⁰⁴ El retablo fue colocado 1773, con lo cual esperaban además conseguir “los ahorros de composiciones y adornos del altar con flores y otros adherentes que no ocasionan otra cosa sino gastos de la cofradía y molestias al común”²⁰⁵. Con motivo de la primera bendición se afirma que estaba “en la nave de la Cofradía del Rosario, o sea la del Evangelio, el retablo de la Virgen, obra del tallista portugués José de Souza”²⁰⁶. Esta obra del muy buen tallista que hiciera también el retablo de la tercera orden franciscana y otras obras de gran interés, como el retablo mayor de la iglesia paraguaya de Yaguarón, no ha llegado lamentablemente a nosotros, siendo reemplazado en el siglo XIX por el que ahora existe. El año siguiente todavía se le adeudaban los 661 ps. y los mayordomos apuntan “que les parecía justo se le pagare”. La junta resuelve que “por los citados Sres. Mayordomos se mande examinar y reconocer el altar para saber si está arreglado al diseño que *se le dio* y verificar esta inspección con la mayor prolijidad, estando conforme a dicho diseño, se le pague la expresada cantidad”²⁰⁷. Parece desprenderse de esta última cita, que Souza recibió el diseño de la hermandad, o bien que ésta aprobó un dibujo presentado por el artista. Del retablo de Sousa o Sosa ha quedado una descripción recogida por fray Saldaña Retamar

En el centro de él destacábase la urna de tres caras.

‘Tres vidrieras para el nicho, que costaron ochenta pesos’.

Circundaba por la parte interna un arco de plata repujada, en forma de rosario con sus grandes cuentas de cinco padre-nuestro y cuarenta y seis ave-maría, que ya figuraban en 1681.

Otro arco, también de plata claveteado sobre madera, servía de guarnición por la parte exterior, regalado en 1721 por el entusiasta devoto don José Cipriano de Herrera, más tarde designado presidente de la Real Audiencia de Charcas. (...) ²⁰⁸

A uno y otro lado del altar, adosados al blanco de la madera, entre los intercolumnios mirábase dos láminas, su pintura sobre piedra jaspe, ochavadas, marcos oscuros, guarnecidos de plata, obsequio de don Domingo Ucedo y Baquedano ²⁰⁹.

Se trataba de un retablo de un solo nicho flanqueado por dos pares de columnas que estaba adornado, como la capilla, con diversos objetos provenientes casi todos de donaciones. Sobre la repisa del nicho delante de la imagen había cuatro candeleros pequeños de plata y dos grandes de bronce, a más de cuatro blandones de plata donados por Juan Nohario Fernández y otros dos del mismo material con la leyenda “de la Cofradía del Rosario”, 1704. Había dos espejos de media vara en marcos de jacarandá, donación de Ucedo y Baquedano y de la comisa colgaban dos arañas de cristal de doce luces con caireles, donación de Victoria Cabrera, mujer de Pedro Medrano. Debajo del nicho había un sagrario con una cruz de Jerusalén encima ²¹⁰.

El mismo autor consigna que el retablo fue trasladado al convento de la orden en Mendoza en ocasión de las reformas en el templo de 1887. Sería de interés rastrearlo allí ya que sin duda constituía una obra de calidad, como lo son todas las conocidas del tallista portugués.

La iconografía. Como acabamos de ver la iconografía del retablo, como las demás imágenes de la capilla referían todas a la titular, no habiendo otros personajes. Sería de interés conocer, aunque no formaban parte del programa original, el tema de los cuadros pintados sobre jaspe que se hallaban en los intercolumnios, pero que no han sido registrados por las crónicas.

²⁰⁴ Saldaña Retamar, 1920, 27.

²⁰⁵ ADBA, 1772, 17 - 17 v.

²⁰⁶ Millé, 1964, 316, de González Rubén, 1951, 443.

²⁰⁷ ADBA, 1772, 25 v.

²⁰⁸ Es sin duda el que figura inventariado (ver 2.1.6.2, “Otros ornamentos de la capilla”) con cuatro candeleros de plata, que son los que Saldaña describe luego.

²⁰⁹ Saldaña Retamar, 1920, 26.

²¹⁰ *Ibidem*.

2.2 COFRADÍA DE LA INMACULADA CONCEPCION

2.2.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.2.1.1 Constitución e historia

Como ocurría en Europa y en América, los franciscanos albergaron y promovieron tempranamente en la ciudad una hermandad dedicada al culto de la patrona de la orden, es decir la Virgen en su advocación de la *Inmaculada Concepción*. Su constitución debe datar de comienzos del siglo XVII, y aunque no poseemos una fecha precisa documentada parece bastante probable que la hermandad radicada en la iglesia de su convento porteño haya sido fundada a poco de la llegada de la orden. Abraham Argañaraz, en su historia del convento franciscano, afirma que data de 1602,¹ pero sus noticias no son siempre confiables y no menciona fuentes donde verificar su afirmación. Una aproximación la tenemos en el proceso de restauración de la hermandad en el siglo XIX. En 1804 un grupo de vecinos encabezados por Francisco Bruno de Rivarola y Francisco del Sar pretender levar adelante la "renovación o creación del a Cofradía de María Santísima en el Misterio de su Inmaculada Concepción".² Ya la alternativa de su pretensión indica que la hermandad no existía entonces, pero el obispo Benito Lué solicitó al padre guardián un informe "del estado de la cofradía antigua"³ que arrojará algunos datos sobre ella. El guardián franciscano produjo este informe que transcribimos por su interés para nuestro tema:

"En cumplimiento de lo que V.S. Illma. Me ordena por su Decreto de 12 del corrte. Y habiendo inspeccionado prijamente el Archivo de este Convto. de mi cargo para el efecto de informar sobre los puntos que contiene el antecedente Memorial, debo exponer, que sólo se halla un libro bastante deteriorado sin tapas, con una hoja suelta, su data el año de 1641, que especifica ser libro de la Cofradía de la pura y limpia concepción de N. Sa., y concluye el año de 1734." Este libro comprende en sí varias elecciones anuales de los oficios de dicha Cofradía, como igualmte. En cuerpo separado varias partidas de cargo y data de las limosas que ya por vía de Luminarias, ya pr. otros títulos se recibían en ella: igualmte. Inventarios de la Alhajas y utensilios qe. poseían dicha cofradía para emplearlas en las funciones y culto de su Ssa. Patrona; finalmte. Una Nómina de los hermanos cofrades. No se registra ni el año de su erección, ni el de su cerración (sic), pero se refiere a un Libro antecedente, qe. no se halla en el Archivo. En él se mira [el] detalle de la piedad y religión con que las primeras dignidades Eclesiásticas, y los Jefes y Magistrados de este pueblo presentaban en Tenstím.o incontestable de su devoción y culto a María SS y Señora Nra. en el dulcísimo misterio de su Inmaculada Concepción, ya alistándose en esta su Confraternidad entre la multitud de gentes de ambos sexos que la integraban, ya no desdeñándose de obtener y servir los empleos de Hermanos Mayores, Mayordomos y para ser los primeros que uniendo a su piedad y relig.n la autoridad y representac.n de sus ministerios activaren con su ejemplo la devoción en el resto de los demás fieles; y por este mismo medio solemnizaban la festividad de su Ssa. Patrona anualmente con aquella Relign. Pompa a que se podían extender las facultades de la Hermandad. Todo lo dicho se patentiza en el citado libro; y aunque. Es verdad que últimamte. Esta cofradía tan edificante y útil se extinguió no hay constancia, ni es creible fuese su extinción hecha pr. autoridad competenc. y pública, si sólo por la inconsistencia natural de las cosas temporales y vicisitud de los tiempos, que conducen a su fin y exterminio los establecimientos más útiles y edificantes, a pesar

¹ Argañaraz, 1889, 28.

² AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, portada.

³ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368 3 v.

de las razones que parece exigían su diuacn. especialmte. cuando la permanencia de la cofradía qe. con tanto celo y devoción solicitan reproducir los devotos interesados es sin disputa la más autorizada y recomendable asó por sus circunstancias y objeto como pr. las repetidas Bulas Pontificias que promueven y fomentan su erección singularmte. la de N. Ss. P. Benedicto XIII apud Bularium Magnum Romanum Tomo XIII que principal Ex quo scdes Appca. diem festum in honorem Conceptionis Beate Maria Virgines Inmaculata su data 1º de Abril el año de 1727 y 3º de su pontificado, en la qe. desps. de Instituir la Archicofradía de la Purísima Concepcn. de María Ssa. Señora Nra. En el Convto. Máximo de Araceli de Roma, y franquean el opulento Tesoro de la Iglesia en las más distinguidas gracias e indulgs. a favor de los Cofrades. faculta a los Prelados generales de mi Orden para qe. puedan, en virtud de esta Bula crigirla en todos los lugares de su Jurisdn.”

“Es cuanto para cumplir con el respetable orden de V.S. I. debo exponer a su alta consideración. Convto. de N.P.S. Franco. De la observa. De Bs. As. , 19 de mayo de 1804.

Fr. Francisco Torres ⁴

Esta hermandad, promovida por la orden franciscana en virtud del patronazgo que ejerce sobre ella la advocación, debe haber tenido importancia a lo largo del siglo XVII, aunque lamentablemente hasta el momento no hemos encontrado documentación relativa a su desempeño. Sin embargo había dejado de operar a fines del siglo XVIII y solamente a comienzos del XIX, un nuevo grupo de fieles se plantea la refundación de la misma, dándole nuevas constituciones. El 12.5.1804 se presenta el pedido de reestablecimiento:

“Hemos pensado renovar y restablecer la antigua cofradía que hubo en esta capital en honor a María Santísima enel misterio de su Inmaculada concepción y se hallaba fundada en la Iglesia del Convento Grande de San Francisco donde se solemnizaba este misterio del modo más reverente, singularizándose aquellos antiguos vecinos desde la más alta hasta la más baja jerarquía en dar los debidos cultos a María Sma. Por medio de aquella célebre cofradía de que aún existen vestigios” (...) la cual queremos establecer en la iglesia de San francisco de esta capital, así por haber estado allí la antigua, como por ser esta religión la que sobre todas las sagradas familias se la singularizado en solemnizar el triunfo de este primer instante teniéndolo por el más glorioso timbre de su sagrado instituto”⁵

Esta cita hace evidente que la hermandad había dejado de existir en el momento de su tardía refundación pero también que subsistió a lo largo del siglo XVII y al menos el primer tercio del XVIII, como también lo demuestra la donación efectuada en 1716 por Alonso Pérez “reformador de la guarnición de este presidio”, quien dejó en su testamento una cláusula para que se “impongan a censo al redimir y quitar 300 ps. a favor de la cofradía de la Pura y Limpia Concepción para que sus corridos se gastasen en lo que fuese necesario a dha. Cofradía”⁶. El 20 de julio de 1804 Rivarola y del Sar, habiendo cumplido con la presentación ante el obispo, la efectúan ante el virrey, pidiendo la “fundación o renovación de la antigua confraternidad”. Curiosamente la solicitud señala que se pretende dar perpetuidad a la religión católica en las “Provincias Argentinas”⁷. La aprobación real fue concedida el 18.8.1806⁸.

2.2.1.2 Fines y titular

La elección del titular suele estar ligada a los fines que la cofradía persigue. En este caso se alude genéricamente al papel de María como abogada y “única esperanza de los Pecadores”, y aunque se describe a los congregantes como “tiernos amantes hijos” que pueden recurrir a ella en caso de necesidad, no se derivan acciones particulares de ese reconocimiento. La cofradía está planteada de modo característico como una hermandad devocional a la que no se adjudica ninguna tarea particular fuera del culto a María, siendo incluso limitados, como se reconoce en las constituciones (artículo 10), las funciones y sufragios por los difuntos que tradicionalmente

⁴ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 3 v. - 4.

⁵ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 1 v. - 2.

⁶ AGN, S.IX, 1716-1719, (319), 206 v.

⁷ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 6 - 6 v.

⁸ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 9 v.

revisten importancia para los cofrades. En cambio se establece que "el fin y objeto de esta devota congregación no es otro que dar culto especial a Nuestra Madre María Santísima en el misterio de su concepción y gracia considerando ser este el blasón más singular que la distingue".⁹ En el artículo noveno se aclara que ese no es el único objetivo, sino también facilitar el aprovechamiento espiritual de sus hijos bajo sus soberanos auspicios".¹⁰

El compromiso personal de los cofrades con María se testimoniaba en el voto de defensa de la inmaculada concepción de la Virgen, que se formulaba al ingresar y se podía renovar cada año el día del festejo o en su octava ante el confesor. El voto decía

"En el nombre de la Santísima Trinidad Padre, hijo y Espíritu santo, yo N. congregante e indigno hijo de María Santísima hago voto y juro sobre estos Evangelios de sentir y defender hasta dar la vida y si necesario fuere, qe. María Santísima Madre de Dios; y Señora Nuestra en el primer instante de su ser natural fue concebida con gracia y sin contraer la mancha de pecado original, en el mismo sentido y con la misma piadosa creencia que asiste ahora y en adelante asistiese a este Soberano Misterio Nuestra Santa Madre Iglesia".¹¹

2.2.1.3 Breves e indulgencias

Bulas e indulgencias. No conocemos las originales, pero los refundadores aspiraban a obtener las mismas que obraban a favor de la hermandad homónima de la Iglesia de San Julián de Roma (cf. infra 2.1).

2.2.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.2.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

Los criterios de limitación social son ambiguos en los estatutos. El capítulo 4 comienza señalando que

"habiendo otras cofradías establecidas para los culto a María Santísima bajo diversas advocaciones en que pueden alistarse todas las personas con separación según su clase determinamos para evitar la confusión y desorden, que nace de reunión de todas en una misma congregación qe. en la nuestra sólo sean admitidas las Personas decentes y que sean de buena vida y costumbres, esto es, que no hayan manchado su reputación con públicos escándalos".¹²

Si de las dos primeras proposiciones (separación de clases y evitar la reunión de lo diverso) parece desprenderse un claro sesgo de discriminación social, en el desarrollo posterior esta tajante diferenciación se limita a la caracterización de los posibles ingresantes como "personas decentes y de buena vida y costumbres", lo que no condice exactamente —aunque en la visión social colonial "decente" en cierto modo lo implica— con el recorte de clase. De todos modos esta caracterización más moral que social de los requerimientos al menos matiza la elitista afirmación de arranque. El pretendiente debía entregar un memorial consignando su dirección al secretario. Si la admisión a cargo de la Junta no era inmediata, se encargaba a uno de los cofrades la confección de los informes que se juzgase precisos y una vez efectuados la junta decidía si se lo admitía, en cuyo caso debía presentarse en la siguiente junta del segundo domingo del mes confesado y comulgado para hacer el voto y recibir la carta de filiación.¹³

⁹ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 12 v.

¹⁰ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 17 - 17 v.

¹¹ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 13 - 13v.

¹² AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 13 v.

¹³ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 14 - 14 v.

2.2.2.2 La composición social de la hermandad.

Lamentablemente no conocemos la composición de la hermandad en sus primeros tiempos, más allá de las generalidades expuestas. Si en cambio tenemos la lista de los solicitantes que a comienzos del siglo XIX pretenden reestablecerla. Se trata de un grupo reducido de habitantes de la ciudad, entre los que se encuentra el mismo Manuel Belgrano, quien como se sabe ya había desempeñado un papel destacado en el Consulado de Buenos Aires y había colaborado en el Telégrafo Mercantil. Era abogado y pertenecía a los sectores ilustrados de la ciudad, quienes poco después llevarían adelante la Revolución de Mayo, pero además, siendo hijo de Domingo Belgrano Peri, provenía también de uno de los comerciantes importantes de Buenos Aires. Varios de los cofrades ocuparon cargos oficiales, aunque no de primer orden: Juan de Almagro fue asesor de Gallegos en la Secretaría General del Virreinato¹⁴ y Manuel Ortiz de Basualdo, fue delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas¹⁵.

José María Morel y Pérez vivía al morir en 1826 en su casa de la calle Perú 412. Tenía otra sobre la misma calle y una tercera a unas cuadras. Estaba casado con Juliana Miró y poseía en su casa "seis cuadros originales de jardín (?) que describen varios pasajes de la historia profana" valuados en 30 ps. cada uno, un cuadro de pintura romana representando el amor filial, de 25 ps. y "el rostro de María Luisa, a 4 ps. También tenía algunas imágenes religiosas: un Nazareno de medio cuerpo que costaba 50 ps., un San Ignacio (pintura sin marco) de 6 ps., una lámina de la Virgen sin marco, de 2 ps, un cuadro al óleo de la Virgen, una estampita de San José, y otros cuadros e imágenes de San Ignacio, del Salvador, del rostro de la Virgen, un Pastor o San Juan con su peana y 2 figuras de bronce de sobre mesa. Uno de sus hijos, Buenaventura Morel y Miró, se quedó con un "cuadro grande del Monumento de Sevilla". Había algunas composiciones curiosas como "Las cuatro partes del mundo en conchitas" y "una Pilita para agua bendita". El inventario registra "una caja de pinturas de colores y otra para pintar pastel, 34 ps." los que probablemente hayan pertenecido a su hijo Carlos, el futuro artista argentino. Tenía también un estuche de instrumentos de matemática, una colección de estampas, un cuadrante de cañón de bronce y un antejo larga vista. En total los objetos importaban la suma módica de 455 ps. a los que se sumaban 230 ps. en alfombras, bandejas, telas y otros objetos, entre ellos tres relojes, uno Higgs y Hevans, y dos de plata y 386 ps. en candeleros, sahumadores de plata, chafalonía, mate, yesquero, charreteras y bandejas. Había mesas, escritorios, mesas de estrado, sillones, un tocador y un sofá de jacarandá y 172 ps. en ropa. Tenía una interesante colección de monedas, entre ellas "una moneda de Plata con toda la Pasión dentro pintada en hojas de talco" valuada en 17 ps., otra con la jura de Carlos III y Fernando VII y algunas alusivas a la Independencia de Chile y Lima a más de varias de cobre de España, Francia y Portugal. El conjunto numismático fue valuado en 129 ps. El hermano de la Inmaculada Concepción poseía además cuatro esclavos, uno de ellos oficial albañil, que valían en total 760 ps. y una considerable biblioteca que incluía libros clásicos de la política monárquica, como el tratado de Francisco de Bovadilla, un Diccionario de la lengua castellana y la Década de Indias, de Herrera. Otros de historia, lógica, medicina, Proyecto económico, de Wart, Vida pública de Bonaparte, Conversión de Inglaterra, Cicerón, un Tratado de belleza de las mujeres, algo en latín y los Sucesos memorables de Robespierre, a lo que se sumaban algunos autores cristianos y libros de literatura. Muestra claramente un perfil culto e ilustrado pero también cristiano, parece mantener la cultura tradicional *aggiornada* al uso y creo valdría la pena efectuar un análisis pormenorizado ya que constituye un caso típico de la vinculación no excluyente entre viejas y nuevas ideas. Sus seis hijos heredaron 6535 ps. cada uno y su mujer 24.999 ps.¹⁶

En la sucesión de Antonio de las Cagigas, de 1836, consta que tenía una barraca que daba a plaza Lorea¹⁷. Debía 43.340 ps, entre ellos 3000 ps. de capital que había recibido de la cofradía

¹⁴ De Gandía, 1960, 79.

¹⁵ Socolow, 1991, 76-77. Ver también AGN, Sucesiones, 7280 (1847).

¹⁶ AGN, Sucesiones, 6791.

¹⁷ Tenía 150 vs. de frente al este por 108 de fondo al oeste, entre las calles de La Plata al norte y de la Victoria al sur (AGN, Sucesiones, 5350).

del Rosario "y destinó a sus propios usos", y la testamentaría era "insolvente" para afrontarlos¹⁸. Esta pobre imagen a su muerte oculta un pasado más lucido. En 1798 había sido síndico del Consulado¹⁹ y en 1804 desempeñó el cargo de ministro de la Tercera orden de San Francisco, fue suscriptor del Semanario de Agricultura y Comercio y dio muestras de patriotismo y actividad cuando por encargo del Cabildo alumbró la ciudad para que las tropas pudieran fosar las calles y colocar la artillería para defender Buenos Aires durante las invasiones inglesas²⁰. Otro de los integrantes fue Francisco del Sar. Era presbítero e hijo de José del Sar y Rita Arroyo y tenía una casa en San Martín 33. Había sido hermano mayor de la congregación del Santísimo Sacramento de la catedral y financiaba cada año las funciones de San Joaquín y Santa Ana en San Miguel y la del Tránsito en La Merced²¹.

Algunos de los hermanos pertenecían a otras asociaciones. Ventura Fernández de Castañeda era natural de San Vicente, Santander. Murió el 30.11.1811 y fue sepultado en San Francisco, orden de la que seguramente era terciario. Estuvo casado con María Andrea Romero²², quien en su testamento de 1837 dice que sus bienes "son casi los mismos de aquel entonces" [cuando murió su marido]. Tuvieron cuatro hijos y otro hermano de la Inmaculada, Pablo Villarino, fue el padrino de María Josefa Juliana, nacida el 15.3.1789. El comerciante Tomás Insúa y Juana Rosa Coeli lo fueron de Ignacia, nacida en 1779 y registrada en San Nicolás. Había sido propietario de una casa que al hacer la sucesión en 1867 quedaba en las calles Suipacha y Cuyo y "que comprende varias fincas", algunas propiedades en la calle Maipú esquina de la Piedad y la quinta del Parque, calle Uruguay entre Parque y Corrientes. Pablo Villarino no sólo participaba de la hermandad de la Inmaculada sino que había sido ministro de la Tercera orden de San Francisco en 1810²³ y síndico de ese convento. También el hermano Manuel Ferreira de la Cruz había presidido a los terciarios franciscanos en 1799²⁴.

Lucas Fernández era comerciante y vecino de la ciudad. Debía gran cantidad de letras por varios miles de pesos a diferentes personas, entre ellas: Francisco de Alzaga, Pedro Benito Fernández y Martín Iraola. Sus bienes fueron a concurso y se vendieron "unos cuartos, cuyo importe se ha depositado en el Banco Nacional"²⁵. Juan de Almagro tenía un terreno cuyos sucesores alquilaban en 250 ps. a José Olaguer Feliú y que ocupaba en 1846 el Teatro Argentino²⁶ y Francisco Bruno de Rivarola, dueño de estancia, comerciaba cueros que en 1793 le proporcionaron una ganancia de \$4000 anuales²⁷.

José Santos Incháurregui era al morir acreedor de 112.272 ps., lo que parece indicar que se dedicaba a actividades de préstamo, si bien sus deudas eran también elevadas (88.913 ps.). Tenía una casa vieja y otra nueva sobre la calle del Cabildo y un sitio, cuyo valor total era de 38.557 ps., 7 esclavos, por 2337 ps. y una amplia gama de obras de arte y objetos que reunía exclusivamente obras de carácter religioso. Varias de ellas eran pinturas, como un cuadro del Corazón de Jesús valuado con su marco en 125 ps. y otro grande de la Virgen del Rosario, de 12 ps., una Pura y Limpia valuada en 6 ps. y un San José y una Dolorosa pintados sobre lienzo, de 10 ps. cada uno. Poseía también varias pinturas sobre vidrio, comunes entonces y de poco costo: un San Ignacio, un San Francisco de Paula y una Sagrada Familia valuados entre 4 y 6 ps. cada uno, así como varios grabados y estampas: laminitas de cristal con María, José, San Juan Nepomuceno y Santa Catalina, una Señora del Refugio grabada, varios retratos "de santos y personajes distinguidos" en un marquito negro y "un marco de cedro con las adorables palabras

¹⁸ Había recibido un préstamo 1.10.1823 de 800 ps. al 5% y el 10.2.1826 de 2200 ps. al 7% (AGN, Sucesiones, 5350).

¹⁹ Navarro Floría, 1993, 51, nota 105.

²⁰ Udaondo, 1930, 72, Astesano, 1941, 249.

²¹ AGN, Sucesiones, 8186. Es preciso señalar que el año del testamento (1861) echa dudas sobre la identificación con el cofrade de la Inmaculada. Sin embargo no es imposible que se trate de él, ya que en muchos casos los juicios sucesorios involucran personas fallecidas hace mucho tiempo.

²² Hija de Antonio Romero y Gregoria Pinedo.

²³ Udaondo, 1930, 132.

²⁴ Udaondo, 1930, 132.

²⁵ AGN, Sucesiones, 5695 (1827).

²⁶ AGN, Sucesiones, 3498.

²⁷ AGN, Sucesiones, 8092 (1845) y AGN, S IX, 31.6.3, 893, 51 v.

que dijo Cristo Sor. Ntro. en su Predicación manuscritas". Finalmente 306 estampas grabadas "a humo" con el rostro de San Luis Gonzaga, valuadas en 2 rs. cada una. Tenía un espejo con 12 cornucopias tasado en 200 ps. y otro par viejo enmarcados en pino, y naturalmente varias esculturas religiosas: una Virgen de los Dolores con diadema de plata y un San José en urnas de vidrio, una "umita de madera pintada y dorada con un Niño de cera dentro, adornado de flores" valuada en 8 ps., varios crucifijos: uno de piedra, en un "nicho viejo" forrado con damasco carmesí, otro con incrustaciones de concha y nácar y uno de $\frac{3}{4}$ sobre una peana valuado en 25 ps. Como hermano de la Inmaculada, dos imágenes de bulto de la Pura y Limpia, una "de piedra sin manos" en una umita de "vidrio y hojalata" y otra que estaba estropeada cuando se hizo el inventario. También un "Divino Pastor con vestido de raso y sombrero bordado de lentejuelas de oro", tasado en 16 ps. y un "Descendimiento del Sr. sobre piedra blanca", en 25 ps., al parecer un relieve. La lista de Incháurregui, que incluía también reliquias y cuyo valor total era de 570 ps. da la idea del tipo de interiores del siglo XIX, cargados con nichos, cuadros y esculturas, y marca igualmente la continuidad de la temática religiosa pese al cambio de los tiempos²⁸.

El conjunto presenta un grupo relativamente homogéneo perteneciente a los estamentos medio-altos de la sociedad porteña, pero no a la primera línea de grandes comerciantes y funcionarios. Gaspar de Santa Coloma, miembro del grupo Basavilbaso, con cuya nieta Flora Azcuénaga y Basavilbaso se casó en 1781 es quizás el único que podría incluirse en el primer nivel de poder económico en la ciudad. Continuó la tarea de Domingo y Manuel Basavilbaso como mayordomo de la Catedral y era socio de Juan Tomás Micheo, de Cádiz. También él fue en 1784 delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas²⁹.

Tampoco aparecen, aunque no significa que no los hubiera, cofrades ligados a oficios considerados impropios, lo que en principio hace coincidir en este caso la norma con la práctica. Finalmente algunos de los integrantes, como Manuel Belgrano y José María Morel, presentan un perfil culto e ilustrado, propio de la época, que se con la pertenencia de algunos de los cofrades a ámbitos característicos de las nuevas tendencias, como el Semanario de Agricultura y Comercio al que suscribían los hermanos Juan Bautista Elorriaga³⁰ y Juan Antonio Zelaya³¹. Otros en cambio, como José Incháurregui o el presbítero Domingo Viola, enfermero de la congregación de San Pedro³², parecen representar el antiguo paradigma religioso.

2.2.3 LAS CONSTITUCIONES

2.2.3.1 Contenidos de las constituciones

Las Constituciones de la cofradía refundada seguían las "que tiene la Cofradía de la Inmaculada concepción que existe en la iglesia de San Julián de la expresada ciudad de Roma con todas las gracias y privilegios espirituales de que disfruta"³³

0. Presentación de las constituciones.
1. Elección de la titular, ubicación del altar.
2. Fines.
3. Juramento del misterio de la limpia concepción y fórmula del voto.
4. Personas que pueden integrarla.
5. Limosna de ingreso.

²⁸ AGN, Sucesiones, 6377.

²⁹ Socolow, 1991, 81- 82, 111 y 76 - 77. Ver también AGN, Sucesiones, 3890.

³⁰ Astesano, 1941, 250.

³¹ Astesano 1941, 253.

³² AGN, Sucesiones, 8728.

³³ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 2.

6. Limosna en las fiestas y funciones.
7. Misas mensuales, celebraciones anuales y sufragios por las almas de los hermanos difuntos.
8. Fiesta principal.
9. Comunión en comunidad, temas de meditación y oración semanal.
10. Honras de difuntos generales.
- (11) Distintivo de la congregación.
12. Oficios.
13. Elección de los encargados de los oficios y cambios en los estatutos.

2.2.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	1, 2
2	Criterios de delimitación del ingreso	3, 4
3	Gobierno, oficios, elecciones	0, 12, 13
4	Administración, ingresos, bienes	5, 6
5	Relaciones institucionales	
6	Funciones, ejercicios, celebraciones	7, 8, 9
7	Servicio de muertos, caridad	10
8	Capilla, imágenes, equipamiento	1, 11

2.2.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.2.4.1 Gobierno y oficios

El gobierno de la hermandad, la descripción de los oficios y aun la forma de elección de los mismos no tiene en la formulación constitucional mayor desarrollo. Apenas dos artículos sucintos se dedican al tema, señalando los cargos: capellán, hermano mayor, cuatro conciliarios, secretario, tesorero, contador, cuatro mayordomos, dos comisarios de fiestas, dos sacristanes, uno mayor y otro menor. Sus tareas específicas casi no se detallan, salvo las concernientes a la fiesta, y tan sólo se apunta que la primera vez el prelado elegirá adjudicará los cargos entre los fundadores y que luego se cubrirán con acuerdo entre el mismo prelado y los ya electos³⁴, una forma alejada de las comunes elecciones por votación. Las relaciones con la orden no se estipulan.

La modificación de las constituciones exige un trámite bastante menos riguroso que en otras hermandades, siendo bastante que la junta particular lo proponga, justificando sus razones y sea aprobada por una junta general en una convocatoria que incluía una Misa de Espíritu Santo.³⁵

2.2.4.2 Libros

Los estatutos sólo mencionan un Libro de Oficios en el que deben apuntarse los nombramientos en los cargos de la cofradía.³⁶

³⁴ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 20 - 20 v.

³⁵ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 20 v.

³⁶ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 20 v.

2.2.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Los ingresos y limosnas. Los estatutos no señalan suma determinada en concepto de ingreso ni de luminaria, como era común, ya que no teniendo servicio enterratorio la hermandad no demandaba cuotas fijas a sus adherentes sino tan sólo una limosna voluntaria que ofrecía cada ingresante según "lo que su devoción le dictare".³⁷ Dos congregantes designados por el hermano mayor entre los más recientemente incorporados pedían limosna desde las seis de la mañana (siete en invierno) hasta el fin de la misa mayor los días de función de la cofradía, en las fiestas de María y en la novena en la puerta de la iglesia donde se ponía una mesa con su decente colcha, un plato de plata y una Imagen pequeña de María Santísima". Para motivar a los donantes se colocaba al pie de la misma una tablilla de las indulgencias y gracias que recibían quienes colaborasen. Lo recaudado era entregado al tesorero quien pasaba un recibo al contador para su asiento.³⁸

Donativos. Sin datos.

Gastos. Sin datos.

Propiedades y rentas. La hermandad no testimonia la posesión actual de ningún tipo de propiedades ni rentas lo que es natural debido a su reciente conformación. Parece probable y casi seguro que en otras etapas de su existencia las haya tenido como era corriente en este tipo de cofradías, pero no tenemos documentación que avale esta suposición.

2.2.4.4 Relaciones institucionales. Sin datos.

2.2.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.2.5.1. Funciones ordinarias

Las funciones regulares de la cofradía se llevaban a cabo los segundos domingos de cada mes, es decir una periodicidad similar a la de la cofradía del Rosario dominicana, de la que en cierta forma era contraparte. Las constituciones establecían que ese día "se cante la Misa Mayor encomendada por la Congregación con el Santísimo Sacramento expuesto en obsequio y culto de María santísima Nuestra Madre". Estas misas, como las que se cumplían en las fiestas marianas, se aplicaban también por las almas de los congregantes difuntos.

2.2.5.2 Celebraciones anuales

Función de la Inmaculada Concepción. La fiesta principal de la virgen, el 8 de diciembre, era celebrada por la orden franciscana con cuarenta horas, por lo que la cofradía hacía su festejo el domingo siguiente. El hermano mayor debía concertar con el prelado la disposición del agasajo y encargaba, de acuerdo con los conciliarios, un panegírico para ser dicho el día de la fiesta, así como designaba al preste para la misa. Por la tarde, la congregación sacaba "por las cuatro cuerdas en procesión la Imagen de María Santísima"³⁹ para lo que repartía cera entre la comunidad de religiosos, los cofrades y los devotos que tomaban parte en la procesión. Delante iba el pendón de la hermandad "que llevarán sucesivamente los Principales Congregantes" precediendo al hermano mayor y los oficiales que se dividían en dos alas que seguían las de la

³⁷ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 14 v.

³⁸ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 15 - 15 v.

³⁹ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 16.

comunidad, que iba delante.⁴⁰ La novena quedaba a cargo de la orden consignando los hermanos que "sólo en el caso remoto que el Convento dejara de hacer esta Novena, sea del cargo de la Congregación el continuarla y tener esta por una de sus principales obligaciones". La imagen de la cofradía permanecía sobre las andas durante todo el octavario. No se preveían otras fiestas de esa magnitud, pero se dejaba abierta la posibilidad de que se hicieran en el futuro, aunque advirtiendo que "nunca podrá hacerse función que no tenga por objeto a María Santísima en su Concepción Inmaculada".⁴¹

Otras celebraciones anuales. En la misma forma que las funciones ordinarias mensuales se celebraban las fiestas marianas: Purificación, Anunciación, Visitación, Asunción, Natividad, Presentación, y Desposorios. En ellas también se ordenaba que se descubriera

desde la mañana la Imagen de María Santísima en su altar particular, que es el de la Congregación, y ardan todo el día cuatro velas de cera, para que allí concurran a ganar las Indulgencias y gracias que se impetrarán de la Silla Apostólica, para los que hagan oración ante esta divina Imagen⁴².

2.2.5.3 Servicios de difuntos

A diferencia de la mayor parte de la cofradías, las constituciones consignaban que "en esta Congregación no se hacen pactos de entierro de los Congregantes". Los hermanos debían contentarse "con los cortos sufragios, que se hacen por todos en común, y se reducen a la aplicación de las Misas Cantadas y rezadas, y rezos particulares".⁴³ Estos sufragios se efectuaban en las misas mensuales de la hermandad y en las fiestas de María que "aplica la congregación desde ahora por el bien espiritual de los congregantes vivos y D [difuntos?]" para los que se también se rezaban varias oraciones [ver 5.4].⁴⁴ Además de estos sufragios vinculados a las misas, el primer Domingo después del infraoctavo de la Concepción se hacían honras generales con vigilia Clásica y responso después de la Misa por los hermanos Congregantes Difuntos. Los cofrades estaban obligados a asistir "en Cuerpo de congregación con el Padre Capellán, y se les repartirán velas durante el responso, que cante la comunidad".⁴⁵ Como la hermandad lo reconoce en sus estatutos los sufragios de difuntos y el enterramiento de los cofrades no tenía un lugar significativo en las actividades establecidas. Es un caso especial, ya que estas eran aspectos centrales de interés tenidos en cuenta por la mayor parte de las cofradías. La contraparte era la renuncia al cobro corriente de una cuota anual, lo que establece un vínculo directo entre ambos hechos.

2.2.5.4 Misas particulares Sin datos.

2.2.5.5. Otras actividades

Los ejercicios y deberes particulares de los cofrades estaban dirigidos al segundo objetivo de la hermandad, es decir el beneficio espiritual de los hermanos. Este fin lleva al establecimiento de algunas prácticas que eran corrientes en primer lugar la comunión obligatoria en todas las fiestas de María (ver 5. 1 y 5.2). La administraba el padre capellán en el altar de la hermandad y se efectuaba de dos en dos, comulgando en primer término el hermano mayor, luego los conciliarios y después el resto de los cofrades. La misa se aplicaba por el bien espiritual de los hermanos. También se juntaba la cofradía a toque de campana los domingos [por la tarde?] para rezar a coro bajo la presidencia del capellán la corona de María, las letanías lauretanas y una estación mayor por los muertos.⁴⁶ Se leía luego el misterio de María correspondiente que debía

⁴⁰ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 16 v.

⁴¹ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 16 v. - 17.

⁴² AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 17.

⁴³ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 18 v.

⁴⁴ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 17 v.

⁴⁵ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 18 v.

⁴⁶ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 17 v y 18.

servir para motivar la oración de los cofrades. Se advertía que “en todo este ejercicio del día se invierta sólo una hora”. También los sábados se reunían los congregantes a rezar.⁴⁷

2.1.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.2.6.1 Capilla

La radicación de la capilla queda consignado en el artículo primero de las constituciones: “altar propio en la Iglesia de san Francisco de la ciudad de Buenos Aires”.⁴⁸ Esta aclaración parece obvia tratándose de la hermandad que celebraba a la patrona de la orden, pero indica que se trataba de un altar particular y no del altar mayor. Lamentablemente no disponemos de datos que nos permitan situar la capilla en el templo, aunque debe pensarse que tuvo un lugar preeminente, quizás en el crucero de la iglesia que conocemos.

2.2.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. Las constituciones de la cofradía de la Inmaculada Concepción son una de las pocas que consigna especialmente el papel de la imagen en el culto al establecer que el mismo, si bien dirigido a la Virgen en su advocación de la limpia concepción, estará materializado “en su devotísima imagen de bulto”.

Otros ornamentos de la capilla. La insignia de la hermandad era un Pendón que llevaba de ambos lados grabada la imagen de María. Su uso está descrito en los estatutos como sigue

“se sacará el día de la fiesta de la Congregación en la en la Procesión de la tarde, como se advierte en la constitución séptima se pondrá a un lado del altar de la Congregación en los días de festividad de María Santísima, todo el tiempo que esté descubierta la Sagrada Imagen alumbrada con cuatro velas, como se ordena en la Constitución Octava para que por esta señal se conozca, que es día destinado para la Congregación para dar culto a la soberana Reina, y concurren las gracias concedidas. Estará asimismo los nueve días de la novena de María Santísima en el mismo altar, y para el mismo efecto. El día de las honras generales se pondrá en el lado derecho de la comunidad de los cong ...” [regantes?]⁴⁹

Fuera de este estandarte no se consignan otras imágenes, alhajas ni ornamentos. Esto puede deberse a que el registro se efectuase en los libros correspondientes de inventarios o actas, como solía ocurrir, ya que en los estatutos no suelen registrarse los bienes, aunque sí el modo en que estos deben ser administrados y los responsables de su cuidado, cosa que no ocurre en este caso.

2.2.6.3 El retablo. Sin datos.

⁴⁷ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 18.

⁴⁸ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 12 v.

⁴⁹ AGN, sala IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 19 v.

2.3 COFRADÍA DE LA VERA CRUZ

2.3.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.3.1.1 Constitución e Historia

La única cofradía de la que conocemos papeles perteneciente a la primera mitad del siglo XVII es la de la Vera Cruz, que se hallaba asentada en la iglesia del convento franciscano. Como señalamos en la introducción (ver 1.1.2) estas cofradías de tipo penitencial eran sumamente populares en España —en rigor las más difundidas— y por lo tanto no resulta raro que su modelo se reprodujera en las colonias tempranamente¹. Su origen europeo se sitúa a fines del siglo XV o comienzos del XVI y han sido el tipo de hermandad dominante en el siglo XX y hasta la actualidad. Se proponían la *contemplación* de la Pasión y la *imitación* de los dolores de Cristo mediante la autoflagelación pública. Esta práctica, llevada a cabo durante la Semana Santa intentó ser eliminada infructuosamente por los obispos en el siglo XVI, en el que este tipo de hermandades se difundió notablemente².

El libro que se conserva es de 1636 y aunque no se consignan datos de la fundación, esta es anterior a 1623, según se desprende de la nómina del procurador de León que citamos en la introducción a este capítulo. El estado del libro es muy malo, por lo que no sólo el texto es en gran parte ilegible por los daños que presenta sino que no es posible consultarlo enteramente antes de su restauración sin producir roturas mayores. Por lo tanto los datos que brindamos corresponden a las hojas que alatoriamente han podido ser consultadas, pero que de todos modos brindan información de sumo interés por tratarse de los datos más antiguos disponibles, desconocidos hasta ahora.

2.3.1.2 Titular y Fines

Aunque no conocemos los objetivos de la hermandad por carecer de sus constituciones, éstos eran sin duda análogos a las cofradías españolas de su tipo, lo que queda demostrado no sólo por su denominación sino por la celebración de la misma festividad con las mismas características (ver 1.1.2 y 2.3.5.1) destinadas a conmemorar la Semana Santa resaltando el papel redentor de la Pasión de Cristo y el valor de la penitencia para el perdón de los pecados.

2.3.1.3 Breves e indulgencias (sin datos)

¹ José Sánchez Herrero ha dedicado varios estudios al tema, especialmente las andaluzas. Se reúne asimismo un congreso especializado en investigaciones sobre la Vera Cruz que publica sus resultados (ver *Actas II congreso internacional de la Vera Cruz*, Murcia, Ediciones Myrtia, 2001).

² Sánchez Herrero, 1988, 73.

2.3.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.3.2.1. Criterios limitativos estatutarios. Sin datos.

2.3.2.2 Composición social de la hermandad.

Lamentablemente las páginas que registran los nombres de los hermanos al fin del libro, y que proporcionan una lista completa de los cofrades, no pueden consultarse actualmente, de modo que sólo conocemos los nombres que aparecen en otras secciones, y como el resto de los datos, un poco al azar. Algunos de ellos tienen cargos públicos de importancia, como juez real y comisario del Santo Oficio. Otros se dedicaban a actividades particulares. En la testamentaría del AGN Hemos podido recavar datos de algunos de ellos.

Ambrosio Pereyra, que era hermano mayor en 1649, testó el 28.8.1670 y murió el 20.12.1673. Algunas de sus hijas lo llaman "alférez" en sus testimonios. Era natural de Lisboa y estaba casado con Catalina Nuñez. Tenía once hijos, uno de ellos -Tomás- capitán, y varios esclavos, algunos de los cuales debía, además de dos negras, una de ellas con una hija. Parece seguro que se dedicara al tráfico, ya que afirma que le mandaron "seis piezas de Angola". Se dice dueño de "la casa en que vivo y de las tiendas pegadas a ella y la esquina que tiene la puerta por la calle de San Francisco", así como de "cuatro suertes de tierras, en una con casa, atahona, cocina, pozo y laguna". Su casa tenía sala y aposento, cocina y corral y valía unos 3000 ps. Poseía también otra que valía 800 ps y "un solar a la calle de San Francisco, 500 ps." La suerte de tierras principal tenía 655 vs. y una legua de frente (32 lps.), monte de frutales (2000 ps.), atahona (300 ps.) y casa (800 ps.), un perchel [sic] de dos tapias en alto con 8 horcones (250 ps.), cocina y horno (250 ps.), carretas, bucyes y otros implementos de trabajo. Otra suerte de tierras colindante valía 2000 ps. y tenía objetos y herramientas de menor valor por 500 ps. En su casa tenía como mobiliario principal varias cajas, un *bufette* de Jacarandá un escritorio de recibo y 3 mesas de madera de la tierra, así como algunos objetos de plata: una pila de agua bendita y candeleros (26 marcos en total, 222 ps.). Tenía allí "un oratorio con una imagen de nuestra señora del Rosario" (20 ps.), "una hechura de un santo Cristo con su peana" (30 ps.) y "8 cuadros de pintura al óleo los 5 de ellos a 8 ps. y los otros tres a 6" (58 ps.). Además de estos cuadros poseía "20 paisés (paisajes) maltratados y la pintura sobre tabla a dos pesos c/u, 40 ps." y una "una Verónica dorada la pintura al óleo, 8 ps". La dote de su esposa había sido de 3500 ps., y el conjunto de sus bienes alcanzaba a 12.203 ps., de los que, descontadas la dote, censos, deudas y gastos quedaban 4.108 ps. Había dejado 2000 ps. a censo en favor de una hija religiosa y recomendó a sus hijos en su testamento, no sin sabiduría, que procuren no "tener oficio en la República por las inquietudes que causan al cuerpo y al alma". Pide que al morir su cuerpo se entierre con su hábito en el convento del Señor San Francisco en mi sepultura que está adelante de la pila del agua bendita y que le acompañe con cruz alta el cura y el sacristán y dos religiosos de cada religión y que se me diga una misa cantada con su vigilia el día de mi entierro (...) y asimismo se me dirán ocho misas rezadas que serán las del novenario en el altar del Santo Cristo y la última cantada y en el Cabo del Año harán mis albaccas lo que tengo con ellos comunicado, todo cual mando se pague del quinto de mis bienes.

Pagaron por el funeral al convento 25 ps., más otro tanto por el hábito otros 25 por el funeral y 63 más, por el resto de las ceremonias. Pide también en su testamento que se le celebren tres misas al

año los días del Espíritu Santo, la Trinidad y la Asunción³.

Pedro Sánchez Garzón testó en 1647. Era capitán y también terrateniente. Poscía 300 varas de tierra con dos fanegas de trigo, un negro y 450 ovejas. Allí tenía arados, carretas y herramientas de trabajo, pero todo bastante elemental⁴. Entre los que aparecen mencionados en las actas figuran igualmente el general Juan de Tapia Vargas, un comisario del Santo Oficio de apellido Minminez? [no es del todo legible], así como casi con seguridad el juez real Juan de Vallejos, electo mayordomo en 1636 y que en 1650 parece fungir de secretario. El capitán Lorenzo de Lara fue, con Ambrosio Pereyra hermano mayor en 1649, siendo también hermano mayor y tesorero Pedro de Villegas. El año siguiente lo fueron los capitanes Luis Gutiérrez y Juan Jufré de Arce. Toribio de Peñalva [o Peñalosa] y Cristóbal Rodríguez, conforman igualmente el grupo de los hermanos que acaparan las funciones directivas en los años documentados (1636-1660), siendo mayordomos algunos de esos años, mientras que Alfonso Rodríguez y Manuel Álvarez Camero ocupan también cargos directivos. Como se expresa en los documentos varios de estos vecinos ocupaban cargos oficiales de importancia. Otros tienen el más modesto rango de capitanes (que generalmente iba acompañado de dueño de tierras o algún otro comercio), mientras que algunos, de los que no se consigna ni una cosa ni la otra, estaban seguramente dedicados al comercio o la producción agraria, como son los casos de Pereyra y Sánchez Garzón que describimos. En todo caso, y cualquiera haya sido su definición estatutaria, la cofradía aparece integrada en sus niveles dirigentes por españoles de situación acomodada, aunque no necesariamente poseedores de grandes fortunas y pertenecientes al estamento que agrupaba militares y funcionarios de segundo orden y terratenientes y comerciantes de cierta fortuna pero no de primer orden.

2.3.3 LAS CONSTITUCIONES (sin datos)

2.3.4 GOBIERNO y ECONOMÍA

2.3.4.1 Gobierno y oficios

La cofradía estaba regida por un mayordomo secundado por el hermano mayor. Lamentablemente el nombre del mayordomo electo en 1636 "Joan ... (roto)... czo [o ojo] [Vallejo?]" es ilegible, pero por el texto que sigue parece ostentar el cargo de "J... (roto)...c [juez(?)] real destas provyas. ... (roto) ... por su magd."⁵

Era "Ernauo ... (roto) ... [m]ay[or] ... (roto) ... de peñalva (?). Joan Antonio ... (roto)... [C]albo ... (roto) ...guez y Francisco Bernardo de thesso. de la dha Cofradía ... (roto)... Came[l]lo (?) todos vecinos desta Ciu[dad]. Se aclara que se hizo "este nuevo libro (...) el cual tiene ciento y ... (roto) ... [fo]xa[s] numeradas con esta ... (roto) ... en ... (roto)... La ... [T]rinidad puerto de Buenos Aires a ... (roto) ... del mes de mayo de mil y seis[cientos treinta y] seis años"⁶.

Las elecciones se realizaban anualmente

³ AGN, S. IX, Sucesiones 7699, 1673.

⁴ AGN, S. IX, Sucesiones, 8408, 1647.

⁵ Debido al deterioro del manuscrito, que presenta a veces posibilidades de lectura indeterminadas, mantendré en los pasajes que presentan dudas la ortografía original, agregando entre corchetes mi propuesta para completar los faltantes.

⁶ Vera Cruz, 1636, año 1636. El libro está foliado, pero la foliación en muchos casos no se lee y falta en gran parte, por lo que remitimos a las fechas y tipo de datos (ya que las fechas registradas reanuncian por ítem, según el índice) que consignamos para la ubicación de la cita.

En la Ciudad de la santísima Trinidad Puerto de Buenos Aires [en] 3 días del mes [de] mayo de 1649, día de la invención de la sta. Vera Cruz estando en el Convento del Sr. San Francisco de esta dha Ciudad [do]nde se juntaron los H[er]manos de la Cofradía de la Sta. Vera Cruz a campana tañida como es costumbre para ...[roto] ... elegir mayordomos, hermos. mayores y demás [oficia]les para este preste. año do 49 que se cumple a 3 de mayo de 650⁷.

Los oficios estaban presididos por el mayordomo a quien seguían los hermanos mayores, que en este caso son más de uno. Tenían tesorero y diputado, pero no se señalan otros cargos. Las elecciones estaban presididas por el prelado conventual⁸.

2.3.4.2 Libros

El libro conservado reúne en un tomo los diversos registros que comúnmente están separados en el siglo XVIII y que se pueden seguir gracias a un índice que está al comienzo y que transcribo

[la] Limosna de los viernes	a f 10
La Limosna d Luminarias...y descargo de las di	a f 52
limosnas esta	a f 65
...as de pago de la y las misas	a f 121
...leccione ...de mayordom...	a f 111
...He[r]mo...de la Cofra...	a f ... 0 [6]2 ⁹

2.3.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Ingresos. Los asientos de contabilidad se llevaban de 3.5 a 3.5 de cada año, en concordancia con la conmemoración principal y era el hermano mayor el depositario de los fondos producidos por las limosnas¹⁰ que pedían en las calles cada viernes. Se registran en las páginas consultadas un promedio de 3 a 4 ps. por semana los primeros años, bajando en la década del 40 a menos de la mitad y en las que siguen aún más pronunciadamente. La limosna de 1645 monta por ejemplo 39 ps. y 6 reales y la de 1766 18 ps. Había un pico en Semana Santa y especialmente en la primera semana de mayo, en que festejaban su aniversario. El 3.5.1637 se señala: "Domingo 3 (de) mayo de 1637 años, día de la invención de la santa Cruz. Se pidió la limosna por las calles, 20 pesos y 2 reales". Esta cifra desciende a 8 ps. en 1657¹¹.

Donativos. A las limosnas recogidas en la calle se sumaban las llamadas "limosnas particulares", donativos dados a la hermandad por sus propios cofrades. En 1645 "suman las limosnas particulares 67 pesos corrientes de a 8 reales"¹². En algunos casos correspondían a alguna prestación recibida de la cofradía: "pagó Doña [M?]. ..aucl [a] de F[r?]amartel viuda del General Jun. [Juan]de Tapia [de] Varg. [as] seis pesos que dejó de limosnaa ...Cofradía el dho su marido y por el acompañamiento del pendón el día de su entierro". Son en general de poca monta, en realidad limosnas y no propiedades o sumas importantes, aunque lo parcial de la lectura impide afirmar que no las hubo. Algunas limosnas del año 1645 son: el general Juan Tapia Vargas dejó "6 ps. a la cofradía", Antonio Vera Cerezo dejó 2 ps. y el capitán Pedro Sánchez Garzón dejó 1 ps. de limosna al igual que Izarra Polonia¹³. En algún caso de dejaba como limosna dinero que los mayordomos habían aportado para el gasto de la hermandad, como los 69 pesos que dejó Juan de Vallejo en 1637 de

⁷ Vera Cruz, 1636, Elecciones, 1649.

⁸ Vera Cruz, 1636, Elecciones, 1649

⁹ Cofradía de la Santo Vera Cruz, 1636, 1.

¹⁰ Vera Cruz, 1636, Limosnas particulares, 1645.

¹¹ Vera Cruz, 1636, Limosnas, passim. De todos modos no se puede con los escasos datos disponibles generalizar conclusiones, ya que aparecen datos contrastados, como 101 ps. para 1746

¹² Vera Cruz, 1636, Limosnas particulares.

¹³ Vera Cruz, 1636, Luminarias, 1645.

135 que se le adeudaban¹⁴. Si bien de poca significación económica, estos ejemplos muestran que el mecanismo de la caridad operaba en la hermandad del modo usual.

Gastos. Los gastos comprendían fundamentalmente los preparativos para la fiesta y se reiteran casi sin cambio año tras año: vino, cera blanca y negra, cuerdas, tachuelas y clavos para las colgaduras, hilo, seda, cintas, telas para las lúnicas de penitentes, jabón para lavarlas y algunos eventuales que consignamos abajo¹⁵. Los gastos de la fiesta se solventaban con los ingresos de limosnas, alquileres y luminarias, y significaban unos 500 ps. cada año. Si los fondos no alcanzaban el mayordomo podía financiar el excedente como ocurre con Juan de Vallejo quien agrega 135 ps. en 1637, parte de los cuales dejará luego como limosna¹⁶. La cofradía pagaba al convento por las funciones. En 1642 el tesorero Manuel Álvarez Carnero pagó 50 ps. de "este año que cumplió a 3 de mayo". El año siguiente el pago es de 51 ps. consignando que "dando por la pobreza de la tierra en que hoy se hallan a un peso de limosna por las misas cantadas del [p]rte. año. y pasa así mientras la Prova. determina lo que se ha...(roto)... haber. y con las demás misas de las fiestas"¹⁷.

Propiedades y rentas. Sin datos.

2.3.4.4 Relaciones institucionales. Sin datos.

2.3.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.3.5.1. Funciones ordinarias.

Si bien no hay en los pasajes que revisamos descripciones directas de funciones ordinarias, en 1643 y en otros años se consigna, como ya señalamos, que se habían pagado al convento unos 50 o 51 ps. anuales por las misas, detallando que por la escasez de recursos se pagaban a un peso las misas cantadas. Esta cifra parece indicar que ese era el número de misas celebradas por contrato, ya que un peso era el arancel corriente para las misas rezadas, que entonces excepcionalmente "por la pobreza de la tierra" se trasladaba también a las cantadas. De ser así se puede pensar que, como por otra parte era corriente, la cofradía celebraba regularmente al menos una misa semanal en su capilla de la iglesia franciscana.

2.3.5.2 Celebraciones anuales

Día de la Invención de la Cruz. Como sus homónimas españolas, la hermandad celebraba como fiesta propia el día de la Invención de la Cruz, el 3 de mayo. Los gastos asentados permiten reconstruir parte de la celebración. En el libro de Descargo se anota el año 1637

que se pagó de una carretada de Ramas pa. aderezar. las calles pa. la procesión del Día de la Cruz, 2 ps.

Que se pagó y gastó con cuatro mancochos grumetes q colgaron la Iglesia pa. el día de la santa Cruz 16 reales.

... i de un papel de alfileres pa. la dha. [c]olgadura 2 ps.

¹⁴ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1637.

¹⁵ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, passim.

¹⁶ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1637.

¹⁷ Vera Cruz, 1636, Recibos, 1641-1656

... de 38 varas de ... i de Francia? que se compraron a Anto. ipa. hacer 7 túnicas [de peni]tentes a ... i ... reales vara q montan 2 ps. 6 rs.

Asimismo se están debiendo de clavos y tachuelas que se compraron pa. la colgadura de la Iglesia 6 ps. y 5 rs.

El gasto monta, como parece de sus? 493 ps. relajando deste gasto los 357 ps. 6 rs. del Cargo alcanza el mayordomo a la Cofradía en 135 ps., 6 rs.¹⁸

La cita da una idea relativamente acabada de la preparación de las escenografía de la fiesta, que incluía el adorno vegetal de las calles por las que pasaba la procesión y la decoración efímera de las paredes de la iglesia con colgaduras. En 1638 se apunta el "gasto de algunos papeles q se pintaron pa. el adorno de la Iglesia pa. el día de la fiesta de la sta. Cruz por no tener la cofradía colgaduras [de] tafetanes, 16 ps.". También se compraron entonces, seguramente para adornar las andas o presentar la imagen "dos varas y media de damasco carmesi"¹⁹. Es de interés la descripción que muestra pintura sobre papel para reemplazar el uso de colgaduras de telas, las que a su vez solían tomar el lugar de los retablos. Los hermanos llevaban túnicas en la procesión y portaban asimismo velas o hachones. En 1648 "se pagaron al captn. Antonio Martín Prollano? (en 1649 a Juan Torres), 9 ps. y 4 rs. de 4 libras y ... i ...de cera blanca labrada q se le compraron pa. la ... i ... de la fiesta de la invención de la Cruz". La función incluía también un sermón que se encargaba seguramente a algún fraile franciscano. En 1648 se consigna "que se le pagaron al Pe. fray An[tonio?] de Caravajal por el sermón del día de la invención de la santa Cruz, q fueron 10 ps."²⁰. Aparece ocasionalmente (1663) un pago de 4 ps. al Licenciado Oliva "de cantar", seguramente en la función o en la procesión. También algunos años se registra la compra "hilos de pólvora" con que se harían petardos.

Semana Santa. También como ocurría en la metrópolis, los cofrades realizaban otra procesión de azotes el Jueves Santo, vinculado ésto justamente al sentido penitencial que la hermandad tenía (ver 2.3.31). Salían los hermanos en procesión el Jueves Santo portando en andas adelante un "Santo Cristo" y un pendón identificador. Iban vestidos con túnicas blancas de penitentes y llevaban hachas en las manos que en este caso, y a diferencia de las empleadas el 3 de mayo, eran negras: "se pagaron a Jacinto Pereyra Leide de la hechura de 84 hachas de ...(roto) ... [cera?] negra q hizo para la procesn. de jueves santo este año de 1648 10 ps. " En 1648 se apunta haber comprado "una libra y media de ...(roto) i... pabilo para las hachas de cera ...(roto) i... hicieron para la procesión de jueves sto." Era común en España que los penitentes, confesados y comulgados, fuesen descalzos y parece posible que aquí como allá algunos de ellos, considerados en la península "de luz", fuesen los encargados de portar las hachas con que iluminarían a los penitentes mientras se azotaban por las calles, lo que está testimoniada además por numerosos asientos de compras de jabón "pa. lavar las túnicas de penitentes". En Buenos Aires se desarrollaba a continuación el lavatorio y quizás la cura de las heridas. Los libros registran el "vino q se compró para el La...i...[vatorio] de penitentes, 7 ps.", así como la compra de "velas pa. el Lavatorio", lo que indica que se procedía a representar esa escena en un ámbito iluminado con ellas. Finalmente se desarrollaba, al menos hacia 1660, y tal como se hacía en España, una comida en conmemoración de la Cena. Se registran esos años compras de elementos para preparar masa (harina, azúcar, huevos) o bien genéricamente gastos "para la comida"²¹. Los gastos relativos a los preparativos para las celebraciones que señalamos se reiteran prácticamente sin modificaciones en los años revisados y constituyen la principal salida de la hermandad (no se consignan pagos al convento).

La hermandad alquilaba elementos para procesiones. Es de sumo interés, y no se registra en el siglo siguiente, el dato "del alquiler de túnica blanca de penitentes jueves y viernes santo de ese año

¹⁸ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1637.

¹⁹ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1638.

²⁰ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1638-1648.

²¹ Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1648.

de 1646" por la que se habían recaudado 26 ps. y 2 rs. Esto muestra la existencia de otras procesiones de penitentes al estilo de los *bianchi* medievales a mediados del siglo XVII en la ciudad de Buenos Aires. También por el "alquiler de [H]achas negras para la procesión de Viernes Santo se cobraron 11 ps. y 3 rs."

Otras celebraciones anuales. No hayamos registro en Buenos Aires de la celebración del día de la Exaltación de la Cruz (14.9) que era común en las cofradías penitenciales españolas.

2.3.5.3 Servicios de difuntos

La cofradía cumplía con los servicios comunes para los hermanos fallecidos, como eran el "acompañamiento del pendón el día de su entierro", tal como se registra en el caso del General Juan de Tapia Vargas en 1645 y la celebración de "dos misas cantadas q se dijeron por las almas de Maria de Gos (?) ...(roto) ... mujer de Xtoval Rodríguez" en 1648. Sin embargo las recomendaciones dadas por Ambrosio Pereyra (ver 2.3.4.2) parecen excluir la participación de la cofradía en el entierro en sí. Esto puede bien ser una decisión personal de quien tiene su lugar (dice "mi sepultura"), pero en todo caso no hay asientos de entierros. Igualmente el hecho de que Pereyra solventase particularmente las misas por su alma parece indicar que éstas, si bien existían, eran de un alcance módico.

2.3.5.4 *Misas particulares.* Sin datos.

2.3.5.5. *Otras actividades.* Sin datos.

2.1.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.3.6.1 *Capilla.* Sin datos.

2.3.6.2 Imágenes y ornamentos

Como corresponde a este tipo de cofradías, la imagen titular era una Crucifixión. El año 1638 se consigna que "Primceramente se pagaron a Luis de Villegas de unas andas que hizo para el santo Cristo que se saca en procesión el jueves santo y de la hechura de una cruz torncada de madera para el estandarte de las fiestas, poniendo el dño Villegas la madera, 17 ps."²² Lamentablemente no tenemos ningún indicio de que alguna de estas obras haya sobrevivido.

2.3.6.3 *El retablo.* Sin datos.

²² Vera Cruz, 1636, Descargo luminarias, año 1638.

2.4 CONGREGACIÓN DEL SANTO CRISTO DE BUENOS AIRES

2.4.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.4.1.1 Constitución e Historia

Con excepción de los datos relativos a la cofradía de la Vera Cruz que presentamos en 2.3, existen pocas noticias de las hermandades porteñas anteriores a 1670, pero en el último tercio del siglo XVII aparecerán dos asociaciones de culto de las que tenemos información relativamente amplia y que reunieron respectivamente a las jerarquías políticas y eclesiásticas de la ciudad, ya no como simples integrantes, como ocurría años atrás con la de la Inmaculada Concepción, sino a través de su propio carácter corporativo. La aparición de las cofradías del Santo Cristo, que nucleaba a los miembros de la nueva Audiencia, y la de San Pedro, formada por el Cabildo eclesiástico (ver 2.5), indicaba un cambio cualitativo marcado por el desenvolvimiento de las instituciones en la ciudad en el marco del crecimiento y la renovación que se había operado durante el período que reunió la gobernación de Martínez de Salazar (1663-1674) y el obispado de la Mancha y Velasco (1646-1673), es decir a partir de la segunda mitad de la década del 60. La reedificación del fuerte y la catedral en una escala nueva y la construcción por primera vez en Buenos Aires de un verdadero hospital son las pautas edilicias de este desarrollo. La ciudad empezaba a poblarse de edificios acordes a una capital y la dotación de nuevas instituciones centrales se renueva en esos años con el establecimiento de la Audiencia¹. Las cofradías que las representan forman parte de este proceso y se localizaron en la Catedral, como correspondía a instituciones centrales del poder local. Hasta ese momento las hermandades habían estado ligadas a las órdenes o a cultos particulares y en algunos casos quizás a oficios. El establecimiento de agrupaciones de culto que convocaban a los dos cuerpos estructurantes de la sociedad colonial, la Iglesia y la Corona, en el espacio central que representaba la iglesia matriz, implicaba un grado de representatividad nuevo en nuestro medio.

Entre 1667 y 1671 se ejecutaron las obras de la nueva catedral, en las que Martínez de Salazar no sólo participó aportando recursos sino también como "primer sobrestante"² poniendo en ejercicio "su grande inteligencia en las matemáticas y particularmente en la arquitectura"³. Apenas terminada la obra de Mancha y Velasco, el gobernador Martínez de Salazar solventó la construcción de una "capilla contigua a la iglesia mayor"⁴ y encargó para ella al tallista portugués Manuel Coyto una Crucifixión. El 5.12.1671 el obispo Mancha y Velasco nombraba al Gobernador y a su esposa "Patronos de la capellania fundada en dha Capilla", contigua a la iglesia, otorgándoles la facultad de "admitir en ella otras personas de su misma calidad y estado" y que tal designación pasase a sus herederos". Martínez de Salazar decide entonces, con

¹ La colección de documentos publicada por Enrique Peña en *Documentos y planos relativos al período colonial en la ciudad de Buenos Aires* (1910) provee una fuente importante para el estudio de estas obras. He tratado el tema en 'Colonial', voz del *Diccionario de Arquitectura en la Argentina*, compilado por Francisco Liernur y Fernando Aliata, Clarín, Buenos Aires, 2004.

² Declaración del corregidor Rojas y Acevedo, en Corbet France, 1944, 53.

³ Declaración del Obispo, en Corbet France, 1944, 52. Martínez de Salazar tenía formación en arquitectura militar y fortificaciones.

⁴ Corbet France, 1944, 54.

el fin de perpetuar el culto en la capilla, fundar una hermandad con el nombre de Congregación del Santo Cristo de Buenos Aires. Según Corbet France, que estudió los libros de la hermandad aparentemente desaparecidos, el mismo Gobernador con los miembros de la Audiencia redactó los estatutos, que llevan su firma, la del oidor Diego Portales y la del fiscal Diego Ibáñez de Fariás. El 11.12.71 estaban terminados siendo confirmadas por el Obispo el 16 de ese mes "en todo y por todo" y el 29 de diciembre comenzaron las actividades según quedaba consignado en el libro de la hermandad: "Día en q se empieza la fundación y colocación del Santo Cristo de Buenos Aires"⁵, celebrándose una misa y tres días de festejos. Dos días después dejaba de operar la Real Audiencia y así la cofradía que agrupaba a sus miembros comenzó sus actividades cuando el cuerpo que representaba se extinguía. Tal vez la razón de esto haya que buscarla en el hecho de que la Catedral, sitio natural para su asentamiento, estaba en obras durante los años precedentes, pero también es posible que, como sugiere Corbet France, haya sido el establecimiento del patronato el disparador de la idea de ampliarlo y darle continuidad en la hermandad. El 19.1.1672 Martínez de Salazar renunciaría al patronato aduciendo el fin de su mandato y su próxima partida, señalando como sucesores en el mismo a los futuros presidentes y oidores de la Audiencia, "para siempre jamás y en la mosma conform[ida]d. que a nos fue dado", aclarando que si la Audiencia se extinguiese o trasladase, lo que como vimos ocurrió, el nombramiento debería recaer en los gobernadores⁶.

A pesar de esta fundación efectuada desde el más alto nivel de las autoridades locales, y con un ámbito particular edificado en la catedral, la vida de la hermandad del Santo Cristo tuvo dificultades para su desarrollo en el largo plazo, seguramente por la desaparición de la institución que representaba, que como vimos dejó de existir simultáneamente con su erección. La actividad se puede seguir sin embargo en las últimas décadas del siglo. Durante los primeros años los funcionarios ocuparon los cargos de la hermandad: Diego Portales, oidor decano, fue el primer diputado, siendo reemplazado en 1672 por el fiscal Diego Fariás. El primer capellán fue Sebastián Herrera y Guzmán y se eligió mayordomo a Pedro de Vera y Aragón, quien sostendría obstinadamente la hermandad a lo largo de su vida. Aunque a partir de septiembre de 1706 se pierden los registros y todo indica que las actividades prácticamente dejaron de llevarse a cabo, no se decretó su extinción formalmente y como veremos resurgirá modestamente en las décadas siguientes sostenida por el arcediano de la catedral Marcos Rodríguez de Figueroa y por el escribano Francisco de Merlo, quien fue mayordomo desde 1725 y con la colaboración del gobernador Zabala mantuvo la celebración de la fiesta principal. Retirado Merlo en 1735, ese año ni siquiera ésta se había festejado⁷ y el obispo Arregui afirma que la hermandad "habíase extinguido con el tiempo"⁸, disponiendo se reservaran 20 pesos de las rentas de la capilla para las misas, designando mayordoma a Ana de San Martín en reemplazo de Merlo y haciendo un inventario de los bienes a cargo del canónigo del cabildo eclesiástico Francisco de los Ríos⁹. Entre 1736 y 1741 fue capellán el licenciado Juan Miguel de Angulo, pero desde entonces no se menciona la congregación, sino la capilla, cuyos capellanes y mayordomos mantendrán el culto que había iniciado la cofradía. Sus anotaciones permitían recoger los gastos de cera e incienso, las limosnas y los predicadores que actuaron en ese periodo, pero como los demás papeles se han perdido. Sabemos al menos que se celebraban los oficios y que, seguramente para la fiesta principal, se predicaba en la capilla. Fue reemplazado a su muerte, en 1750, por el Dr. José Antonio Gutiérrez, nombrado el 9 de junio de ese año por el gobernador Andonaegui quien señala que el cargo debía ser cubierto por "persona de lustre y virtud". Fue el último nombramiento que los gobernadores hicieron. Gutiérrez contó con la colaboración del comerciante Teodoro Blasinú, quien solicitó y obtuvo el 9.11.1750 la mayordomía de la capilla en reemplazo de Ana de San Martín. El Cabildo eclesiástico admitió "la oblación de su persona y caudal en servicio del Sor. Crucificado que se venera en esta Sta. Iglesia y su Capilla con el

⁵ Corbet France, 1944, 55-57.

⁶ Corbet France, 1944, 59.

⁷ Corbet France, 1944, 68-71.

⁸ Corbet France, 1944, 68-71.

⁹ Corbet France, 1944, 72.

título de Sto. Xto.”¹⁰. Blasinú era también mayordomo de la Archicofradía del Rosario de la Merced. Falleció en 1758, pero quizás la congregación dejase de actuar unos años antes, al derrumbarse la iglesia en 1752.

En el nuevo edificio, que comenzó a construirse siguiendo las trazas de Masella, la imagen fue colocada en el crucero, donde aún está. La cofradía había dejado de existir pero la imagen había generado una devoción propia y la capilla y el altar se habían sostenido por la colaboración de los mayordomos nombrados al efecto. La reconstrucción del arcediano Rodríguez de Figueroa y la construcción del retablo parecen haber sido los últimos aportes antes del derrumbe del edificio. Reedificada la catedral, el altar del Santo Cristo con la imagen fueron trasladados al brazo izquierdo del crucero. La imagen se restituía así al culto público, ya que al desaparecer la congregación perdía sentido la necesidad de un ámbito propio y del cerramiento de las funciones. El Santo Cristo de Buenos Aires ya no estaba “de las rejas adentro” sino en el espacio abierto del transepto de la iglesia, expresando así el nuevo carácter de la devoción y generó con el tiempo un culto popular propio, que no excluía los eventos milagrosos. Así, tanto Vicente Quesada como Pastor Obligado relatan como el Cristo fue empleado, ya en el siglo XVIII, para el sosiego de una sudestada, quizás en las lluvias excepcionales que se registraron en 1757¹¹, ya que unos años después, en tiempos de Bucareli, la calle de la barranca era llamada “calle del Santo Cristo”. La imagen fue “llevada en procesión cerca de las aguas” bajo la lluvia y apoyada en la tierra contuvo la crecida¹². En cierto sentido se trataba de un tránsito inverso al corriente, ya que en lugar de establecer una cofradía para rendir culto a una imagen de devoción popular fue la imagen de la hermandad la que consiguió generar una devoción propia por fuera de su ámbito de origen.

La congregación del Santo Cristo es la primera hermandad representativa de una institución de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo y pese al apoyo influyente que los gobernadores pudieron obrar, su existencia fue siempre relativamente modesta, quizás por el mismo recorte social en que se fundaba, que no dejaba lugar para la incorporación masiva de miembros. Su economía estuvo ligada durante largos periodos a las moderadas rentas que disponía y a los donativos de su mayordomo Pedro de Vora. Sin embargo y pese a su escasa expansión, la pervivencia del culto se sostuvo a lo largo del tiempo. Esto se debió, creo, a dos hechos: la impronta permanente que la hermandad tuvo como representación del poder real, que no prescribía, y el desarrollo de una devoción popular identificada con la imagen del “Cristo de Buenos Aires”, que sin duda pesó en el mantenimiento de las funciones y en la asignación de un lugar de jerarquía en la estructura espacial de la nueva catedral. Con el tiempo, la imagen donada por Martínez de Salazar se convirtió en un referente de la población, adquirió carácter milagroso y cimentó su significación en este lazo afectivo, que no dependía del carácter institucional que revestía la congregación a la que había pertenecido. La imagen construyó así su propia historia a través de hechos que sólo conocemos parcialmente, pero que sería de interés investigar.

2.4.1.2 Titular y Fines

La especificación del titular se halla en la introducción a las constituciones en que se explica la fundación de Capilla por el gobernador, “la cual consagró su devoción como Patrón de ella a nuestro Redentor Crucificado, colocando en ella su soberana imagen para amparo, consuelo y refugio de esta República, y liberalmente la dotó de sus propias expensas de todo lo necesario para su decente servicio y del culto divino”. Al explicar las razones de la fundación señala que deseaba “que a la gloria y honra de Dios nuestro Señor” se estableciese una “esclavitud o congregación con el título de Santo Cristo de Buenos Aires” cuyos cofrades “se dedicasen con especialidad a servir y venerar a su Divina Majestad”¹³. La congregación del Santo Cristo se

¹⁰ Corbet France, 1944, 76.

¹¹ Mosé, 1999, 144.

¹² Quesada, 1865, 458 y Obligado, 1888, 98.

¹³ Corbet France, 1944, 77 - 78.

presenta como una cofradía devocional, cuyo fin, "servir y venerar a su Divina Majestad", se explicita en el encabezamiento. No se proponen otros objetivos caritativos ni penitenciales.

2.4.1.3 Breves e indulgencias

La capilla tenía dos breves papales, uno que le otorgaba jubileo plenario y el otro que autorizaba la aplicación de las misas que se celebrasen en ella por las almas del purgatorio¹⁴.

2.4.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.4.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

La delimitación social de los miembros se establece en la introducción de las constituciones que propone que en la hermandad "entrasen por fundadores de ella dichos Señores [los del Tribunal] para su mayor lustre y duración y para que a su ejemplo otras personas principales" se abocasen al culto de Cristo¹⁵. Los cofrades serán *personas de buena calidad*, a lo que se agrega la especificación moral referida a la *buena vida y costumbres*, y al especificar la limosna de ingreso correspondiente a cada congregante según su función, como al describir el derecho de enterramiento y la forma de nominación para los cargos, se estipula que los miembros directivos y que gozarán de los mayores privilegios, como el patronazgo y el derecho de enterramiento, serán el gobernador y los integrantes de la Real Audiencia. Sin embargo este carácter institucional, base de su fundación, no impide que formen parte de ella las *demás personas*, siempre que cumplan con el resto de los requisitos mencionados¹⁶.

2.4.2.2 La composición social de la hermandad.

La lista de cofrades que presentamos (ver Anexo 2), pertenece mayormente a los datos recogidos por Corbet France más algunos incorporados por documentación de testamentaría de la ciudad. A esta nómina, que corresponde en gran parte a los primeros años, se agregaron luego vecinos de Buenos Aires, miembros del alto clero, profesionales, militares y algunos comerciantes, si bien como se señaló, el núcleo central estuvo, al menos nominalmente, formado por los miembros de la Real Audiencia y presidido por el gobernador, y una vez desaparecida la Audiencia, por funcionarios reales. El resto caía en el rubro genérico de personas "de calidad".

La hermandad nucleaba así por definición a los gobernadores y más altos funcionarios de la Audiencia. Martínez de Salazar y su esposa Ana Boam y Araujo, y su sucesor en 1674 Andrés de Robles, junto a su mujer, Mariana Ullauri y Zamudio¹⁷, integraron la congregación, al igual que posteriormente lo hizo el presbítero Rafael Andonaegui, hermano del gobernador José de Andonargui¹⁸. El oidor decano Diego Portales, quien fue además Ministro tesorero de la Real Hacienda hasta 1671 y Miguel Castellanos, quien era en la segunda década del siglo XVIII Capitán y Contador de las Reales Cajas¹⁹, fueron cofrades²⁰ como Alonso Noguera Caballero, capitán en 1672, y Francisco Palacios sargento mayor al igual que el hermano Juan Zebrián de Velasco en esos años. El capitán Pedro de Vera y Aragón fue desde 1698 administrador de

¹⁴ Corbet France, 1944, 62-63.

¹⁵ Corbet France, 1944, 55.

¹⁶ Corbet France, 1944, 78 - 79.

¹⁷ AGN, Sucesiones, 8128.

¹⁸ AGN, Sucesiones, 3859.

¹⁹ AGN, Sucesiones, 5346.

²⁰ Esta institución lo demandó para cobrar de sus bienes 9154, de los que retienen 4738 (de sus haberes) y reclaman los 4275 restantes.

propios y rentas de la ciudad y ya hablamos en otros apartados de su labor de sostén de la hermandad²¹. También Francisco de Merlo, estanciero y escribano contribuyó en la década de 1720 al sostén de la congregación y financió el hospicio mercedario de las Conchas.

Marcos Rodríguez de Figueroa, hijo del capitán Diego Rodríguez de Figueroa y de Petronila López Cervantes, fue arcediano de la catedral y financió numerosas obras en el edificio derrumbado en 1752, entre ellas la terminación de las torres, la realización de un retablo dedicado a San Marcos en el trascoro y la reconstrucción de la capilla del Santo Cristo²². Finalmente Teodoro Blasinú, último mayordomo de la capilla de la hermandad, era comerciante. Estaba casado con Nicolasa López y en un documento de 1750 se registran las "casas de mi morada que se hallan (...) en la calle de la catedral", junto a Juan Francisco Basurco y que habían sido rematadas en 4560 ps. Tenía una athaona y tres esclavos. Traficaba cargas de suelas, algodón, ají y maderas en una o dos carretas y carretón que tenía. Estableció una capellanía de 3000 ps. sobre su casa de la que debía al morir 9 años y medio. Basavilbaso cobró los 4560 ps. en que se vendió la casa para saldar la deuda con la catedral²³.

El perfil profesional y social original de la hermandad está dado en parte por definición, altos funcionarios ligados a la corona, sin lazos locales, por lo que muchos no aparecen en los estudios sociales de la ciudad. El porcentaje de miembros con linaje local que hemos encontrado asciende al 18, 75 % de los cofrades conocidos. La presencia de algunos portugueses, como Juan de Rocha y Jacome Ferrerira Feo, resulta a primera vista sorprendente en una organización ligada a la institución real, enfrentada en las últimas décadas del siglo XVII con la corona portuguesa en el Río de la Plata²⁴, pero quizás pueda explicarse en un marco más amplio, que incluya las actividades económicas de la elite porteña a fines del siglo XVII. El alcance del comercio ilegal, que constituía "la base del desarrollo de la ciudad"²⁵ por esos años era en gran parte sustentado por comerciantes portugueses, al mismo tiempo que requería la colaboración de escribanos, que debían certificar las condiciones bajo las cuales los navíos podían vender sus productos en Buenos Aires mediante el forzamiento del sistema de "arribadas"²⁶. De este modo, la composición social de la hermandad tal vez pueda proyectarse no sólo sobre la estructura del gobierno central en la ciudad, sino también sobre las formas de comercio vigentes, aún las ilegítimas que, como es sabido, eran toleradas y muchas veces auspiciadas, desde el mismo aparato de gobierno. Sin duda haría falta un estudio más pormenorizado para verificar esta hipótesis, pero la presencia de varios portugueses y escribanos en la cofradía de los gobernadores en el contexto del Buenos Aires de las últimas décadas del siglo XVII, permite al menos abrigar la duda.

2.4.3 LAS CONSTITUCIONES

2.4.3.1 Contenidos de las constituciones

Las constituciones más antiguas que conocemos son las pertenecientes a las cofradías que representaban a la Real Audiencia y al Cabildo eclesiástico en la catedral de Buenos Aires. La de la Hermandad del Santo Cristo es la primera, redactada en 1671 por el mismo gobernador.

²¹ AGN, Sucesiones, 8731.

²² AGN, Sucesiones, 8124.

²³ AGN, Sucesiones, 4303.

²⁴ En la década de 1670, mientras la congregación se conformaba, los portugueses intentaban mantener firmemente su comercio ilegal con Buenos Aires y habían obtenido una bula papal que declaraba al Río de la Plata límite sur del obispado de Río de Janeiro cuyo resultado directo fue la fundación, en 1680, de la Colonia del Sacramento, cabeza de puente de la influencia portuguesa hasta la expedición de Cevallos en la década de 1760.

²⁵ Mörner, 1986, 26.

²⁶ Permiso para descargar y vender las mercaderías transportadas en caso de inconveniente técnico.

Consta de 16 capítulos precedidos por una breve introducción con la historia de la erección de la capilla, la dotación de la imagen y la extensión del culto que citamos. En los capítulos se abordan los siguientes tópicos

0. Breve historia, titular y fines.
1. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad.
2. Limosna de ingreso.
3. Nombramiento, remoción, estipendio y funciones del capellán.
4. Celebraciones.
5. Condiciones para descubrir la imagen.
6. Uso enterratorio de la capilla.
7. Junta anual.
8. Diputados.
9. Elección del mayordomo, inventarios y libros de cuentas.
10. Visita y revisión de cuentas por el obispo.
11. Prohibición de prestar objetos de la hermandad.
12. Canto del Miserere el viernes de cuaresma.
13. Misa por los congregantes muertos.
14. Libro de asientos y bajas.
15. Autonomía de gobierno.
16. Aprobación episcopal y enmiendas.

2.4.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	0
2	Criterios de delimitación del ingreso	1
3	Gobierno, oficios, elecciones	0, 3, 7, 8, 9
4	Administración, ingresos, bienes	2, 9, 11, 14
5	Relaciones institucionales	3, 10, 15, 16
6	Funciones, ejercicios, celebraciones	4, 5, 12
7	Servicio de muertos, caridad	5, 13
8	Capilla, imágenes, equipamiento	0, 5

2.4.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.4.4.1 Gobierno y oficios

Las autoridades, mayordomo y diputados, se elegían entre los miembros de la Audiencia, existiendo una asamblea anual el día siguiente de la fiesta principal. Los diputados duraban un año en sus funciones. *El mayordomo* era elegido entre los congregantes, podía permanecer en el cargo más de un período y estaba a cargo del funcionamiento de la hermandad y de sus bienes. Tenía la custodia de los fondos provenientes de las anualidades que pagaban los hermanos y de las limosnas recogidas en la ciudad. Debía recibir y dar inventario de las alhajas y ornamentos y

asentar en un libro de cuentas lo que "recibiere y pagare" debiendo rendir cuenta del mismo ante el oidor diputado una vez al año. Llevaba también un libro de asiento de los hermanos²⁷.

El capellán era nombrado por los congregantes miembros de la Audiencia pero se aclaraba que "le podrán quitar libremente cuando les pareciese con causa o sin ella" y se le descontaba de su asignación anual un peso por cada día que no dijera misa no siendo por causa de enfermedad²⁸.

2.4.4.2 Libros

Los inventarios registran "un libro grande, blanco, para asentar los esclavos de la Congregación, y las demás cosas pertenecientes a la Capilla y su fundación", así como el Libro de cuenta y razón en que el mayordomo debía registrar el movimiento de dinero²⁹.

2.4.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos.

Los ingresos. Limosnas. Los hermanos pagaban al integrarse una limosna que variaba según su rango desde 50 ps. para el presidente de la Audiencia, 25 para los oidores y fiscales, 12 para los relatores y oficiales y 6 para el resto de los funcionarios³⁰. La caja anual en los primeros años era de unos 400 ps. que alcanzaban para cubrir los gastos.

Donativos. En 1710 Pedro de Vera y Aragón deja 400 ps. para garantizar con los 20 de réditos la continuidad de la fiesta principal³¹ (ver 2.4.5.2). Se registran también "213 pesos y 4 reales, que dio de limosna al Santo Cristo el Capitán Juan de Rocha"³², y algunos donativos en especie, como la colgadura de 28 paños para la capilla que diera el maestro de campo José de Herrera y Sotomayor, una cruz de madera que dio Alonso de Magris "una pollerita para el Señor, de glase" que donara Gregoria de Herrera, mujer de Fernando Valdez donó³³.

Gastos. El capellán tenía un estipendio anual de 100 ps. a lo que había que sumar los gastos propios de las funciones³⁴. La cera para su celebración se financiaban con el rédito del censo dispuesto sobre el capital de las casas de la hermandad inmediatas a la catedral.

Propiedades y rentas: 9.12.1673 la cofradía adquirió "un solar contiguo al cementerio de la catedral y lindante con la propiedad del Deán Valentín Escobar y Becerra" a herederos de Cristóbal Morán en 340 ps. en el que Martínez de Salazar levantó poco después una construcción para "fundar en ella una capellanía de clérigos a favor de la Capilla de Santo Cristo de Buenos Ayres de esta santa iglesia"³⁵. En 1682, durante la gobernación y el patronazgo de José de Garro, se consideró la venta de las mismas, con el fin de poner el dinero resultante a censo y obtener un rinde económico para la hermandad, pero el alejamiento del gobernador debido al conflicto con Brasil, demoró la cuestión. Finalmente, el 18.5.1684 el Cabildo Eclesiástico compró "de orden de su Ilustrísima la casa del Santo Cristo, que está inmediata a la Iglesia, en 2178 ps. y 4 reales que ha servido de carpintería para hacer materiales y horno para ladrillos". Se buscaba aprovecharla en la reedificación de la catedral iniciada entonces por el obispo Azcona Imberto y además del fin práctico señalado, se hipotecó al capitán Aldunate por 1000 ps. destinados a seguir las obras³⁶. El dinero obtenido por la venta fue puesto a censo por la cofradía en la persona del capitán Juan de Oliva y luego de Antonio Guerrero, por el que la

²⁷ Corbet France, 1944, 62 y 79.

²⁸ Corbet France, 1944, 78.

²⁹ Corbet France, 1944, 83 y 80.

³⁰ Corbet France, 1944, 58.

³¹ Corbet France, 1944, 69 y 70 (Archivo General de Tribunales, Registro II, 1709-1712, fs. 326-333).

³² Corbet France, 1944, 84.

³³ Corbet France, 1944, 73 y 89.

³⁴ Corbet France, 1944, 78.

³⁵ Corbet France, 1944, 64-65. Actis, 1943-1944, 147-149.

³⁶ Actis, t.1, 39 y 45, Corbet France, 1944, 67.

hermandad obtenía 108 ps. con 7 reales de réditos anuales con los que se pagaban los 100 pesos del capellán y quedaba un pequeño resto al que se sumaban limosnas recogidas durante la Semana Santa³⁷ con que se adquiría la cera para las diversas funciones hasta el año de 1706, en que dejan de aparecer las constancias de cobro en el libro de cuentas de la cofradía³⁸. En 1729 Merlo recibió del arcediano de la catedral, Marcos Rodríguez de Figueroa, y tomó a censo, los 400 pesos del legado de Vera y Aragón. En 1738 éstos pasaron a cargo de Alonso Díaz y su esposa Isabel López, según las condiciones corrientes, es decir con escritura sobre propiedades. Desde 1743 José Conti tenía tomados a censo 178 ps. de la capilla³⁹.

2.4.4.4 Relaciones institucionales

Las relaciones con las autoridades eclesiásticas admitían la supervisión necesaria, como la aprobación de los estatutos y sus enmiendas y la visita y revisión episcopal de las cuentas, pero ponían al mismo tiempo límites a esta fiscalización estableciendo que en el caso de la revisión de los libros un diputado representando a la hermandad debía estar presente y prohibiendo al obispo, al cabildo y a cualquier otro juez eclesiástico “impedir el gobierno ordinario de la congregación” y la “administración de los bienes, aunque sean del culto divino”.

2.4.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.4.5.1 Funciones ordinarias

Como señalan los estatutos, en la época de la erección el capellán celebraba una misa diaria en la capilla de la hermandad aplicada por quien quisiese con excepción de diez al año, que debía decir “por los congregantes y bienhechores vivos y difuntos”⁴⁰. El Santo Cristo se descubría los días de fiesta y también todos los viernes mientras se decía la misa. Para la ceremonia del descubrimiento de la imagen se estipulaba la asistencia del “sacerdote que acudiera a dicha capilla u otro, con las vestiduras sacerdotales si hubiere de decir misa allí, o con estola y sobrepelliz”, no estando permitido ejecutarla fuera de estas ocasiones sin licencia del obispo.

2.4.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. La fiesta principal se celebraba el día de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre) en que se decía misa cantada con diácono y subdiácono y se encargaba un sermón. Se sostuvo gracias a la colaboración de Vera y Aragón, quien asegura en su testamento haber sido desde el establecimiento

su indigno mayordomo y como tal he asistido siempre en los días de su celebridad al asco de su altar y a los demás particulares de la decencia de tan venerable Santuario y porque esta devoción pase a perpetuarse después de mi vida y de la de Doña Beatriz mi esposa, tenemos determinado, como yo hago por esta cláusula, que de lo mejor y más bien parado de nuestros bienes después de nuestros días se saquen 400 pesos, los cuales se entreguen al Señor Gobernador que fuere desta Provincia para

³⁷ Corbet France, 1944, 68.

³⁸ Corbet France, 1944, 68.

³⁹ Corbet France, 1944, 70 y 86.

⁴⁰ Corbet France, 1944, 60.

que, con la intervención del Juez eclesiástico, los ponga a réditos anuales en fincas de todo seguro y permanencia para el efecto referido y en el interín ha de correr la dicha mi esposa con la obligación desta asistencia, como lo ha hecho hasta aquí y por su fallecimiento dejará encomendado este cuidado a la persona que juzgare más a propósito para el intento, mandándole entregar todo lo perteneciente a dha Capilla y asco de su altar, por el índice del inventario que hallará en mi libro corriente.

Pide también a su mujer que siga entregando la licencia para que el licenciado Sebastián de Herrera siga oficiando “la misa de los Viernes que ha muchos años que dice por mi intención en la capilla del Santísimo Cristo de Buenos Aires”. Su mujer, Beatriz Jofré y Arce confirma en su testamento del 17.11.1710 lo encomendado por el mayordomo

por cuanto ha muchos años que mi marido y yo hemos corrido con la fiesta del Sto. Cristo de Bs. Aires, aplicándonos con todo nro. afecto a servir al Señor con el esmero que hemos podido y para que se perpetúe y no decaezca [sic] con nuestra muerte, teníamos comunicado, según declara en su Testamento, dejar la renta de 400 pesos que son veinte para ayuda de las flores, del asco de su altar y de las casoletas de su fiesta y jubileos (...) y porque fue de su voluntad dejase este cuidado a la persona que fuese de mi satisfacción, se lo encargo y encomiendo a nuestra hija Josefa de la Rosa, a quien se entregarán las alhajas de este Santuario, en la forma que dicho mi marido previene⁴¹.

Otros testimonios, señalan que en el siglo XVIII se realizaban “tres misas cantadas”, la primera a cargo del Prebendado de semana y las otras dos del capellán, la segunda de las cuales fue en su momento costeadada por el gobernador Zabala, quedando a partir del nombramiento de Teodoro Blasinú todo a su cargo⁴².

Otras celebraciones anuales. De ser posible con los medios disponibles se celebraban también el día de la Invencción de la Cruz y el Triunfo de la Cruz, hecho que parece haber caído en desuso entrado el siglo XVIII, y se cantaba el salmo del miserere los viernes de cuaresma por la tarde. El Jueves Santo, después de los oficios se manifestaba el Santo Sacramento y los jubileos que tenía concedidos la congregación⁴³.

2.4.5.3 Servicios de difuntos

Al morir un cofrade se oficiaba una misa cantada con vigilia por el alma del difunto mientras que como vimos el capellán celebraba diez al año de carácter general. La hermandad ofrecía también la posibilidad de enterramiento en la capilla a los presidentes, oidores y fiscales congregantes, estableciendo que fuera de ellas “de la reja adentro, no se pueda enterrar persona”. Sin embargo esta explícita inhibición fue ocasionalmente violada en el siglo XVIII, como veremos, con el argumento de que la capilla no era exclusivamente para entierro de los gobernadores, lo que si era cierto, ocultaba los límites de la permisión que formula el capítulo 6 del estatuto⁴⁴.

2.4.5.4 Misas particulares

En el testamento de Beatriz Jofré y Arce de Vera y Aragón, del 17.11.1710 se estipula que “por cuanto el dho. mi marido dispone en su testamento se continúe el que se diga por su intención todos los viernes una misa en el altar del Sto. Cristo de Buenos Aires, mando que mi heredero continúe, pudiendo, los días de su vida con esto”⁴⁵.

⁴¹ Corbet France, 1944, 69 y 70 (Archivo General de Tribunales, Registro II, 1709-1712, fs. 326-333).

⁴² Corbet France, 1944, 71 y 86.

⁴³ Corbet France, 1944, 68.

⁴⁴ Corbet France, 1944, 79 - 80.

⁴⁵ Corbet France, 1944, 69 (Archivo General de Tribunales, Registro II, 1709-1712, fs. 326-333).

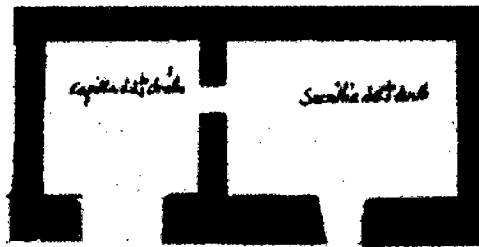
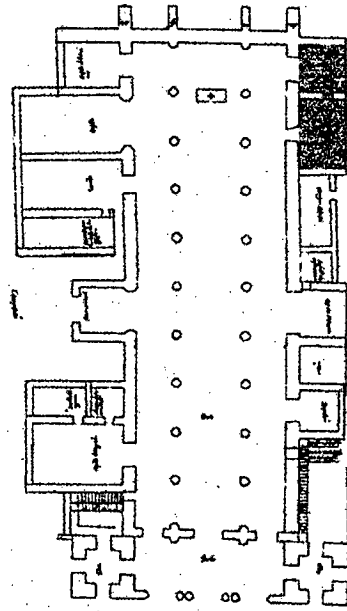


Figura 1. Planta de la catedral de Buenos Aires con la capilla del Santo Cristo, 1692.
Figura 2. Capilla del santo Cristo.

2.1.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.4.6.1 Capilla

El traspaso del patronazgo de Martínez de Salazar al gobernador entrante Robles (1674) se realizó “en la sala que sirve de Sacristía a la Capilla del Santo Christo de Bs. Ayres en esta sta. Iglesia Catedral”⁴⁶. En el plano de 1692 que a requerimiento del Consejo de Indias hizo levantar el gobernador Robles [1], aparece la capilla con su sacristía, adosada a la nave lateral del lado derecho del testero [2]. Esta fue reedificada en la década de 1720 por el arcediano Rodríguez de Figueroa, según consta en sus testamento del 17.9.1743, en el que pide “sea sepultado en la capilla del Sto. Cristo de Buenos Aires al lado de la Epístola inmediato a la puerta de la Sacristía, que edifiqué a mi costa y mención, gastando más de trescientos pesos en ella y me asenté por cofrade”. La capilla se usaba como lugar de enterramiento y no exclusivamente de los gobernadores, según se estatúa en el artículo sexto de las constituciones. También consta que el presbítero Rafael de Andonaegui “fue sepultado en la Santa iglesia Catedral en la capilla del Santo Xto. de Buenos Aires, fundación de los Señores Gobernadores”⁴⁷, forzando así el sentido del texto constitucional, aunque no cabe duda que por los aportes realizados el arcediano era merecedor del privilegio.

Era un local muy simple de planta cuadrada de 6 x 6 varas de lado (ca. 5 m) adosado al muro testero de la nave derecha que se comunicaba con una sacristía de planta rectangular de 6 x 9 varas. No conocemos los detalles constructivos pero podemos descontar que como la misma iglesia sería de ladrillos revocados, aunque a diferencia de ella parece probable que estuviera cubierta de tirantes y tejas, sistema utilizado en el edificio precedente, contemporáneo de la capilla, que sobrevivió⁴⁸ a la reedificación de la iglesia de Mancha y Velasco por Azcona Imberto.

Es interesante el hecho de que el altar siguió funcionando vinculado con los gobernadores, es decir ligado a su función original, aunque sin la estructura de la hermandad. El Virrey afirma en 1784: “coloqué mi asiento y dosel fuera del Presbiterio, bajo el arco del crucero al lado del Evangelio a que seguirá la Real Audiencia”⁴⁹. Esto indica que la colocación del altar en el lado izquierdo del crucero, que se reservaba justamente para el virrey y la Audiencia, hacía pervivir la antigua relación de la imagen con las autoridades reales. Contrariamente, el altar del patrono de la ciudad San Martín de Tours en el otro extremo del crucero, representaba al Cabildo, es decir el poder local, en una graficación del equilibrio institucional propugnado por el sistema político colonial⁵⁰.

2.4.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. En la capilla estaba “Primeramente. Una hechura de un Santo Cristo”⁵¹. La Crucifixión [3] encargada por el gobernador para ocupar el sitio titular de la capilla tiene varios motivos de interés. Más allá de su valor devocional para la ciudad es la imagen más antigua existente cuyo autor se conoce. Fue tallada por Manuel Coyto, un escultor portugués originario de San Miguel de Barreros, cerca de Oporto, que estaba entonces establecido en Buenos Aires, ciudad que debió abandonar poco después deportado por la

⁴⁶ Corbet France, 1944, 62.

⁴⁷ Corbet France, 1944, 68 (Archivo General de Tribunales, Registro I, 1744-1746, fs. 358-369 y Registro II, 1747, f. 377 v.).

⁴⁸ Un resumen de la historia de los edificios de Mancha y Velasco y Azcona Imberto se puede ver en mi artículo sobre la voz “Colonial” (Diccionario de Arquitectura en la Argentina, dirigido por Francisco Liernur y Fernando Aliata, tomo “CD”), Diario Clarín, Buenos Aires, 2004.

⁴⁹ Peña, 1910, t.4, 186.

⁵⁰ Un análisis más pormenorizado de las representaciones institucionales y sociales en el crucero y presbiterio catedralicio puede verse en mi trabajo “Imágenes e instituciones en la catedral de Buenos Aires” (González, 1998, 74 y 75).

⁵¹ Corbet France, 1944, 83.

Inquisición a Valdivia. Del proceso se desprende justamente el conocimiento de su autoría ya que allí señala que un "crucifijo que se veneraba en la Catedral de Buenos Aires era obra suya"⁵². Es una talla de tamaño natural (175 cm. de altura y 150 cm. de extensión en los brazos) hecha en una madera local, algarrobo blanco (*prosopis alba griseb*)⁵³. En 1940 fue restaurado con la intervención de Carlos Pallarols: "La talla estaba cubierta, al parecer, de una pintura blanca, como cal, que, retirada, dejó ver la obra tal cual se la contempla hoy. La restauración se limitó a limpiar el Cristo de esa pintura, darle una mano de barniz y poner un poco de granate en las gotas de sangre"⁵⁴. Según Olivier, que analizó de cerca la escultura⁵⁵ el Cristo presenta "sobre la madera una leve capa de yeso y sobre ésta la pintura"⁵⁶. Lamentablemente no es posible analizar más de cerca el encarnamiento de la obra que tiene un tono neutro de valor bastante bajo, ya que su colocación en el nicho cuya puerta con un gran vidrio tiene dificultades para ser abierta, no lo permite. Perteneció al tipo de cuatro clavos y la composición es de una frontalidad, una rigidez y una síntesis descriptiva arcaicas para la época, si se la compara con el vigor naturalista y la movida disposición de las magníficas crucifixiones españolas del siglo XVII como el Cristo de la Clemencia de Martínez Montañés en la catedral de Sevilla. La imagen de Coyto es en cambio casi simétrica, a no ser por la cabeza ladeada y su desarrollo anatómico resulta ingenuo con la repetición idéntica de la disposición de las manos y las piernas paralelas sostenidas por dos clavos sin superponer los pies. Es sin embargo correcta y cumplía su función en el lugar y en el momento, siendo quizás su fuerte la misma moderación expresiva.

Alhajas de la imagen. Contrariamente a lo que ocurría con las imágenes de la Virgen y de las santas, cuyas alhajas y vestidos ocupan páginas de inventarios, el Cristo de Buenos Aires solo tenía unas pocas enaguas o faldellines, que se empleaban para cubrir el paño de pureza. Los inventarios registran

Dos enaguas para el santo Cristo de Holanda y de Cambrai, guarnecidas de puntas grandes y encajes.

Otros dos pares de enaguas de color, blanco, guarnecidas de puntas grandes de plata.

Otras enaguas bordadas de coronas y flores de lis, con oro sobre raso noguado, guarnecidas con puntas de oro⁵⁷.

En el inventario de 1750 se registran "tres potencias de plata que sirven a la cabeza del Señor"⁵⁸, así como algunas enaguas más, entre ellas "la que tiene puesta, que es de damasco morado con franja de oro, y las cuatro cabelleras del Señor, fuera de la que tiene puesta, y es de aumento", es decir que se habían incorporado luego del último inventario, entre 1735 y 1750⁵⁹. La cita permite constatar que entonces se le agregaban postizos a la imagen de talla de Couto, como era común en el siglo XVIII.

Otras imágenes. Además de la imagen de Coyto, el inventario registra en la capilla

Dos cuadros del Rey y de la Reina.

Dos países con marcos de ébano.

Un cuadro de un Ecce Homo y un mapamundi grande, dorado el marco.

(...) Más un Niño Jesús, que está a los pies del Santo Cristo.

Más una Cruz de lata, que sirve en el altar.

⁵² Denunciado por una mestiza con la que mantenía relaciones y otro esclavo suyo al tribunal, fue "mandado prender con secuestro de bienes en 30.6.1672" y encarcelado a comienzos del año siguiente. El juicio se prolongó hasta 1678 siendo condenado "a salir en acto público a la capilla del tribunal, donde oyese misa y la lectura de su sentencia con méritos, adjurase *de levi* y después le fuesen dados doscientos azotes por las calles públicas y acostumbradas y desterrado por cuatro años al presidio de Valdivia". (Olivier, 1944, 101).

⁵³ Olivier, 1944, 104.

⁵⁴ Olivier, 1943, 100.

⁵⁵ Realizó incluso análisis microscópicos para determinar el tipo de madera empleado.

⁵⁶ Olivier, 1943, 93.

⁵⁷ Corbet France, 1944, 82.

⁵⁸ Corbet France, 1944, 88.

⁵⁹ Corbet France, 1944, 89.

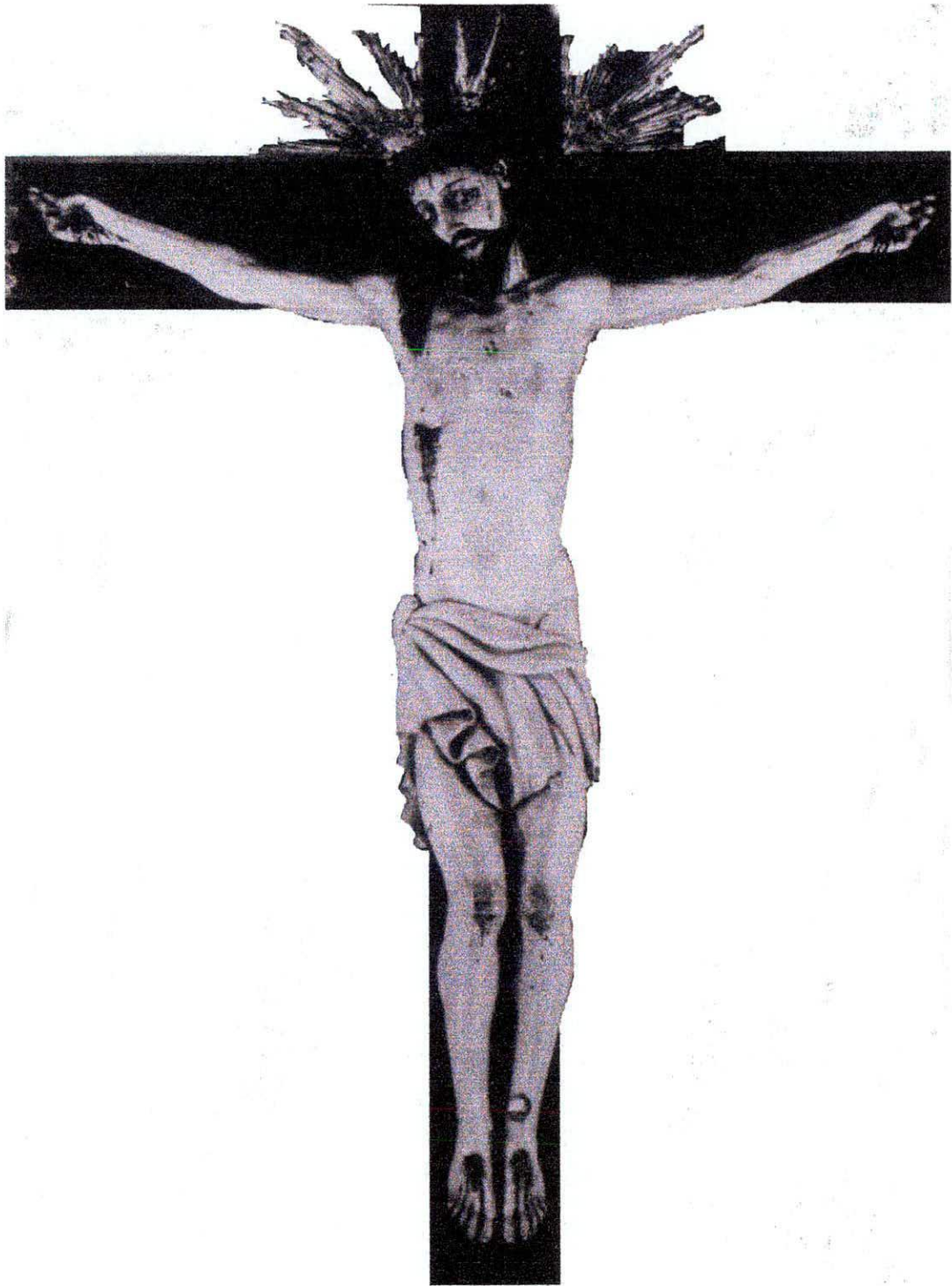


Figura 3. Manuel Coyto, Santo Cristo, catedral de Buenos Aires, 1671.

Más otra cruz de plata, pequeña, de hechura de la de Caravaca, que sirve para dar la paz.⁶⁰

También había en el altar en 1750 una "imagen pequeña de la Soledad con su resplandor de plata", y una cuantos cuadros nuevos: uno "grande del Señor Crucificado y seis medianos, dos de estos con estampas y marco pintado y los demás de pintura sobre bastidor y cuatro láminas con marcos dorados y vidrios, que todo se halla en la Capilla, lo puso para su adorno y aseo el dicho Sor. Arcediano Rodríguez de Figueroa"⁶¹.

IMÁGENES DE LA CAPILLA DEL SANTO CRISTO	
	<i>Escultura</i>
1	Santo Cristo
2	Niño Jcsús dormido
3	La Soledad (pequeña)
	<i>Pintura</i>
4	Dos cuadros del Rey y la Reina
5	Dos paisajes
6	Un Ecce Homo
7	Una Crucifixión (grande)
8	Un mapamundi con marco dorado (grande)
9	4 cuadros medianos
10	2 estampas medianas
11	4 láminas

Otros ornamentos de la capilla. Eugenio Corbet France ha transcrito la nómina completa de los bienes que la hermandad poseía a poco de fundarse. El "Inventario de los ornamentos y cosas pertenecientes a la Capilla, con que la ha dotado el Señor Mtre. de Campo don Joseph Martínez de Salazar, Caballero del Orden de Santiago, gobernador y Capitán General desta Provincia del Rio de la Plata y Presidente de su Real Audiencia", del que ya hemos extraído los registros correspondientes a las imágenes, proporciona además una amplia lista de ornamentos, muebles, telas e instrumentos litúrgicos, que lo hace sumamente interesante, pues permite conocer de cerca (y de hecho es el único en su tipo que conocemos para Buenos Aires de ese momento) el equipamiento de una capilla de cofradía de la segunda mitad del siglo XVII y a través de él, el tipo de "puesta en escena" que presentaba el ámbito de culto de una hermandad porteña de la época. Para facilitar la reconstrucción reagruparemos los elementos según su función, ya que en el inventario aparecen sin orden. En primer lugar consignaremos el mobiliario

Un cajón para poner los ornamentos, frontales, dosel y respaldo.

Cuatro escaños, de respaldar de cedro, para sentarse.

Cuatro escabeles y un atril para los evangelios y otro pequeño para el servicio del altar.

Más dos cajones con sus alacenas, que sirven de colaterales al altar.

Más cuatro escabeles para el servicio de la Capilla y sacristía.

Más una alfombra de tres varas de ancho.

Más una escalercita de mano.

Los registros consignan finalmente "un paño para el púlpito, de lienzo, con deshilados y puntas de guarnición", lo que señala que la pequeña capilla contaba con un púlpito, aparentemente cubierto con el lienzo citado⁶². En 1750 se menciona "un tafetán colorado, viejo, que sirve de respaldo al púlpito de la Capilla, cuando hay sermón, con más una alfombrita vieja, remendada, que sirve al pie da altar"⁶³.

Las paredes estaban cubiertas con cortinas y colgaduras

⁶⁰ Corbet France, 1944, 83 - 84.

⁶¹ Corbet France, 1944, 88 y 90.

⁶² Corbet France, 1944, 82 - 83.

⁶³ Corbet France, 1944, 89 - 90.

Otra cortina de tafetán doble, flor de romero.
 Otra de tafetán doble, verde, guarnecida de listón de Italia, plateado y negro.
 Una colgadura de tafetán de Granada, con su fleco de seda, de seis paños, que es lo necesario para cubrir la Capilla

así como objetos con los que se la adornaba y eventualmente cumplían un papel en el culto, como ocurría con las lámparas que se empelaban para alumbrar la imagen o la eucaristía.

Una lámpara de plata.
 Dos arañas de plata, cada una con tres candeleros.
 Más seis blandoncillos de plata, que pesan veinte y cuatro marcos⁶⁴
 Más una sacra y una tabla del Evangelio de San Juan y una cruz de tabla, que dio el licenciado Alonso de la Magris.
 Unas tijeras de plata, que dio de limosna Doña Isabel de Tapia.
 Un espejo pequeño con su marco de ébano.
 Una cántara del Paraguay para tener agua.
 Más cuatro ramilletteros de claveles de mano.
 Más diez y ocho macetitas de loza fina, que sirven para poner en ellas los cipreses y los lirios del adorno del altar.

Los instrumentos y la ropa litúrgica, como las telas e implementos del culto eran también abundantes

Un cáliz con su patena de platos dorada.
 Un platillo con sus vinajeras de plata.
 Una campanilla y un ara
 Item un ornamento de terciopelo negro y un raso carmesí, con un dosel, respaldo y frontal, casulla, dalmáticas, capa magna, paño de atril y verde.
 Otro ornamento de tela de plata, de aguas, blanca, y tela pasada de Milán, encarnada; casulla y frontal.
 Tres bolsas de corporales del género de cada uno de los ornamentos de arriba, todos guarnecidos con franjas de oro y aferrados de carmesí y tafetán doble, de diferentes colores.
 Tres albas labradas, de deshilados y guarnecidas todas de puntas.
 Tres amitos y tres cíngulos.
 Dos manteles para el altar, de deshilados y puntas.
 Cuatro cornialtares, con sus puntas para el lavatorio.
 Dos pares de corporales de Cambrai, guarnecidos con dos hijuelas bordadas, para cubrir el cáliz; tres paliás, una bordada sobre tafetán azul; la otra de deshilados, aferrada en tafetán carmesí y la otra de puntas grandes, aferradas en tafetán carmesí.
 Tres tafetanes para cubrir el cáliz, cada uno del color de su ornamento.
 Dos tafetanes para el servicio de la paz; el uno de tafetán doble, blanco y puntas negras, y el otro encarnado, guarnecido de verde y plata.
 Cuatro purificadores para el cáliz.
 Una loba encarnada para vestuario del monaguillo, con dos sobrepellices y demás, a más va vestido de paño de Quito, azul, con sus dos camisas, y otro vestido ordinario.
 Un paño para el atril, del altar, de raso encarnado, aferrado en tafetán blanco.
 Dos toallas para limpiar las manos de los sacerdotes.
 Más un amito.
 Más tres frontalillos de tafetán doble, de colores, para las gradillas, que se compraron con lo procedido de las dichas limosnas.
 Más nueve varas de puntas para que sirvan de mantelillos para las dichas gradas.
 Más otras puntas para las paliás, aferradas en tafetán encarnado, que dio la Sra. Presidenta.
 Más ídem, dos cornialtares guarnecidos de puntas pequeñas.
 Más ídem, dos purificadores para el cáliz.
 Más dos albas con dos amitos.
 Más dos albas y dos amitos que deja a hacer

Finalmente los inventarios registran los libros y otros elementos dedicados al culto, que como el vino y la cera, se guardaban en la capilla

⁶⁴ Se habían hecho con una limosna de Juan de Rocha (ver 2.4.4.3).

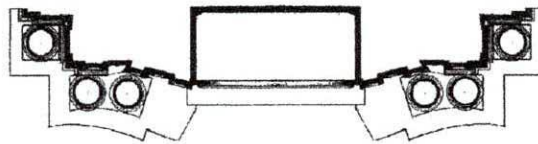
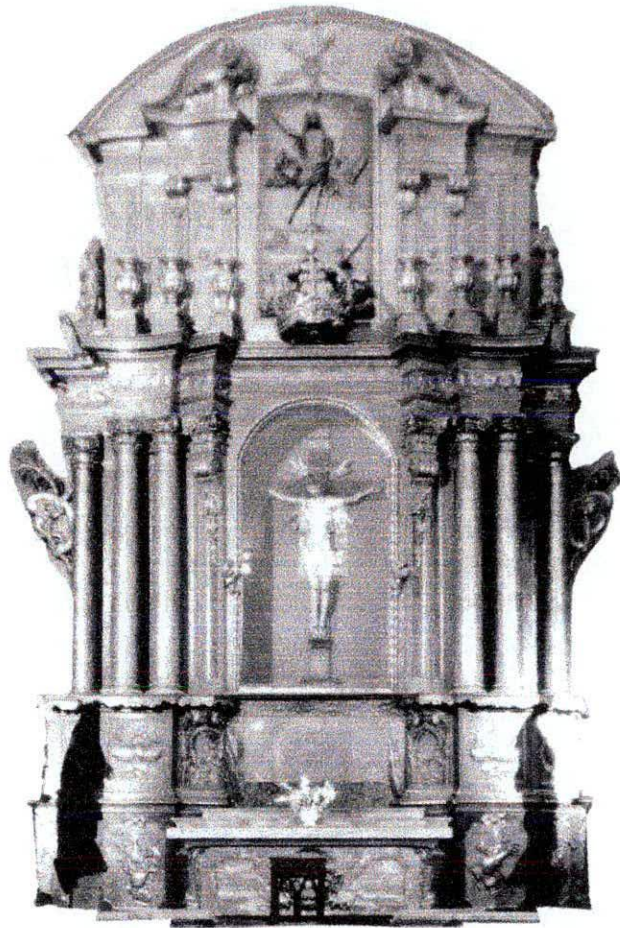


Figura 4. Juan Antonio Gaspar Hernández, Retablo del Santo Cristo, Catedral de Buenos Aires, Planta y vista.

Más un libro grande blanco, para asentar los esclavos de la Congregación, y las demás cosas pertenecientes a la Capilla y su fundación.
 Un misal nuevo de Antverpia [Amberes]
 Más la cera y vino para los tres días de la colocación, y para el discurso [sic] del año.
 Más, en 26 de octubre de 1674, se hizo cargo el mayordomo [de] 117 libras de cera labrada, que mi señora Da. Antonia Boam dio de limosna⁶⁵.

Como vemos, no había retablo, pese a que se trataba de la capilla de la Real Audiencia, presidida por los gobernadores, pero las telas tenían sin duda un papel esencial en la configuración visual del ambiente. La ornamentación formada por las colgaduras y cortinas cubriría gran parte de la caja muraria, que no era amplia, creando una rica red sobre las paredes encaladas. En segundo lugar, había entre los elementos plásticos algunas pinturas laicas: dos "países" [paisajes], un mapamundi y dos cuadros de los reyes lo que si bien tenía una relación directa con el origen de los congregantes, era raro en un ámbito destinado al culto. La capilla se adornaba con dieciocho macetas de loza con lirios y cipreses. Era en conjunto un arreglo bastante diferente del que sería característico en el siglo entrante.

En el inventario realizado en 1735 habían desaparecido algunos de estos objetos y otros estaban dañados. Se expresa allí que los ornamentos habían sido donados por Martínez de Salazar y que su esposa había también entregado unas puntas forradas de tafetán encarnado para palio, así como 117 libras de cera labrada, pero también se da cuenta de donaciones posteriores como la sacra y la tabla del evangelio de San Juan consignadas en el inventario y donadas por Juan de Rocha, una cruz de tabla que dio el licenciado Alonso de la Magris, unas tijeras de plata donadas por Isabel de Tapia y una "colgadura de brocatel carmesí y amarillo el campo, con su cenefa y franja de seda, que se compone de veinte y ocho paños para el adorno de la Capilla del Santo Cristo de Buenos Aires, la cual se entregó a Don Pro. de Vera, mayordomo actual [de] dha. Capilla", donación de José de Herrera y Sotomayor, como dijimos. Y se da con calidad de que no se preste para ninguna función que no sea pa. el Sto. Xto." Algunos de los atriles, sacras y cruz, que eran "de palo" fueron mandos pintar al óleo por el arcediano Rodríguez de Figueroa, al igual que la reja de la capilla, quien también hizo colgar en medio de la misma "un farol grande de cristales"⁶⁶.

2.4.6.3 El retablo

El retablo Según acabamos de ver, las colgaduras, cuadros y cortinas cumplían la función de dar a la arquitectura rasa de la capilla una calidad acorde al ámbito, función que cumplían igualmente los retablos, aunque a diferencia de éstos, las colgaduras no proporcionaban una base estructural sobre la que disponer imágenes. Un dato del inventario señala sin embargo que había 9 varas de puntas que servían "de mantelillos para las dichas gradas" indicando que había unos 7,5 m. lineales de gradas que, en una capilla pequeña (ver planta), representaría dos o tres escalones, sobre los cuales se colocarían elementos de adorno⁶⁷ y quizás alguna de las imágenes, como el Niño Jesús "dormido"⁶⁸ que estaba "a los pies del Santo Cristo". El Cristo crucificado estaría seguramente sobre las gradas, encima de una peana cubierta por un chuce⁶⁹ detrás de "una cortina de tafetán blanco doble, que cubre el altar, guarnecida de puntas negras". La imagen tenía en 1735 un "respaldo de indiana" que había comprado Merlo y tres potencias en la cabeza⁷⁰, seguramente el mismo que se describe en el inventario de 1750 como "el respaldo del Señor, de raso liso, encarnado, con tres cenefas de tafetán y galón falso de las gradas del altar".

⁶⁵ Corbet France, 1944, 82-85.

⁶⁶ Corbet France, 1944, 73 y 90.

⁶⁷ El inventario de 1750 registra "cuatro mantelitos pequeños de los colaterales" de seis originales. Si correspondieran -y creemos que así es- a los de "puntas" que citamos habría tenido tres gradas a cada lado de la imagen principal.

⁶⁸ En el inventario complementario de 1750 se precisa el detalle de que estaba "dormido" así como que el capellán Angulo lo había dado al licenciado Juan de Espinosa y Argüello (Corbet France, 1944, 89).

⁶⁹ Especie de alfombra o colcha tejida.

⁷⁰ Corbet France, 1944, 73.

El arcediano Rodríguez de Figueroa lo había reemplazado por otro de damasco carmesi pero el viejo había sido dejado abajo "para resguardarlo a éste [el nuevo] de la humedad de la pared", y habían colgado de dos hierros las arañas de plata ya consignadas, que quedaron "pendientes ante el Señor"⁷¹. Parte del respaldar había sido también empleado por el arcediano para "tapa del altar", en reemplazo de la "cortina de algodón azul y blanco con que se cubría el altar", que había sido robada. El comentario, en sí banal, tiene dos puntos de interés: el primero es que la cortina ahora retirada y que reemplazaba a la original anteriormente mencionada de tafetán blanco y negro, era "azul y blanca", es decir que llevaba los colores borbónicos, como que habría sido colocada en las primeras décadas del siglo XVIII, una vez producido el recambio de la casa de Austria, y es un testimonio temprano de la presencia de los colores nacionales en la colonia, justamente en la capilla de la gobernación. El segundo es la persistencia del concepto de "tapa de altar", esto es de mantener la imagen cubierta, a lo largo del periodo, lo que sin duda constituía la manera aceptada y precisa de sustraer los objetos de culto del ámbito cotidiano. Muerto el arcediano dejó 100 ps. a sus albaceas para rehacer nuevamente el velo del nicho de tafetán carmesi y forros "de velo rico de Imperiosa", así como otro interior o velillo a rayas rojas, blancas y amarillas, que eran de uso permanente. En el último inventario del 24.11.1750 se especifica que

por estar descompuestas las gradas que están sobre el altar y en parte apolilladas, [el mayordomo Blasinú] las mandó renovar y le hizo e[la] nicho del Señor, el retablo de talla de cedro, que hoy tiene; e hizo pintar de negro la Cruz que estaba del color del palo, y mandó avivar la pintura interior del nicho, que estaba casi deshecha, y pintar la reja y puertas de la Capilla⁷².

El conjunto que acabamos de describir, como la capilla misma, desaparecieron al derrumbarse el edificio de la catedral en 1752. En el nuevo edificio, que comenzó a construirse siguiendo las trazas de Masella, la imagen fue colocada en el crucero, donde aún está. No tenemos datos de la construcción del *retablo actual* [4]⁷³, pero sabemos que la colocación de la cruz y algunos arreglos fueron efectuados por Tomás Saravia entre 1794 y 1796⁷⁴, lo que sitúa su erección hacia la primera de esas fechas o poco antes⁷⁵. Está concebido en una perspectiva inscripta ya en el retorno clásico que lo diferencia, como al casi gemelo del otro lado del crucero dedicado a San Martín de Tours, del estilo transicional que caracteriza al retablo de San Pedro y en menor modo al de la Virgen de los Dolores. El retablo está compuesto por un solo cuerpo con nicho único avanzado, asentado sobre banco y sotabanco sobre el que se desarrolla un ático que toma todo el ancho del cuerpo rematado con un frontón curvo. El sistema expositivo de las imágenes se condensa en la calle central, ocupando un relieve de la Resurrección el ático y la crucifixión de Cristo el nicho del cuerpo principal, flanqueado por columnas corintias pareadas algo avanzadas del plano del nicho y una columna en cada extremo sobre un plano recedido. El planteo general remite al discurso clasicista, tanto en su clara y simple geometría compositiva como en la ortodoxia de sus elementos arquitectónicos (columnas, pilastras, pedestales, entablamentos y frontones) y en su austeridad ornamental. Una serie de tableros ornamentados componen la decoración de banco y sotabanco, mientras que las columnas presentan el fuste esgrafiado, una solución común en los retablos de la ciudad, pero sin las incrustaciones talladas que eran también comunes hasta entonces. Dos banderas, una a cada lado, introducen una nota distintiva, característica por otra parte de algunos de otros retablos de Hernández. Tan sólo el ático presenta una mayor densidad de adorno, compuesto por ánforas sobre pedestales, pilastras corintias y un frontón partido avolutado que les da remate, inmerso en el tímpano del frontón mayor.

⁷¹ Corbet France, 1944, 87 - 88.

⁷² Olivier, 1944, 106.

⁷³ Pese a que el retablo actual no perteneció *strictu sensu* a la hermandad, el hecho de que su uso como altar del gobierno real se haya conservado más allá de su existencia lo liga históricamente con su origen congregacional, razón por la que lo incluimos aquí.

⁷⁴ Ribera y Schenone, 1948, 82.

⁷⁵ Esta fecha coincide con la del retablo de San Martín, erigido hacia 1792 (ver González, R., Los retablos de la Catedral de Buenos Aires, Anales del IAA, FADO/UBA, en prensa).

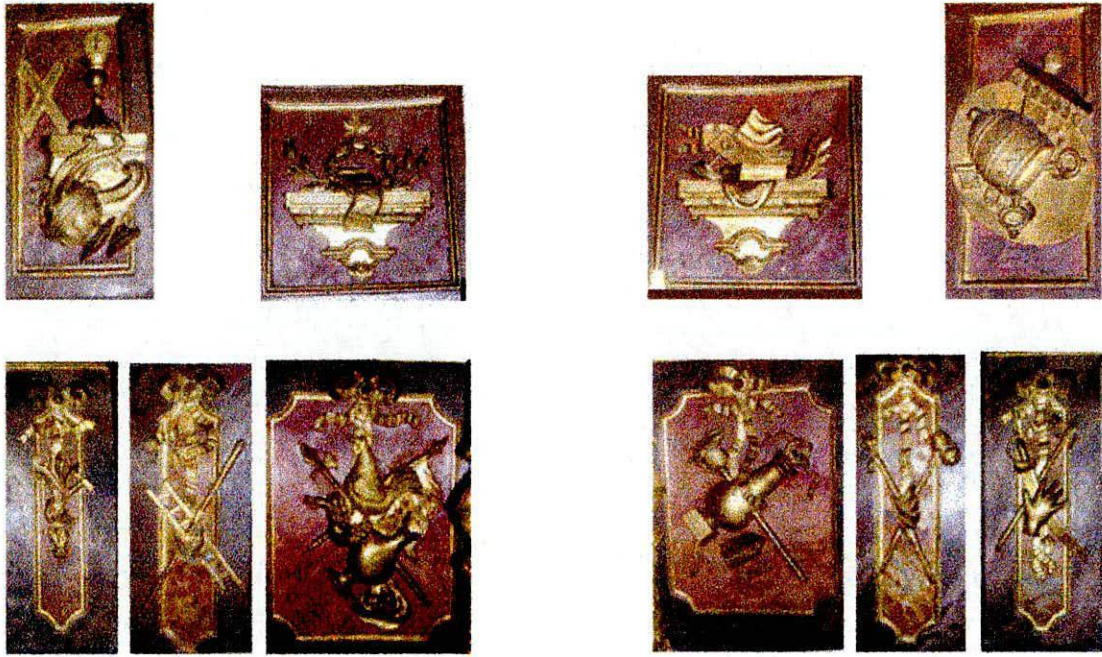


Figura 5. Juan Antonio Gaspar Hernández, Paneles del retablo del Santo Cristo.

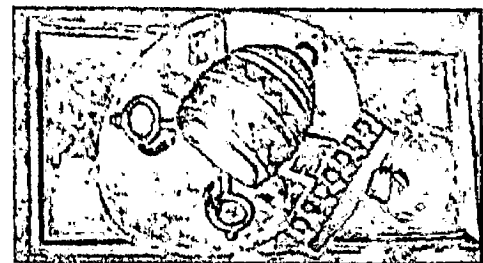
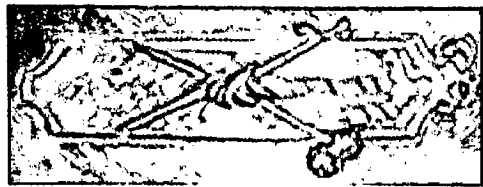
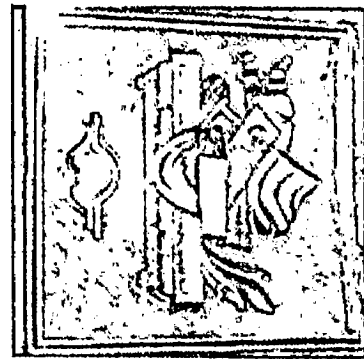
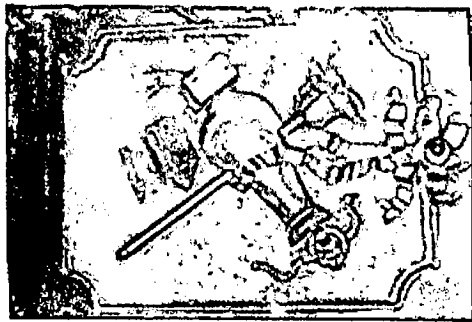
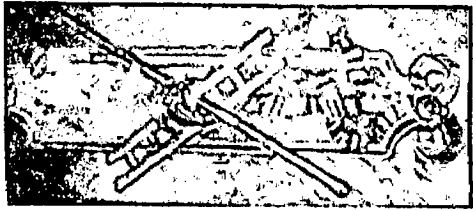
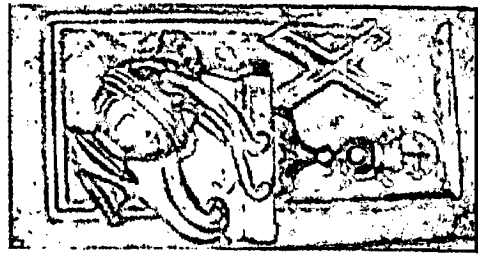
La iconografía tiene por centro la Crucifixión, complementada por la resurrección del ático, es decir el sacrificio de Cristo y el triunfo sobre la muerte. Los paneles del basamento presentan los siguientes temas

ICONOGRAFÍA DE LOS PANELES DEL BANCO Y SOTABANCO		
Banco – Lado izquierdo		
1	<i>Cruz, cáliz, hostia, incensario y naveta</i>	<i>Objetos relacionados con el sacrificio, la Eucaristía y el culto</i>
2	<i>Corona de espinas, INRI sobre ménsula</i>	<i> Símbolos de la Pasión</i>
Banco – Lado derecho		
3	<i>Sepulcro, banderola, paño sobre ménsula</i>	<i>Símbolos de la Resurrección</i>
4	<i>Tiara papal, Evangelios con siete señaladores (sellos apocalípticos, llaves, antorcha)</i>	<i>Los evangelios y la Iglesia.</i>
Sotabanco – Lado izquierdo		
5	<i>Martillo, tenaza, clavos</i>	<i>Instrumento de la Pasión y símbolo de la Crucifixión</i>
6	<i>Escalera, caña y paño</i>	<i>Instrumento de la Pasión y símbolo de la Crucifixión</i>
7	<i>Gallo, jarra, alabarda y banderola</i>	<i>Símbolo de la Pasión (Juan, 13, 38)</i>
Sotabanco – Lado derecho		
8	<i>Columna de la flagelación, antorcha y farol</i>	<i>Elementos de la Pasión y símbolos de la Crucifixión</i>
9	<i>Caña con esponja, lanza y paño</i>	<i>Instrumento de la Pasión y símbolo de la Crucifixión.</i>
10	<i>Espada, alabarda, mano y oreja de Malco</i>	<i>Representación de un momento de la Pasión</i>

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

	1	2	3	4	
5	6	7	8	9	10

El programa iconográfico. La iconografía de los paneles [5] está dominada por los objetos relacionados con la Pasión de Cristo (1, 2, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13), y en segundo lugar con la Eucaristía (8, 14, 15), la Resurrección (16) y la Iglesia (17). Algunos en cambio tienen un sentido puramente decorativo. El conjunto complementa el tema central de la Crucifixión y la Resurrección. El sistema es característico de los retablos de Hernández que concebidos en la perspectiva de un nicho y un tema principal únicos, con un desarrollo extensivo o complementario en el ático, agregan una cierta amplificación en los paneles decorativos que cubren el basamento de sus obras, presentando una iconografía simbólica relativa al tema central, pero tratada de manera emblemática, es decir evitando el agregado de relatos.



2. 5 LA HERMANDAD DE SAN PEDRO

2.1.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.5.1.1 Constitución e Historia

Como dijimos, la formación de la cofradía de San Pedro se inscribe en el proceso de revitalización institucional de la ciudad operado en el último tercio del siglo XVII. La formación correspondió a la iniciativa del obispo Azcona Imberto (1676-1700), quien sucedió a Mancha y Velasco y reconstruyó la catedral que había tenido en su predecesor su primer edificio de consideración, aunque con fallas técnicas que lo llevaron a un pronto deterioro¹. La reconstrucción había comenzado en 1682 y años después se estaba tratando de concluir los trabajos. El 12.7.1691 en una reunión "en forma de Cabildo" en el coro de la catedral se propuso y decidió crear una hermandad que nucleara al clero y que tuviera por titular a San Pedro². La reunión fundacional contó con la asistencia del obispo, el comisario de la Santa Cruzada, provisor y vicario general Domingo Rodríguez de Armas, el canónigo magistral y comisario del Santo Oficio Sebastián Crespo de Flores, el secretario del Cabildo, Juan de Lemos y el del obispado, Alonso Suárez de Velasco, el Dr. Melchor de Izarra, Juan de Oromás, Pedro González, Lorenzo Guerrero, José de Marcianes, Juan Guerrero, Andrés Aldana Suárez, Sebastián de Herrera, Juan de Barrios Ruy Díaz, Antonio de Vergara, Juan Fernández Agüero, Juan Mateo Leal, Pedro Montalvo Méndez y Francisco Castro³. Ese mismo año se sumaron cofrades seculares, todos militares y varios con funciones dentro del aparato de gobierno (ver anexo 2 y punto 4). El secretario de la curia diocesana Alonso Suárez de Velasco fue electo secretario en 1692 pero hasta 1726 no se conservaron actas de acuerdo, por lo que no sabemos como se rigió la hermandad. A partir de entonces consta la elección de dos mayordomos, uno secular y otro eclesiástico, los que a menudo fueron el obispo y el gobernador (ver anexo 2). En 1766 el obispo de la Torre ofició excepcionalmente solo por no ser hermano el gobernador Cevallos que debía ser según la tradición y el protocolo su acompañante secular. En 1770, debido a la escasez de hermanos laicos se decidió provisoriamente que ambos fueran clérigos, hecho que no se modificó posteriormente. La hermandad celebraba sus reuniones en la sacristía de la Catedral hasta el año de 1775 en que debido a las obras de la misma se trasladó a San Ignacio, realizando sus reuniones en el Real Colegio. A partir de 1791 la cofradía se reestableció en la iglesia mayor.

La vida de la hermandad parece haber sido regular hasta la década de 1730 en que comenzó a decaer "visto que muchos hermanos eclesiásticos habían fallecido sin que otros ingresasen a ocupar sus puestos"⁴. La rebaja de la contribución de ingreso no había conseguido modificar esta tendencia y la junta decidió prohibir la sepultura de sacerdotes no integrantes con entierro

¹ Torre Revello, 1944, 293.

² Actis, 1943, t.1, 208 - 209.

³ Fasolino, 1944, 250-251.

⁴ Fasolino, 1944, 157, acta del 4.4.1740.

de Cabildo, en un intento por forzarlos a formar parte de la hermandad, lo que aparentemente ocurrió, pues en 1747 se consigna que muchos eclesiásticos habían ingresado, no siendo preciso turnar la elección de mayordomos. En cambio decayeron en los años siguientes los miembros seculares que eran 7 en 1769. Ese año 23 hermanos religiosos no habían ejercido aún el cargo de mayordomos. A partir de entonces, la cofradía tomó un sesgo absolutamente sacerdotal aunque con altibajos en el ingreso, causados según se consigna en la asamblea de 1775 por la pobreza de los clérigos que no podían abonar el ingreso (ahora de 20 ps.) y por los gastos que conllevaba el cargo de mayordomo debido a "la excesiva profusión en componer la Iglesia" que se estilaba, según se declara en 1788. Pese a estos inconvenientes la hermandad siguió operando hasta junio de 1810 aunque las cajas denotan un paulatino decaimiento: en 1792 se le encomienda al tesorero Juan Antonio Delgado cobrar las deudas que los hermanos tienen con la cofradía por no haber en la caja "ni una libra de cera", y el año siguiente, se celebraron algunos acuerdos que reencusaron las actividades de la cofradía. Por un documento que se conserva en el AGN sabemos que en el acuerdo de 22.9.93 se señala que los hermanos pagasen 2 rs. al mes de luminarias "en atención que con sólo este arbitrio podría la V. Hermandad subvenir a los indispensables gastos de ella sin contraer empeños y llenar los piadosos y caritativos socorros de lo hermanos enfermos". Igualmente exigían el pago de los deudores bajo pena de expulsión, pero concedían que los "más necesitados" paguen con la limosna de las misas de los novenarios por los hermanos difuntos (es decir que las den sin cobrar) "pa. que les sea menos gravosa su satisfon."⁵ El año 1800 era rector de la hermandad el arcodiano de la Catedral José Román y Cabezales. Basilio Antonio Rodríguez de Vida era tesorero y la junta estaba integrada por el mismo Cabezales, Javier Rodríguez de Vida, Carlos Montero, el cura rector que estuvo en la catedral, el de San Nicolás, el de la Concepción, Bartolo Luquesi, José Reyna, Fabián Aldao, Francisco López y Juan Manuel Jiménez "en los que ha recaído todo el poder de la Hermandad según acuerdo de 4 de Julio de 1793"⁶. En 1810 al momento de su desaparición no se pudo satisfacer a los albaceas del último tesorero, Rodríguez de Vida la deuda de 200 ps. originada en sus aportes para el funcionamiento. Se reconoció que la hermandad "no tenía ni un medio" con que hacerlo⁷.

veinte días después del grito de libertad, se confesó en una asamblea la decadencia de la Hermandad, se quiso averiguar las causas, se decidió pedir el apoyo del Obispo, que lo era Mons. Lué, pero todo fue en vano. Esa acta puede ser apellidada la lápida de la institución, y, como a tal, ninguno la firma⁸.

En realidad asoman detrás de la falta de recursos otra índole de problemas que se pueden atisbar en los argumentos esgrimidos en el escrito dirigido al obispo Lué. La hermandad tenía entonces 40 miembros, de los que sólo diez participaron de la junta. Los deudores de luminarias, intimados a pagar lo adeudado para poder celebrar la fiesta ese año adujeron que "no estaban obligados a contribuir, por haberse faltado a lo que se les prometiera al ingresar a la Hermandad" y solicitaron reorganizarla. Las quejas denotaban un conflicto con los curas del Sagrario, quienes no querían renunciar a sus honorarios. Los hermanos se quejaban de que no se los enterrase sin pagar derechos parroquiales y de que los entierros fuesen con manto y no con sobrepelliz, lo que se hacía en virtud del incremento de los aranceles que su uso implicaba. Finalmente la imposición del obispo de dar entierro al rector y maestros del seminario y la obligación del pago de un canon de 3% sobre el capital de la hermandad. Como se ve eran más bien disputas comerciales que doctrinales y pintan bien el cambio de intereses en el seno de la cofradía. A ellos se sumaban quejas hacia la centralización de la conducción, que no llamaba a asamblea desde hacía cinco años y que limitaba la elección de la comisión directiva a los prebendados de la catedral, cercenando así la libertad del sufragio. La actitud de las autoridades de la hermandad movió incluso a la queja de los curas de la catedral, quienes además de señalar los perjuicios que causaba a sus ingresos la "violación del derecho parroquial" por parte de los

⁵ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

⁶ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

⁷ Fasolino, 1944, 261.

⁸ Fasolino, 1944, 257-258.

cofrades y la carencia de autoridad sobre ellos, resaltan “el menosprecio y ultraje con que los miraban” los dirigentes de la hermandad, así como su falta de “comisión y autoridad legítima”. Crecimiento del interés pecuniario, concentración de la autoridad y arrogancia fueron el preludio del fin de la cofradía de los sacerdotes que existió durante 119 años.

2.5.1.2 Titular y Fines

Los fines de la hermandad eran en primer lugar constituir un vínculo caritativo entre los hermanos que les permitiera socorrerse más allá de la muerte mediante el establecimiento de sufragios y naturalmente rendir culto al apóstol con el fin de colaborar a la salvación de sus almas, como vimos más arriba. Contemplaba la obligación de los hermanos de visitar a los cofrades enfermos, asistirlos y consolarlos, así como pautas de enterramiento de difuntos que veremos enseguida. Sin embargo esto no tuvo una formulación organizativa hasta fines del siglo XVIII. En la reunión fundacional los hermanos consignan que la erigían la hermandad “para Mayor Gloria de Dios y utilidad de nuestras almas, llevando por derrotero fijo el último fin para caminar más ciertos al seguro puerto de nuestra salvación”. Como era común en las cofradías de su tipo en España se eligió a San Pedro como titular, naturalmente por su papel fundamental en la construcción de la Iglesia que representaban: “nombramos y elegimos por nuestro Patrón y Príncipe al que lo fue de los Apóstoles San Po.”⁹ En el acuerdo de 1793 se establece también que es “la caridad con los hermanos enfermos el principal instituto de esta nuestra Hermandad”, lo que agrega, como era común, una actividad y un objetivo caritativo específico a los fines devocionales¹⁰.

2.5.1.3 Breves e indulgencias

Se celebraron las 40 horas a cargo de la hermandad hasta 1787 y de los mayordomos luego de esa fecha con la cooperación de 70 velas y 6 hachas por parte de los fondos comunes. En 1795 por la gestión del Presbítero Domingo Belgrano a cambio del ingreso gratuito a la cofradía se obtuvo el privilegio pontifical de celebrar las 40 horas en coincidencia con la fiesta de San Pedro, lo que se realizó siendo mayordomos el mismo Belgrano y Antonio Herrera. Ya en 1694, es decir a poco de fundada, la hermandad había dispuesto de un breve de indulgencias otorgado por Inocencio XII el 5.6.1694 en Santa María la Mayor con “el cargo de la Bula de la Santa Cruzada” y cuyas indulgencias se anulaban en caso de contar con otras gracias o de integrarse la hermandad a alguna archicofradía que las tuviese. En el mismo se establecía que

se otorgaba *indulgencia plenaria* a los hermanos en el día de su ingreso en la institución, *in articulo mortis*, y en el día de San Pedro, visitando su capilla; *siete años y siete cuarentenas* a los que la visitaren en otros cuatro días del año, determinados ya, y que eran la dos Cátedras, San Pedro *ad Vincula* y San Andrés; sesenta días a los que asistieren a Misa u oficio divino en la misma capilla; que dieran posada a los pobres, pusieren paz entre contrarios, acompañaren a cualquier muerto hasta la sepultura; acompañaren cualquier procesión hecha con licencia del Ordinario; acompañaren al santísimo Sacramento en cualquier ocasión; rezaren Pater y Ave por las almas de los Hermano al oír el toque de difuntos; redujeren a alguno al camino de la salvación; enseñaren lo pertinente a la salud eterna a los ignorantes; y, en una palabra, que hicieren cualquier obra de piedad y caridad¹¹.

⁹ Actis, 1943, I.1, 208 - 209.

¹⁰ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

¹¹ Fasolino, 1944, 275-276.

2.5.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.5.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

Los miembros debían ser sacerdotes pero se admitían también hasta un máximo de doce hermanos seculares que debían contar con anuencia general. Debían ser "personas señaladas" y se daba preferencia para el ingreso de seculares a los hijos de hermanos muertos, siempre que fueran de igual conducta que sus padres. Juntamente con los aumentos se decidió permitir el ingreso por gracia, como ocurrió con el capitán Alonso Muñoz de Gadea en virtud de sus trabajos en la obra de la Catedral y con el alférez Pedro de León quien fue recibido a cambio de colaborar en las festividades del patrón, labrar la cera, llevarla y repartirla en los entierros¹². También este fue el caso del muñidor Domingo Saravia quien a partir de 1707 y hasta su muerte en 1728 reemplazó con su trabajo la cuota de ingreso. Muerto, se hizo una asamblea el 11.1.1728 para determinar que tipo de sufragios se harían por su alma, decidiéndose a instancias del gobernador Zabala que en atención a 20 años de servicios se celebrasen los sufragios ordinarios, sin que esto sirva de antecedente a su sucesor.

Este sesgo elitista estaba además señalado por el monto de la limosna que implicaba una suma considerable y por el carácter prácticamente hereditario que la pertenencia a la cofradía tenía. En palabras del Deán Rodríguez de Armas en la hermandad estaba "asentada toda la clerecía, Obispo y Gobernador, con las personas primeras de la República."¹³

2.5.2.2 La composición social de la hermandad.

El perfil de los integrantes originales tenía un sesgo marcado por su mismo carácter profesional, ya que la hermandad estaba compuesta por los miembros del cabildo y funcionarios eclesiásticos entre los que además del mismo obispo Azcona Imberto se contaban Domingo Rodríguez de Armas, canónigo, bachiller y comisario de la Santa Cruzada, provisor y vicario general del obispado, deán y ministro de la Tercera orden de San Francisco¹⁴. El comisario del Santo Oficio Sebastián Crespo de Flores, los secretarios del Cabildo Juan de Lemos y del obispado Alonso Suárez de Velasco junto a otros sacerdotes de menor rango pero en muchos casos titulados como el maestro Juan de Oromás y el sacerdote Antonio de Vergara. Este perfil se mantuvo a lo largo del siglo XVIII. La congregación estuvo integrada por numerosos miembros encumbrados de la clerecía local. Tomás Arroyo, presbítero y secretario de la cofradía, fue también ministro de la Tercera orden franciscana entre 1715 Y 1717¹⁵. Marcos Rodríguez de Figueroa, hijo del capitán Diego Rodríguez de Figueroa y de Petronila López Cervantes, quien fue largos años arcediano de la catedral, en la que tuvo un papel importante en el financiamiento de la reconstrucción del pórtico y las torres en la década de 1720, así como en la de la capilla de la hermandad del Santo Cristo, en la que pidió ser enterrado según vimos, e incluso en la construcción de un retablo para el trascoro de la catedral vieja dedicado a San Marcos. El 27.1.1741 solicitó "se le conceda licencia pa. colocar la imagen del Sr. Sn. Marcos en la segunda cara del Altar Mayor en el lugar, q se dice, fue dedicado pa. altar de Prebendados, según la planta de esta iglesia Catedral con el cargo de cantar una misa en su propio día después de volver de las Rogaciones públicas"¹⁶. Francisco de los Ríos, canónigo, deán y tesorero del Cabildo de la catedral. En 1747 fue nombrado arcediano por muerte del anterior, Marcos Rodríguez de Figueroa. Era dueño de una chacra en el partido de La Matanza en la que tenía trabajando un esclavo y un indio mocovi¹⁷. También era presbítero Jacinto González de Cossío, porteño hijo de Teresa Rodríguez de Figueroa quien le dejó al morir en 1735, 574 ps. de

¹² Fasolino, 1944, 253 - 255.

¹³ Fasolino, 1944, 276.

¹⁴ Fasolino, 1944, 251, Udaondo 1930, 130.

¹⁵ AGN, Sucesiones, 3865 de 1726, Udaondo 1930, 130.

¹⁶ ACE, 1732-1745, 132 v - 133..

¹⁷ ACE, 1746-177, 18, Real Cédula 13/5/47, Censos, 1778, 681, AGN, Sucesiones, 7819.

herencia¹⁸. Los obispos integraban la cofradía como cabeza del cabildo: José Peralta Barnuevo, era cofrade en 1746¹⁹ y también formaban parte de ella en la segunda mitad del siglo XVIII los sacerdotes Nicolás Saravia, José Reyna y Carlos José Montero, a cargo de la cátedra de filosofía y luego de teología, vísperas y moral en el Colegio de San Carlos²⁰ así como Francisco Javier Navarro, mayordomo de la hermandad y terciario dominico, quien fue cura y vicario de la villa de Luján donde poseía dos casas a más de otra en Buenos Aires. Tenía tres esclavos, 32 marcos de plata labrada y dejó al morir una capellanía de 4000 ps. impuesta sobre su casa para misas por sus herederos por mandato suyo²¹. El maestro Juan Crisóstomo Suero era sacristán de la Concepción en 1776 y José Román y Cabezas, miembro del Cabildo eclesiástico, fue rector en 1793²², al igual que Antonio Rodríguez de Vida también enfermero y tesorero de la congregación, quien actuó en la primera década del siglo XIX²³. También eran presbíteros Antonio Romero y Lucas Ruiz, actuantes en el mismo período²⁴ y el enfermero y clérigo de menores domiciliario Marcos Sarasa, hijo de Juana Tirado y del comerciante Saturnino Javier Sarasa, ministro de la Tercera orden franciscana en 1774, quien en 1793, cuando estaba por ordenarse, le otorgó una congrua de 2000 ps. por una capellanía de 100 ps. de réditos al año sobre sus propias casas en el "Bo. de la Plaza Chica" para su sostenimiento²⁵, que Sarasa decide convertir luego de su muerte en un "bien profano". Tenía al morir "unos cuantos breviarios viejos, una poca ropa usada y unos muebles de su uso, de valor insignificante". Era además terciario dominico y pidió ser enterrado "en el Cementerio y panteón de los eclesiásticos"²⁶. También eran hermanos los presbíteros Juan Pedro Videla, que era doctor y fue enfermero de la cofradía en 1802 y Domingo Viola que ocupó el mismo cargo en, 1801²⁷. Vicente Arroyo, cofrade a comienzos del siglo XIX y terciario dominico, era canónigo magistral y doctor y fue "cura rector párroco [de esta] santa iglesia catedral"²⁸. Presbítero, doctor y canónigo era Domingo Belgrano quien participó de la cofradía entre 1795 y 1810 llegando a ser mayordomo²⁹ y Pantaleón Rivarola, quien fue tesorero, era hermano de la tercera orden de San Francisco, capellán militar, poeta, profesor de filosofía en el colegio de San Carlos y teólogo asistente real. Concurrió al Cabildo abierto del 22 de mayo de 1810 y dejó escritos dos romances históricos sobre las invasiones inglesas. Murió en 1821³⁰. En muchos casos la preeminencia en la jerarquía eclesiástica de los hermanos no implicaba riqueza. El monto de los bienes de Vicente Arroyo era a su muerte de 2427 ps. y su albacea se vio en figurillas para contestar las demandas de los acreedores, entre otros el dorador Martín Martínez quien reclamó 1744 ps. que Arroyo le había quedado debiendo del dorado del retablo de la iglesia de San Ignacio, contratado en 1802³¹. El arcediano Rodríguez de Figueroa dejó al morir la modesta suma de 1500 ps. a su sobrino, si se ordenara³² y los 17 ps. que costaron los funerales de Marcos Sarasa fueron pagados por su albacea porque sus bienes no alcanzaban para ello³³.

En cuanto a los seculares incorporados en el siglo XVII es de notar que todos eran militares con rango de capitán (salvo Lafuente que era Sargento Mayor), algunos de los cuales pertenecían a órdenes nobiliarias y había ocupado cargos de la máxima relevancia en la ciudad: Gabriel de Aldunate, procurador de las provincias del Río de la Plata, Juan Pacheco Santa Cruz,

¹⁸ AGN, Sucesiones, 8124.

¹⁹ AGN, Sucesiones, 7702.

²⁰ Chiaramonte, 1987, 363.

²¹ AGN, Sucesiones, 7260, leg. 22 (1772).

²² Fasolino, 1944, 261 - 268.

²³ AGN, Sucesiones, 7867.

²⁴ AGN, Sucesiones, 7899 y 7948.

²⁵ AGN, Sucesiones, 8161, leg. 23 (1842), Fasolino, 1944, 268.

²⁶ AGN, Sucesiones, 8161, leg. 23, 11. v y 23 v.

²⁷ AGN, Sucesiones, 8728.

²⁸ AGN, Sucesiones, 3884, leg. 24 (1806) y 3865.

²⁹ Fasolino, 1944, 275.

³⁰ Udaondo, 1930, 59.

³¹ AGN, Sucesiones, 3884, leg. 24 (1806) y 3865.

³² AGN, Sucesiones, 8124, (1743).

³³ AGN, Sucesiones, 8161, leg. 23, 28 v.

capitán, procurador de la ciudad (1661) y Teniente de Gobernador (1678) y los capitanes Baltasar Quintana Godoy, José Rivilla y Diego Rodríguez o Juan de Zamudio, caballero de la orden de Santiago. Era tradición que el mayordomo religioso fuera el obispo y el laico el gobernador. El vizcaino Bruno Mauricio de Zavala, terciario franciscano y caballero de la orden de Calatrava, nombrado mariscal de campo y gobernador del Río de la Plata en 1717 y fundador de la ciudad de Montevideo y presidente de Chile, integró la hermandad. En 1759 ingresó el terciario franciscano Domingo Ortiz de Rosas, gobernador de Buenos Aires entre 1742 y 1745, caballero de la orden de Santiago y mariscal de campo de los reales ejércitos³⁴. Sin embargo, en el siglo XVIII los hermanos laicos tienen un perfil más variado, aunque limitado a los estamentos superiores de la ciudad. El muñidor Francisco Conget era escribano real de la ciudad³⁵ y Juan Guerrero era agrimensor y participó en la comisión de construcción del primer edificio del hospital de hombres³⁶. A fines de siglo se integran algunos hermanos seculares relacionados profesionalmente con la cofradía en su carácter de médicos o farmacéuticos, con los que como vimos, se componía un acuerdo de servicio. Es el caso de los boticarios Antonio Ortiz Alcalde³⁷ y Francisco Salvio Marull, el promotor de la cofradía de Montserrat de la iglesia de San Ignacio y a quien Gandía menciona como posible conspirador³⁸ y también el de Cosme Argerich, bachiller y profesor de medicina, hijo de Francisco Argerich, casado en primer término con Margarita Martí y luego con Juana López Camelo. Era una persona culta, que atendió al comerciante Tomás Antonio Romero cuando estuvo encarcelado en el fuerte³⁹ y que poseía una biblioteca tasada en 516 ps. con abundantes obras médicas, de ciencias naturales e ilustradas, como la obra clásica de la literatura francesa prerrevolucionaria, *Las Aventuras de Telémaco*. Sus bienes sumaban 15.396 ps. entre libros, muebles y objetos, plata y esclavos⁴⁰.

La congregación de San Pedro nucleaba un registro social que alcanzaba las máximas jerarquías civiles y eclesiásticas de la ciudad, extendiéndose hasta las clases medias ilustradas criollas y españolas, tanto sacerdotales como civiles, representadas por los numerosos doctores y profesores de teología que eran miembros, así como por los profesionales liberales integrados en las últimas décadas de existencia de la hermandad.

2.5.3 LAS CONSTITUCIONES

2.5.3.1 Contenidos de las constituciones

Las primeras constituciones se aprobaron en la misma reunión constitutiva en 1691, de la que formaba parte el obispo que también integró la hermandad. No tenían una división formal en capítulos sino que abordaban los items secuencialmente con un esbozo de división dada por giros discursivos, pero que no implicaban una separación clara. Fueron recogidas por Francisco Actis en su colección de actas del cabildo eclesiástico de Buenos Aires. Fasolino considera que estas constituciones originales "eran imprecisas" y por cierto muestran un grado de formalización inferior al común. Presentaban la secuencia de temas que sigue⁴¹

- 1 Celebración de la fiesta de San Pedro.
- 2 Atención a los enfermos y enterramiento de los hermanos fallecidos.

³⁴ Udaondo, 1930, 58.

³⁵ Saguier, 1989, 49, AGN, Sucesiones, 5340, leg. 6.

³⁶ Machain, 1980, 234 - 235.

³⁷ AGN, Sucesiones, 7307 (1805).

³⁸ Gandía, 1960, 22.

³⁹ Galmarini 1982, 413, AGN, S. IX, 32.6.4.

⁴⁰ AGN, Sucesiones, 3475, leg. 8.

⁴¹ En este caso y como excepción, la numeración no corresponde a capítulos, que no están indicados, sino a los párrafos en que se organiza la secuencia de temas.

- 3 Junta, limosna (luminaria anual), misas por los hermanos muertos y libro de cuentas.
- 4 Misa anual por difuntos.
- 5 Tasa de ingreso para sacerdotes.
- 6 Sufragios por los hermanos difuntos.
- 7 Seculares, tasa de ingreso y número.
- 8 Revisión de cuentas y elecciones y aviso de muerte de los hermanos en otros partidos⁴².

En 1792, es decir un siglo después de redactadas, las constituciones fueron reformadas el 6 de julio y redactadas esta vez en latín. Los nuevos estatutos constaban igualmente de cinco capítulos breves y un apéndice que tocan los siguientes tópicos

1. Patronazgo de San Pedro.
 2. Condiciones de ingreso (sin reformas).
 3. Forma de recepción y oración de pertenencia perpetua.
 4. Obligaciones de los hermanos (con cambios de detalle)⁴³.
 5. Empleos de la hermandad.
- Recomendación de imitación del Apóstol.
 Apéndice. Obligaciones de los hermanos seculares.

2.5.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPS. 1691	CAPS. 1792
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	1	1, 5
2	Criterios de delimitación del ingreso	2, 3, 5	3
3	Gobierno, oficios, elecciones	3	5
4	Administración, ingresos, bienes	3, 7	
5	Relaciones institucionales		
6	Funciones, ejercicios, celebraciones	1, 3	2
7	Servicio de muertos, caridad	2, 3, 4, 6	4?, apéndice?
8	Capilla, imágenes, equipamiento		

2.5.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.5.4.1 Gobierno y oficios

La hermandad no parece haber tenido una estructura de gobierno particular, quizás, como supone Fasolino, porque el mismo Cabildo eclesiástico suplía esa función. De hecho en el acta fundacional se establece que "si en adelante pareciere convenir alguna cosa al aumento y la propagación de dha. hermandad, se hará con acuerdo y consulta de todos los hermanos, quienes adviertan los inconvenientes o conveniencia q. ofreciese el caso"⁴⁴, lo que implicaba una forma de gobierno directo prescindente de estructuras específicas.

De todos modos se estipulaba en los estatutos que una semana después del día de San Pedro se llevaría a cabo una junta para designar dos diputados o mayordomos (uno religioso y el otro

⁴² Actis, 1943, t.1, 209-212.

⁴³ Fasolino no detalla estas obligaciones (tampoco las de los seculares en el apéndice). Se podría suponer que incluían la asistencia a las funciones, tanto las celebraciones generales como las de difuntos, que son mandatos corrientes, lo que llevaría a consignarlas en los ítems 5 y 6 de la tabla, pero la falta del documento no nos permite hacerlo.

⁴⁴ Actis, 1943, t.1, 209.

secular) con la función de "correr con los gastos de la Hermandad, con la celebración de la fiesta y (...) llevar el libro de cuentas", además de ordenar los sufragios por los hermanos fallecidos, pero esta reunión no se solió realizar en término quizás porque los hermanos debían entonces colaborar con una limosna con el fin de comprar cera para los entierros. Sólo a partir de 1726 hubo registro de los resultados de estas elecciones.

Además de los diputados la hermandad contaba con un secretario, encargado de llevar las actas, lo que como dijimos no se verifica hasta ese año, un tesorero, a cargo de los bienes y del manejo de los censos, un muñidor, encargado de dar aviso de las asambleas y reuniones, recordar sus deudas a los morosos y a partir de 1793 del cobro de la mensualidad estipulada (ver Rentas y propiedades). Debía cuidar la capilla y colaborar con el hermano mayor en fiestas y celebraciones de difuntos. Desde 1790 la hermandad tuvo también una camarera, María Antonia Díaz, viuda de Francisco Ramos, quien si bien era externa obtuvo los mismos sufragios que el muñidor en atención a que desde 1766 ejercía ese cargo⁴⁵. En 1793 la Comisión Directiva (integrada entonces) decidió crear el empleo particular de enfermero, para atender sus propósitos de atención a los enfermos, que como vimos, constituía uno de sus fines. Considerando

el desamparo y soledad que en muchos enfermos graves y última hora de la muerte han sufrido muchos de nuestros hermanos y descando con toda eficacia poner remedio oportuno a tan grande desconsuelo, pues a esta recomendable caridad se debe la institución de las hermandades, y la nuestra se erigió para acudirnos en nuestras enfermedades, acompañarnos en nuestro tránsito y enterrarnos con decencia, se instituye el cargo de enfermero, quien apenas tenga conocimiento de que un hermano se hallare enfermo deberá visitarlo, acompañarlo y en caso de que se deba administrársele el santo Viático avisará al Rector de la Hermandad para que nombre los hermanos que tendrán que acompañar a su Divina Majestad, y lo mismo si se le debe dar la extremaunción⁴⁶.

Ese año se nombraron para el cargo a Marcos Sarasa, Ignacio Acosta y Gregorio Gómez, los que debían aconsejarle hacer su testamento y consolarlo en el tránsito y en caso de fallecimiento amortajar el cadáver y avisar al tesorero y secretario para que la hermandad cumpla con las obligaciones previstas⁴⁷. Igualmente se preveía la ayuda material si el enfermo se encontraba en estado de pobreza. Terminaba con una exhortación a los hermanos "por las entrañas de Jesucristo" a cumplir con "los oficios de la caridad tan propia de nuestro estado sacerdotal y tan precisa para los últimos pasos de nuestra vida". Los enfermeros serían de elección anual y a partir de 1800 con la particularidad de que, en atención al crecimiento de la planta urbana, se les asignaron barrios particulares a cada uno, cubriendo así las tres zonas de expansión de la ciudad hacia el norte, el sur y el poniente, de modo de garantizar una rápida atención de los hermanos⁴⁸.

Como parte de la asistencia a los hermanos enfermos se decidió también en 1800 integrar a la cofradía un médico y un boticario con el fin de proporcionar atención médica y remedios sin cargo. Cosme Argerich y Agustín Fabre fueron los médicos, quienes solicitaron en una carta que siendo la ciudad tan dilatada y hallarse en toda ella repartidos los hermanos" (...) se divida en dos partes de Norte a Sur. pa. la primera servirá el Dr. D. Cosme Argerich, y pa. la segunda el Licenciado D. Agustín Fabre, no quedando el uno obligado a sufrir el defecto del otro y el centro o punto de esta división ser a la calle del Cabildo de Leste a Oeste⁴⁹.

La asistencia tenía ciertos límites: se aplicaba sólo en la ciudad, no en el campo, a los hermanos y no a sus familias y tenía carácter personal y ordinario, es decir no incluía otros facultativos ni juntas sino en casos excepcionales⁵⁰. A cambio la hermandad les proporcionaría sufragios y entierro. La botica estuvo a cargo de Francisco Marull desde julio de 1801, quien cobraba 4 reales por hermano inscripto a cambio de las medicinas y debía "administrar la botica que pr. el

⁴⁵ Fasolino, 1944, 266.

⁴⁶ Fasolino, 1944, 268.

⁴⁷ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

⁴⁸ Fasolino, 1944, 268-269.

⁴⁹ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

⁵⁰ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

lo se recetase sin interés ni estipendio alguno”⁵¹ (a partir de 1805 el nuevo boticario, Ortiz Alcalde, cobró un peso por el mismo servicio).

La dirección de la hermandad residió en el Cabildo eclesiástico hasta 1790 en que se nombró al presbítero Mariano Junzarás como “cabeza principal de la Hermandad” de modo vitalicio. Trece años después se nombró también una junta directiva integrada por doce hermanos “los más autorizados y libres” de ocupaciones en quienes se concentró el gobierno aunque sin establecer las ocupaciones específicas de sus miembros. Se conformaba con un rector (cargo anual rotativo electivo entre los canónigos), un tesorero, un secretario, los prebendados del Cabildo, tres curas, uno de la Catedral, uno de Montserrat y uno de San Nicolás y clérigos elegidos cada año hasta completar el número de doce⁵². Esta comisión, creada con la idea de dar nueva vida a la alicaída hermandad, rigió hasta 1800, en que se comenzó a renovarla cada año, eligiendo curas rectores. El último de ellos, Antonio Rodríguez de Vida, la dirigió casi personalmente ante la falta de participación, hasta su muerte.

2.5.4.2 Libros (sin datos)

2.5.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Limosna de ingreso. La hermandad tuvo como fuente de ingreso regular la cuota de entrada de los hermanos, fijada en 10 ps. para los sacerdotes; se aumentó a 30 en 1692 y rebajó a 20 en 1736 (más 10 de enterramiento en la catedral voluntarios). Fue luego nuevamente rebajada a 10 y en 1792 subida a 20, siguiendo la mayor o menor demanda de hermanos y establecida en 100 ps. para los seculares, que se aumentó a 120 en 1692 y rebajó a 80 en 1736 (más 10 de enterramiento en la Catedral voluntarios).

Rentas y propiedades. En 1726 se hicieron algunas obras en la capilla que fueron pagadas en 1731 con una colecta realizada entre los cofrades, pero por lo menos desde el año anterior la hermandad tenía bienes a rédito: 1000 ps. a censo sobre las casas del capitán Juan Pacheco de Santa Cruz. Redimido por Dionisio de Torres, fue nuevamente colocado sobre las casas de José de Rosas en 1729, quien murió poco más tarde, dilatándose el cobro del censo y la posterior cancelación de la escritura por su yerno Domingo de Isedo y Baquedano hasta 1762. Los réditos del 5 % se usaban para pagar la cera y los gastos que se ofrecían. El capital original más los réditos vencidos (858 ps.) fueron completados hasta 2000 ps. con fondos de la hermandad y prestados el 31.5.1763 a los comerciantes Juan de la Torre y Cayetano López, siendo fiador de los mismos Jerónimo Matorras. En 1768 se disponía de 545 ps. de plata para poner prestar a censo, sin embargo las finanzas cayeron, seguramente con el número de hermanos, y en 1793 se declaró en la asamblea que no se contaba con fondos siquiera para los entierros. “Se acordó entonces que los prebendados, por turno celebren oficios de entierros y canten la Misa de cuerpo presente y la de honras” gratuitamente haciendo de diácono y subdiácono los dos hermanos más nuevos. Se buscarían los cantores entre los clérigos (en su defecto se arreglaría con el sochantre una tarifa anual) y el novenario de misas cantadas sería celebrado por los hermanos sacerdotes. La cuota de entrada se fijó en 4 ps. pero se pagaría una peseta por mes para constituir un fondo destinado a cubrir “las necesidades temporales de los hermanos como también las espirituales”. Al llegar a un año impago el hermano era excluido de la cofradía. Igualmente las condiciones económicas continuaron deteriorándose y a comienzos del siglo XIX se consideró limitar las misas y sufragios. Sin embargo el Presbítero Domingo Caviedes se comprometió a cantar todas las misas que se presentaran por los hermanos gratuitamente, mientras que el clérigo Lucas Ruiz se ofreció para officiar de cantor, diácono o lo que se requiriera en iguales condiciones. Se decidió tomar un pago de 4 ps. por el uso de la tumba o féretro para los funerales.

2.5.4.4 Relaciones institucionales

⁵¹ AGN, S. VII, BN 6045 (351).

⁵² Fasolino, 1944, 266.

No hay menciones referidas a la relación con otras instituciones, sin duda porque el Cabildo eclesiástico, que dirigía la hermandad, era la autoridad de referencia, y por lo tanto no había necesidad de establecer un vínculo explícito con sí mismo.

2.5.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.5.5.1. Funciones ordinarias (sin datos)

2.5.5.2 Celebraciones anuales

Fiesta del titular. Se celebraba en primer lugar la fiesta del patrono San Pedro (29.6) con misa solemne y panegírico del apóstol, encargado en principio a uno de los hermanos eclesiásticos, desde 1740 a cualquier sacerdote que tuviera "las calidades del caso" y desde la reforma de 1792 a algún hermano del clero "pero no por un religioso". Para ese fin se pretendía buscar "persona de autoridad que ocupe y llene el púlpito", registrándose a veces, como en 1724 la predicación por parte del mismo obispo. El cabildo era el encargado de señalar al predicador y en ocasiones la nominación recaía en alguno de los integrantes del *corpore capituli*⁵³. Se disponían en los pilares de la capilla y el coro colgaduras y la imagen era colocada en unas andas que se adornaban al igual que la iglesia, al parecer fastuosamente ya que en 1788 se decidió limitar el ornato al altar y el púlpito en virtud de que "la excesiva profusión en componer la iglesia", a cargo como dijimos de los mayordomos, implicaba una erogación que hacía que muchos sacerdotes se abstuvieran de ingresar a la hermandad por la imposibilidad de afrontarla. Hasta 1736 se realizaban fuegos de artificio que se abonaban con 50 \$ del rédito del censo, que desde ese año se emplearon para pagar la cera de la fiesta, siendo los fuegos sufragados por los dos mayordomos. También se efectuaban luminarias y se convidaba a los asistentes con masas y refrescos, lo que se resolvió suspender en 1775, instando a los diputados que quisieran solventar esos gastos a comprar en cambio una alhaja para el santo⁵⁴. A diferencia de la mayoría de los festejos de los titulares de las cofradías, que se prolongaban varios días y solían incluir un novenario, la fiesta de San Pedro duraba solamente una jornada.

Otras celebraciones anuales. Además de la fiesta del patrono se festejaban otras conmemoraciones relacionadas con él, algunas de las cuales contaban con indulgencias: las cátedras de Roma y de Antioquia (22.2), San Pedro entre cadenas y la celebración del hermano de Pedro y segundo entre los apóstoles, Andrés (30.11)⁵⁵.

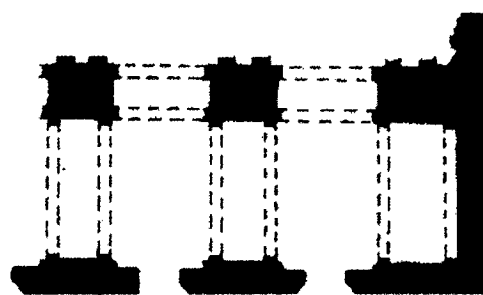
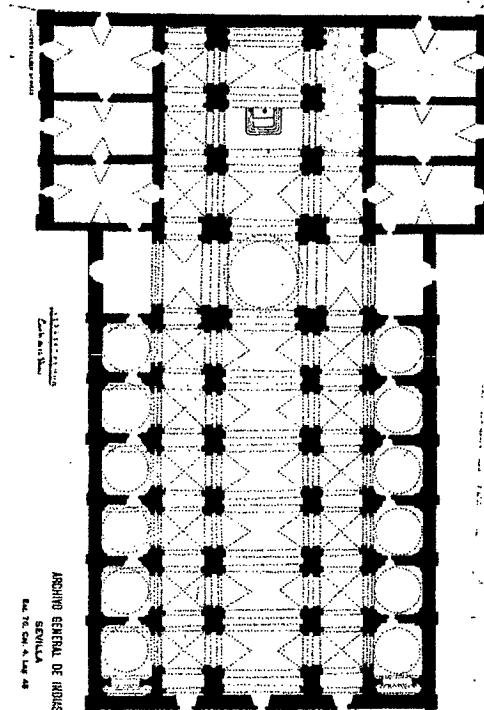
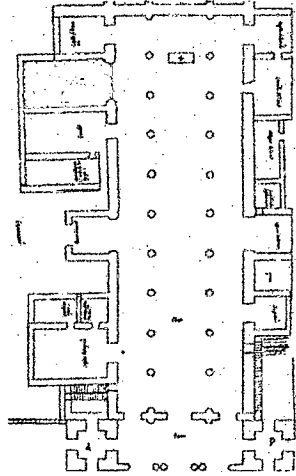
2.5.5.3 Servicios de difuntos

En el capítulo segundo se establecía que el funeral y entierro quedaban a cargo del Cabildo, sin pagar derechos por ello. Se distinguía entre quienes eran enterrados en la catedral, donde la hermandad tenía su capilla y quienes optaban por otras iglesias, celebrando en ambos casos nueve misas en los nueve primeros días del fallecimiento, pero estipulando que en el entierro en la Catedral se celebraría una misa de cuerpo presente con vigilia y otra en sus honras, así como que la primera y la última de las misas la cantarían los canónigos, mientras que las otras los demás hermanos según su antigüedad. No había distinción entre los sufragios debidos a los sacerdotes y a los hermanos seculares. El féretro se velaba con ocho libras de cera y se preparaba para el responso una candela para cada uno de los hermanos asistentes, contando

⁵³ Actis, 1943, t.1, 323.

⁵⁴ Fasolino, 1944, 274.

⁵⁵ Fasolino, 1944, 274.



Figuras 1. Ubicación de la capilla en la Catedral vieja en 1692.

Figura 2. Ubicación de la capilla en la Catedral de Masella.

Figura 3. Capilla

además con una tumba que se empleaba para resaltar el adorno de los funerales. De modo general, se efectuaba una misa de vigilia que se cantaba en uno de los días de la octava de Muertos en la Catedral con asistencia de todos los hermanos en sufragio de los hermanos fallecidos.

La hermandad tenía un papel destacado en las ceremonias de exequias de los obispos, quienes eran naturalmente su cabeza. En esos casos las celebraciones eran encabezadas por las autoridades catedralicias, el Cabildo y las órdenes y reunían "todos los pendones de la Cofradías con el de la hermandad de San Pedro y en forma de Hermandad todos los hermanos con velas encendidas en las manos" ocupaban su lugar⁵⁶. A modo de ejemplo: a la muerte del obispo Pedro Fajardo, ocurrida el 16.12.1729, su cuerpo vestido de pontifical fue colocado sobre "un túmulo magnífico de gradas de tarima cubiertas de bayetas negras" en "una tumba de cedro vestida de terciopelo negro y guarnecida con franja de plata fina", rodeado por doce blandones con hachones de cera blanca y cincuenta velas de a libra siendo velado "desde el viernes 16 de diciembre hasta el domingo 18 altomando en velar sacerdotes y seculares de la hermandad de San Pedro de la cual era hermano dho. Illstriso." Trasladado luego el cuerpo a la iglesia, luego de una procesión con posas en altares dispuestos en las esquinas de la plaza, y colocado en un túmulo en el presbiterio, los hermanos cofrades se intercalaron con los representantes de "las religiones" en las sillas del coro entonando la Antífona de Laudes con los músicos de San Francisco, para luego proceder a la sepultura en la bóveda de obispos⁵⁷.

2.5.5.4 *Misas particulares* (sin datos)

2.5.5.5 *Otras actividades* (sin datos)

2.1.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.5.6.1 *Capilla*

Como era común en este tipo de hermandades sacerdotales la sede era la Catedral y según vimos la cofradía se estableció cuando se estaba intentando terminar el edificio construido por Azcona Imberto. La ubicación de la misma en este edificio del siglo XVII era, según monseñor Fasolino, la misma que ocupa actualmente: "la capilla de la hermandad que era la que estaba en el fondo de la nave lateral derecha y en la cual hoy se admira a San Pedro"⁵⁸. Sin embargo, un análisis detenido de algunos testimonios de la década de 1690 y su confrontación con la planta de 1692 parecen poner en duda esa afirmación. En 1695 el procurador general de las Provincias del Río de la Plata, Gabriel Aldunate y Rada, afirmaba que para concluir la Catedral faltaban, a más de los últimos cuerpos de las torres, la sacristía y la capilla de San Pedro⁵⁹. Dos años antes los Oficiales reales de la ciudad habían afirmado que "faltaba para su conclusión, levantar parte de las dos torres, el coro, sacristía principal y capilla de ánimas"⁶⁰. Como vemos, la "capilla de ánimas" ha sido reemplazada en 1695 por la "capilla de San Pedro". En la planta de 1692 [1] la sacristía, la capilla de ánimas y otra capilla sin determinar, aparecen dispuestas contiguamente sobre el lado izquierdo de la nave. En el mismo plano se consigna que frente a ellas se halla la capilla del Santo Cristo, que es la única que se ubica, con su sacristía, sobre la derecha junto al testero. Así, estando la misma edificada y en funciones desde 1671 parece poco probable que la capilla destinada a la hermandad de San Pedro estuviera sobre ese mismo lado, lo que coincide con la existencia de las capillas detalladas sobre la epístola y con la identificación común de la de San Pedro con la de ánimas entre los locales que restaba concluir. Seguramente la capilla

⁵⁶ Actis, 1943, v. 1, 168.

⁵⁷ ACE, 1728, 18, 18v.

⁵⁸ Fasolino, 1944, 274.

⁵⁹ Peña, 1910, t. IV, 67.

⁶⁰ Torre Revollo, 1944, 295.

grande entre la sacristía y la de ánimas era la ocupada por la hermandad eclesiástica. El hecho de que el plano fuera realizado en 1692, a sólo un año de la fundación de la hermandad, y cuando seguramente no había todavía decisión de destinar esa capilla a su uso, -la existencia de una capilla de San Pedro se consigna por primera vez en 1695 y la denominación oficial ocurrió hacia 1700-, explica por que no aparece asignada a la hermandad en la planta. Azcona Imberto solventó personalmente la edificación de una capilla en su edificio, pero murió el 19.2.1700, antes que las obras concluyesen. El 28.5.1700 el Cabildo eclesiástico decide, a propuesta del Deán Rodríguez de Armas dedicar al apóstol

una capilla que está edificada en dha. Sta. Iglesia sin estar del todo concluida ni dedicada sino para mayor desahogo y hermosura de dha. Iglesia que era necesso. Se dedícase a algunos de los santos de más prerrogativas y preeminentes de dha. Iglesia, y habiendo acordado como el Príncipe de la Universal Iglesia el Glorioso San Po. a cuya honra y mayor Gloria de Dios, está fundada hermandad en dha. Sta. Iglesia con el título de Patrón, donde está asentada toda la clerecía, Obispo y Gobernador con las personas primeras de la República, y que siempre fue la intención del Sr. Dn. Antto. de Ascona Imberto obispo que fue de dha. Sta. Iglesia y quien edificó a su costa esta dha. Capilla el que se dedícase a dho. Príncipe y hermandad (...) y para ponerlo en ejecución fueron de común sentir que se hiciese Junta de Hermandad llamando como se acostumbra con la campana (...) y siéndole propuesto por dho. Sr. Deán la dedicación de la dha. capilla a San Pedro y su hermandad con las calidades de altar, ascos y demás requisitos (...) a que todos con fervoroso afecto y piadoso celo aceptaron (...) para que luego se pusiese por obra⁶¹.

Se propuso la medida a la Hermandad de San Pedro, estipulando que serviría como capilla enterratoria con un costo de 20 ps. por la sepultura destinados a "la fábrica de la iglesia"⁶². Quedó así la capilla construida por el obispo fallecido "dedicada a San Pedro y su Hermandad". Como vemos se trata de una construcción anexa a las naves, ya que proporciona "mayor desahogo" a la iglesia función que mal podrían adscribirse a la capilla del testero de la nave lateral, lo que apoya nuestra hipótesis de que originalmente la hermandad no estaba establecida en el testero de la nave lateral derecha. La pérdida de la documentación de la hermandad impide un juicio conclusivo, pero en virtud de lo expuesto me inclino a pensar que la afirmación de Fasolino no estaba basada en datos documentales sino en la asignación directa a la hermandad de la ubicación actual en el edificio anterior. La capilla era casi seguramente la que aparece entre la sacristía y la capilla de ánimas en el plano de 1692 con una planta rectangular de 13 x 7,5 varas (11,18 x 6,45 m). Esta capilla estaba cerrada por una verja de hierro de la que colgaba un cuadro con una reseña de las gracias que Inocencio XII había concedido a la hermandad.

A partir del edificio de Masella la localización es la que perdura, esto es, el testero de la nave lateral izquierda de la Catedral [2], quizás ocupando más de un tramo en la profunda cabecera de las naves [3]. Como el resto de la iglesia su alzado está formado por arcos de medio punto sobre gruesos pilares adornados con dos pilastras corintias adosadas sobre cada cara, hacia el lado de la nave central, mientras que el muro, con igual decoración cierra el lado oriental de la capilla. La cubierta es de bóvedas por tramo, como en el resto de la iglesia. Actualmente presenta pinturas de hechos de la vida del apóstol en los netos del muro, que fueron agregadas en las reformas de 1889. Son tres óleos sobre tela que representan la Confesión de San Pedro, la Entrega de las llaves y San Pedro liberado por un ángel, aunque por estar fuera del período de actividad de la cofradía no las incluiremos en este estudio⁶³.

2.5.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular. Sin duda la constitución misma de la cofradía implicaba la existencia de una imagen de su titular, pero no podemos afirmar que se trate de la escultura que ha llegado hasta nosotros, ya que el carácter convencional de la representación dificulta un juicio acerca de su datación en el período considerado. La escultura actual presenta a San Pedro en una de sus

⁶¹ Actis, 1943, II: 203.

⁶² Actis, II: 204.

⁶³ Ver ANBA, 1998, 67.

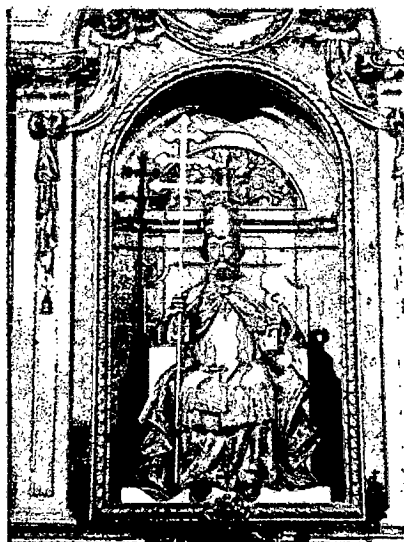


Figura 4. San Pedro, grabado madrileño de la primera mitad del Siglo XVIII.
Figura 5. San Pedro, escultura de la cofradía homónima, catedral de Buenos Aires.

anterior había sido dado de baja en 1775, es decir que su encargo fue posterior al del retablo mayor (1774-1784). Aunque no se ha conservado documentación relativa al encargo su autoría se desprende de las características formales, tanto en la composición en general, como en los detalles decorativos y en el estilo de la talla y debe ser atribuida al tallista valisoletano Juan Antonio Gaspar Hernández, quien por otra parte trabajó en esos años en la Catedral al servicio de Isidro Lorea en el retablo mayor, como parece desprenderse de algunas de las tallas decorativas del banco del retablo mayor y luego independientemente en la construcción del retablo que nos ocupa, en los dos del crucero (hacia 1792) y más tarde en el de la cofradía de Dolores (1794). Si el retablo mayor se trabajó en los primeros años de la década de 1780 y el de Dolores se realizó en 1794, una fecha tentativa para la realización del de San Pedro se situaría entre 1785 y 1790.

El retablo corresponde al tipo de nicho único, común en América en la primera mitad del siglo XVIII, como lo ejemplifican los retablos del crucero de la Compañía de Quito (dedicados a San Ignacio y San Francisco Javier) y el del crucero izquierdo de la iglesia de San Pedro de Lima (dedicado a San Ignacio), todos ellos inspirados en el que diseñara el padre Pozzo para el crucero izquierdo del Gesù de Roma dedicado también el fundador de la orden jesuítica. Nuestro ejemplar materializa austeramente este planteo de nicho y cuerpo únicos en una sola calle flanqueada por columnas sobre banco y sotabanco y rematado por ático y frontón, que tenía ya en su modelo italiano, realizado en los últimos años del siglo XVII, un fuerte carácter clasicista, pero que adquiría dramatismo por el agregado de movidas escenas escultóricas, tanto en tomo al basamento como en el ático. La composición es la característica de Hernández para este tipo de retablos que sitúa comúnmente columnas, en este caso corintias, como enmarque del nicho, a su vez flanqueado por dos pilastras decoradas con paños que penden sobre el arco de la homacina sostenidos por querubines. Quizás el elemento más peculiar del conjunto sea el arco curvo y partido formado por el quiebre de la cornisa que arrastra en su flexión al entablamento decorado en su parte central con el emblema papal, generando un marcado acento dinámico en la medida composición que tiene eco en dos segmentos curvos laterales paralelos al mismo. Es este detalle, característico de la retablística barroca el que da la nota transicional otorgando cierta organicidad dinámica a una obra que por lo demás podría ser caracterizada como simplemente clasicista. El ático está resuelto también de una manera arquetípica para el autor: un entrepaño que toma la parte central del cuerpo (alineado con las columnas interiores) flanqueado por pilastras y que en este caso presenta un óculo cegado a diferencia de los relieves o escudos comunes en los retablos de Hernández. Un arco carpanel muy rebajado remata el conjunto. El basamento es igualmente característico: paneles con relieves decorativos que desarrollan una emblemática alusiva al tema, propuesta que constituye una fórmula en sus obras. El nicho pequeño del banco y la imagen que contiene son agregados modernos. Esta obra constituye el punto de enlace entre los retablos de carácter barroco de la ciudad con la producción realizada a partir de 1790 por el mismo Hernández, que se alineará con 1^{ra} estética del neoclasicismo.

Para sus celebraciones la cofradía recibía ocasionalmente préstamos de alguna de las otras hermandades asentadas en la Catedral, como parece desprenderse de una nota de la Esclavitud del Santísimo Sacramento del 4.11.1803 en la que se consigna que la hermandad "que ninguna de las alhajas de la Esclavitud se debería prestar, ni aún mediando interés, exceptuando la función de Sn. Pedro, a que debería ocurrir con las alhajas que necesitare y esto en correspondencia de que la Sta. Iglesia ministra a la cofradía cuanto tiene pa. todas sus funciones entre año"⁶⁸.

El programa iconográfico. El retablo de San Pedro presenta, como dijimos, en el nicho principal al apóstol, en el tipo iconográfico que lo muestra como sumo pontífice. En el frontón partido muestra el emblema papal y en el ático un óculo con una cartela. La iconografía del banco y sotabanco [7] intercala también paneles con elementos simbólicos con otros meramente decorativos, compuestos por desarrollos ornamentales de la hoja de acanto.

⁶⁸ Nota firmada por Lucas José de Isla y Valdés, en AGN, s. IX, 19.7.8, documento nro. 241.

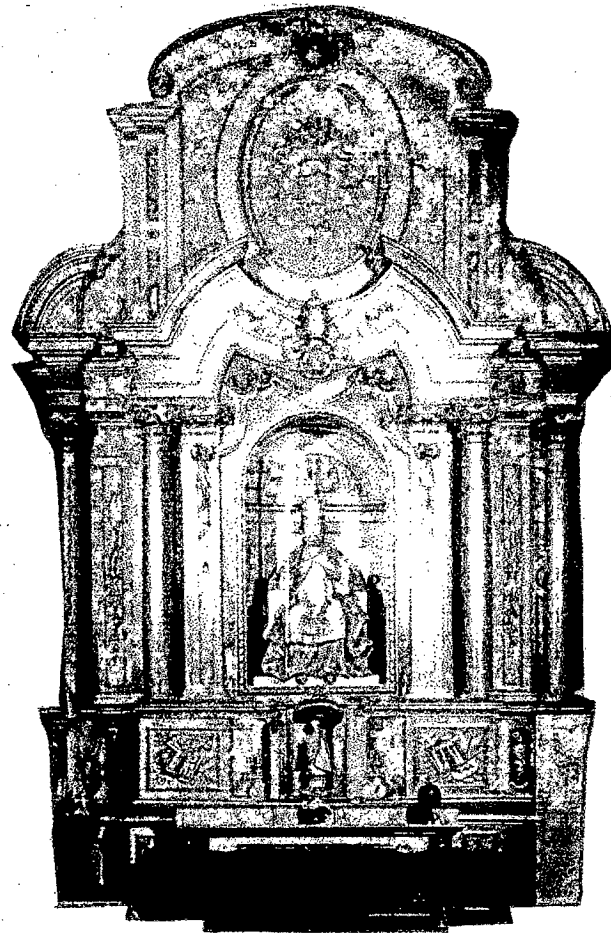


Figura 6. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de San Pedro, planta y vista, catedral de Buenos Aires (replanteo del autor)

RETABLO DE SAN PEDRO – ICONOGRAFÍA		
Frontón y ático		
Emblema papal y cartela		
Cuerpo		
San Pedro		
Banco – Lado izquierdo		Significación simbólica
1	Delfín con rama de acanto	La Iglesia guiada por Cristo y motivo decorativo
2	Garrote y piel de león con inscripción "FORTITUDO"	Virtud con sus símbolos
3	Espigas, vid, cruz episcopal, báculo, capelo cardenalicio y libro abierto con el cáliz y la hostia y la leyenda: "EPISTOLAE BEATI PETRI APÓSTOL INCIPIT EP EST LA PRIMA"	Símbolos de la eucaristía y de la institución eclesiástica y escritos de Pedro
Banco – Lado derecho		Significación simbólica
4	Hisopo, bonete, cruz, llaves, vela encendida, vinajeras y libro con la leyenda: "LIBER PROPHETIARUM PROPHETIA PRIMA"	Símbolos de la institución eclesiástica y de la liturgia y textos de los profetas
5	Cartela con inscripción "SAPIENTIA", laureles y sierpe	Virtud con sus símbolos
6	Delfín y rama de acanto	La Iglesia guiada por Cristo y motivo decorativo
Sotabanco – Lado izquierdo		Significación simbólica
7	Timón con rostro, soga y cesta	La nave de la Iglesia y la huida de Pedro
8	Repisa con flores	Ornamental
9	Remo, ancla y corona de laureles	La nave de la Iglesia, la esperanza y el triunfo
Sotabanco – Lado derecho		Significación simbólica
10	Jicara con pez, remo y tridente	La nave de la Iglesia, ¿el Bautismo de neófitos y el Pago del tributo?
11	Flamero	Ornamental
12	Tonel, mástil, aparejo, vela, estandarte	La nave de la Iglesia

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

1	2	3	4	5	6
7	8	9	10	11	12

El armado iconográfico sitúa en los paneles extremos del sotabanco (7 y 12) emblemas náuticos, en los intermedios (8 y 11) elementos de tipo ornamental que admiten también una lectura simbólica, como flores y flameros y en los paneles interiores (9 y 10) nuevamente elementos náuticos. El banco presenta en los extremos (1 y 6) motivos ornamentales-simbólicos relativos a Cristo y la Iglesia, en los intermedios (2 y 5) las virtudes de la Fortaleza y la Sabiduría y en los internos (3 y 4) los símbolos de la institución eclesiástica y la eucaristía en uno y de la Iglesia y el culto litúrgico en el otro y en ambos referencias textuales relativas a Pedro (3) y a los profetas (4). Obviamente la iconografía elegida gira en torno a la institución eucarística y la institución eclesiástica que Pedro representa. La llamativa abundancia de

elementos náuticos en el sotabanco debe entenderse en este contexto como una apelación a la Nave de la Iglesia, conducida por Cristo a la salvación de las almas, así también como a la escena de la pesca milagrosa de Pedro. El banco presenta a Cristo conduciendo la Iglesia, la institución eucarística y las virtudes precisas, mientras que el sotabanco ofrece símbolos de la Iglesia como conductora de los hombres. Cabría agregar, como síntesis de la temática del retablo el emblema papal que se ubica en el tímpano del frontón curvo, símbolo de la dignidad máxima de la Iglesia católica representada en primer lugar por el apóstol titular.



Figura 7. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de San Pedro, paneles del banco y sotabanco, catedral de Buenos Aires.

2.6 TERCERA ORDEN DE SAN FRANCISCO

2.6.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.6.1.1 Constitución e Historia

La tercera orden franciscana fue fundada en 1691¹.

2.6.1.2 Titular y Fines

El titular de la hermandad era San Roque, terciario franciscano célebre como protector de las pestes. El formulario de ingreso consigna que los móviles de los hermanos para participar en la orden eran el deseo de "servir mejor a Dios Nuestro Señor y asegurar la salvación de su alma"².

2.6.1.3 Breves e indulgencias

En 1792 la orden pidió gracias e indulgencias para los días del novenario de San Roque así como un breve de licencia para celebrar la fiesta del Corpus en San Francisco, en virtud a la estrechez de la capilla, siendo otorgadas ambas peticiones. El breve apostólico, dado en Roma el 14.2.1794

concedió una indulgencia plenaria perpetua a los fieles de ambos sexos que asistieren a la procesión del Santísimo Sacramento que se hace en el día de la fiesta de San Roque, o visitando dicha iglesia 'siempre que habiendo confesado y comulgado visitaren devotamente cada año, la iglesia o capilla pública de la congregación de la tercera orden de San Francisco de la ciudad de la Santísima Trinidad de Buenos Aires en Indias, en los nueve días inmediatos antecedentes a la fiesta de San Roque y allí rogaren a Dios Nuestro Señor por la paz y concordia entre los príncipes cristianos, extirpación de las herejías y exaltación de las santa Madre Iglesia'.

Otro breve del 11.2.1794 concede igualmente indulgencia plenaria para quienes asistiesen a la procesión del Corpus 'por la plazuela de la iglesia y capilla o visitando ésta después debidamente contrito'. Finalmente el 23.7.1822 los altares de Jesús Nazareno y de Dolores recibieron el título de altares privilegiados³.

¹ No habiendo podido acceder a los papeles originales de la tercera orden franciscana nuestras fuentes serán las publicaciones existentes, y particularmente la que en 1920 realizara Enrique Udaondo.

² Udaondo, 1920, 47.

³ Udaondo, 1920, 39 - 40.

2.6.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.6.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

Los estatutos establecían limitaciones al ingreso de hermanos. Estos debían ser españoles o criollos de buen origen y se requería a este fin la previa información de limpieza de sangre, así como referencias de sus vidas y costumbres. Si la solicitante era casada debía además aportar el consentimiento del cónyuge⁴. Un ejemplo del cuidado en la selectividad social de la tercera orden está dado por el conflicto surgido en relación con la costumbre de llevar el hábito franciscano a la vista, que se fundaba en promesas hechas por los fieles. En 1772 la junta acordó que era preciso "atajar el desorden que se ha notado en personas de baja esfera con el hábito descubierto para que se lo quiten". Se determinó que quienes quisieran llevarlo, descubierto u oculto debían requerir una licencia especial para ello, pero el caso muestra la significación dada a la consideración social, que excede al juicio del hecho en sí⁵. De todos modos este sentido limitativo no debe hacer pensar que la orden se reducía a personas de la elite y prueba de ello es la cantidad de ingresantes registrados. Da una idea de este movimiento el hecho de que el año 1757 hayan tomado el hábito 81 hermanos nuevos de los cuales profesaron 51, sufriendo ese año la pérdida de 20 hermanos fallecidos. La orden tenía entonces 1100 terciarios, lo que demuestra una expansión notable para una ciudad de escala moderada como era Buenos Aires que en ese momento tenía una población que rondaba los 15.000 habitantes. Estas cifras obligan a descartar un criterio excesivamente elitista de selección, aunque sin duda el requisito de limpieza de sangre debía cumplirse⁶. Se señala en un acuerdo del mismo año "que a ninguna persona de cuarenta años para arriba no se le pueda dar nuestro hábito", lo que seguramente tenía que ver con las facilidades enterratorias⁷.

2.6.2.2 La composición social de la hermandad.

La Tercera orden franciscana fue indudablemente la más extendida de las hermandades de Buenos Aires y reunía a los principales funcionarios y comerciantes de la ciudad, aunque también incluía a sectores modestos pero capaces de pasar la probanza de limpieza de sangre, es decir, que sólo las castas de negros, mulatos y naturales estaban excluidas de sus filas por definición. El capitán Alonso de Herrera y Guzmán, que desempeñó los cargos de alcalde de segundo voto y de alférez real de la ciudad el año de 1698 fue ministro de la Tercera orden a comienzos del siglo XVIII⁸. Juan de San Martín, fue alcalde de primer voto en 1725. Combatió contra los indios y construyó a su costa la iglesia de San Juan. Falleció en 1754 en Arrecifes y fue sepultado en San Francisco⁹. Diego de Sorarte fue ministro. Se desempeñó como Oficial real de la ciudad, a cargo de fiscalizar el comercio a fin de evitar el contrabando con los portugueses. Algunos gobernadores fueron terciarios, entre ellos Francisco de Bucarelli, caballero comendador de Almendralejo en la orden de Santiago, gentil hombre de cámara del rey y teniente general de sus reales ejércitos. Bucarelli pertenecía a la Tercera Orden de España, según manifestó al ser incorporado a la de Buenos Aires, donde tuvo un papel controversial debido a ser el encargado de ejecutar en la gobernación la orden de expulsión de los jesuitas¹⁰. Agustín de Pinco, ministro en 1763, actuó en 1802 como denunciante del caso de contrabando de la fragata Mariana que llevó a la cárcel a Tomás Romero¹¹. Francisco de San Ginés era natural de Galdanes en el obispado de Burgos y estaba radicado en la ciudad desde 1767. Tuvo a

⁴ Udaondo, 1920, 33.

⁵ Udaondo, 1920, 34.

⁶ Udaondo, 1920, 26 y 35.

⁷ Udaondo, 1920, 27.

⁸ Udaondo, 1930, 48.

⁹ Udaondo, 1930, 49.

¹⁰ Udaondo, 1930, 60.

¹¹ Udaondo, 1930, 131, Galmarini, 1982.

su cargo la administración del correo marítimo entre otras comisiones públicas¹². El capitán de caballería Eugenio Lerdo de Tejada, ministro durante 1772-1773, provenía de Rioja (España) era devoto de San Antonio de Padua y pidió ser enterrado al pie del altar del santo y en 1789 firmó un contrato de 800 pesos con un tallador local de madera para un retablo en honor del santo que se colocaría en la iglesia del Convento de las Capuchinas. También tenía especial devoción por Nuestra Señora de Belén¹³ y estaba vinculado al grupo jesuitico de la ciudad¹⁴. El vizcaino y cabildante (1770) Domingo Ignacio de Urien fue ministro y el 29.1.1787 presentó al obispo un memorial con documentos probatorios de la antigüedad de los privilegios apostólicos obtenidos reclamando para los terciarios "el derecho de precedencia en las funciones públicas"¹⁵. El comerciante Anselmo Sáenz Valiente era cuñado de Juan Martín de Pueyrredón. En 1806 fue alcalde y durante las primeras invasiones inglesas trató con los jefes invasores¹⁶. Miguel Fernández de Agüero, ministro en 1806, fue alcalde de primer voto en el Cabildo¹⁷. El cargo de ministro fue numerosas veces ocupado por algunos de los más importantes comerciantes de Buenos Aires. Domingo Basavilbaso fue uno de ellos. Estaba estrechamente identificado con la Tercera orden de San Francisco de la que fue ministro y desde mediados de siglo se desempeñó como mayordomo de la catedral, cargo desde el que supervisaba la reconstrucción de la iglesia a la que donó 2000 ps. para un retablo del Sagrado Corazón. Colaboró con la terminación de la capilla de San Roque y fue alcalde de 2do voto en 1738, síndico procurador general al año siguiente, alcalde de 1er voto en 1745 y regidor dos años después. En 1745 llevó adelante por encargo del gobernador Ortiz de Rosas una expedición contra los indios que batió tomando prisioneros varios caciques¹⁸. Tenía 200.000 ps. de capital, fue administrador de correos y postas del virreinato y realizó comisiones de confianza entre Potosí y Buenos Aires¹⁹. Fundó el hospital de hombres²⁰ y fue integrante de la facción anti-jesuita de la ciudad, estando enemistado con Cevallos²¹. El comerciante Francisco Javier Rodríguez de Vida, ministro en 1756, fue alguacil mayor del Santo Oficio de la Inquisición, alcalde de 2do. voto y síndico del convento Santa Catalina de Siena. Junto a Domingo Basavilbaso prestó a la hermandad el dinero necesario para la finalización de la capilla de San Roque. Ejerció el cargo de voto perpetuo en el Tercera orden, fue tres veces ministro y benefactor de otras instituciones piadosas. Se lo sepultó en el panteón de los terciarios el 21 de enero de 1816²². También el hermano Carlos Sartores colaboró con la obra por lo que se recomendó "que le tengan por uno de sus más bienhechores para que hagan bien por su alma, la de su mujer e hijos"²³. Pedro Amarita fue terciario desde 1759 y en 1775 donó al cabildo un terreno para plaza, en el sitio en que hoy se halla el mercado del Plata²⁴. Bernardo Sancho de Larrea, fue ministro en 1774²⁵. Era comerciante, aunque Socolow supone que su actividad principal era la de prestamista²⁶. Mateo Ramón de Álzaga, jefe de importantes empresas mercantiles, participó en la Tercera orden franciscana desde 1764 hasta su muerte (1786). Era arrendatario del Correo mayor de Indias y pertenecía también a la Hermandad de la Santa Caridad, de la que fue contador. Su viuda Francisca de Cabrera casó con Cornelio Saavedra²⁷. Juan Bautista de Lasala era francés de origen, llegó a la ciudad en 1752 y adquirió naturaleza

¹² Udaondo, 1930, 61.

¹³ AGN, Sucesiones, 6726, Socolow, 1991, 111, Udaondo, 1930, 73.

¹⁴ Mariluz Urquijo, 1988, 462.

¹⁵ Udaondo, 1930, 37, 64 y 131.

¹⁶ Gammalson, 1968, 48.

¹⁷ Udaondo, 1930, 132.

¹⁸ Udaondo, 1930, 23 y 26.

¹⁹ Socolow, 1991, 76 -77, 111, 114 y 123.

²⁰ Lafuente Machain, 1980, 234 -235.

²¹ Mariluz Urquijo, 1980, 31.

²² Socolow, 1991, 130, Udaondo, 1930, 23, 26 y 57.

²³ Udaondo 1930, 24.

²⁴ Udaondo, 1930, 57.

²⁵ Udaondo, 1930, 131.

²⁶ Socolow, 1991, 81- 82.

²⁷ Udaondo 1930, 62.

española en 1766 por tener bienes raíces por más de 4000 pesos²⁸. Vivía en la "calle de San Miguel, bajada del Río" y tenía 19 esclavos²⁹. Se dedicó a la actividad comercial y cuando Pedro Medrano fue elegido tesorero oficial real, Lasala fue su fiador. Cevallos le brindó protección cuando mercaderías suyas fueron retenidas en Río y como otros simpatizantes de Cevallos sufrió persecuciones y confinamientos durante el gobierno de Bucarelli³⁰. Integraba la facción pro-jesuita, en parte por las ventajas económicas que esta posición le ofrecía³¹. El gobernador José de Andonaegui lo nombró el 1º de marzo de 1754 alférez de una de las dos compañías de milicias de forasteros y poco más tarde Alonso de la Vega lo ascendió a teniente³². Participó en la toma de la Colonia y la campaña de Río Grande y a su regreso tuvo a su cargo la redacción de la Gaceta³³. Durante la gobernación de Vértiz integró una compañía minera para explotar yacimientos cupríferos descubiertos en Misiones, empresa que fracasó. En 1774 viajó a España y en 1776 fue admitido como caballero de la Orden de Santiago³⁴. Joaquín de Zapiola fue en 1778 delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas. Estaba involucrado en el comercio de Castilla, poseía barcos y era dueño de cinco casas. Casó con María Encarnación Lezica, hija de Juan de Lezica quien también era hermana en 1795³⁵. Esteban Villanueva, tenía fábricas de bronce y empleaba negros en prácticas de fundido y modelado. Comerció por un valor de 65.000 ps. y había invertido 3500 ps. en equipamiento de bronce y 6.400 ps. en 11 esclavos obreros³⁶. En 1804 prestó 30.000 ps. al Cabildo para continuar las obras públicas, especialmente la Casa de Comedias³⁷ y en 1807 fue alcalde de 2do voto³⁸. Marcos José de Larrazábal era caballero de Santiago, teniente de rey en 1759 y esposo de Josefa Quintana y Riglos cuya hija Juana fue virreina del Río de la Plata (la marquesa de Sobremonte)³⁹. Fue delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas en 1789, diputado de comercio del Consulado en 1793⁴⁰ y ministro de la Tercera orden Franciscana en 1787⁴¹. El comerciante vizcaíno Martín de Álzaga, fue miembro del Consulado en 1799⁴², alcalde de 1er voto en 1807 y fiel ejecutor. Casado con María Magdalena de la Carrera⁴³, poseía platería por un valor de 2311 ps.⁴⁴ y tuvo un papel tan prominente durante las invasiones inglesas. Tomó el hábito de terciario franciscano a los 35 años de edad⁴⁵ y murió ejecutado luego de la Revolución de Mayo. Vicente de Azcuénaga, también de Vizcaya, casó con Rosa de Basavilbaso, hija de Domingo Basavilbaso quien aportó una dote de 46.050 pesos. Tuvieron siete hijos, entre ellos Miguel, general de la Independencia⁴⁶. Dedicado al comercio y a la importación de Castilla⁴⁷, fue también alcalde de segundo voto y juez de menores, fundó una capellanía de 6000 ps. de principal en el hospital de mujeres de la Santa Caridad y otra para la Tercera orden franciscana. Murió el 17 de agosto de 1787⁴⁸. Antonio de las Cagigas, suscriptor del Semanario de Agricultura y Comercio, como

²⁸ Mariluz Urquijo 1988, 462.

²⁹ Censo, 1778.

³⁰ Mariluz Urquijo, 1987, 77.

³¹ Mariluz Urquijo, 1987, 77.

³² Mariluz Urquijo, 1988, 462.

³³ Mariluz Urquijo, 1988, 462.

³⁴ Udaondo, 1930, 62.

³⁵ Udaondo, 1930, 89; Socolow, 1991, 78 - 80.

³⁶ Socolow, 1991, 97.

³⁷ Socolow, 1991, 81-82.

³⁸ Berutti, 1960.

³⁹ Udaondo, 1930, 57.

⁴⁰ Socolow, 1991, 76-77; Segretti, 1987.

⁴¹ Udaondo, 1930, 132.

⁴² Segretti, 1987.

⁴³ Berutti, 1961, ver también Fernández Burzaco, 1963.

⁴⁴ Socolow, 1991, 100. Ver también AGN, Reg. Esc. 5, 200 v - 206 v.

⁴⁵ Udaondo, 1930, 66.

⁴⁶ Revista Río de la Plata, 1873, 393; Testamento Reg. 3, 72 v. y Censos, 1778.

⁴⁷ Socolow, 1991, 73-75.

⁴⁸ Udaondo, 1930, 57.

Antonio Zelaya, fue ministro⁴⁹. Actuó durante las invasiones inglesas y tuvo luego problemas económicos. El hermano Tomás Hilson era natural de Cádiz. Hizo legados piadosos y dispuso en su testamento de 1762 "ordeno sea amortajado con el hábito de San Francisco y enterrado lo más cerca posible del sagrario de la iglesia de San Francisco"⁵⁰. El vizcaíno Ignacio de Irigoyen, estaba casado con Francisca de la Quintana y Riglos. Fue regidor del cabildo, alcalde de primer voto en 1766 y capitán de milicias⁵¹. José Iturriaga ejerció el comercio y desempeñó el cargo de cabildante de la ciudad y el de pro-ministro de la Tercera orden. Estaba casado con doña Juana de Larrazábal y se trasladó a Cuzco en 1771⁵². El ministro de la Tercera orden Cristóbal Aguirre fue síndico del Consulado en 1796. Durante su desempeño se manifestó como librecambista⁵³ y ocupó también los cargos de juez, oficial real, alcalde de primer voto y oficial de milicias. Fue padre de Juan Pedro Aguirre, quien participó en el gobierno en el período de la independencia. Falleció el 11 de junio de 1813⁵⁴.

Varios de los cofrades de la hermandad del Rosario que ocuparon cargos de dirección en esa cofradía fueron también terciarios y algunos de ellos ministros franciscanos⁵⁵. Saturnino Sarasa, mayordomo del Rosario en 1777 fue ministro terciario en 1774⁵⁶ y Francisco Soloaga, tesorero en la cofradía dominicana lo había sido en 1768⁵⁷. Manuel Martínez de Ochagavía, fue ministro de la Tercera Orden de San Francisco en 1769⁵⁸ y el adinerado comerciante pro-jesuita⁵⁹ José Antonio Gainza y Sopena fue ministro de la Tercera orden en 1779⁶⁰ como también lo habían sido en 1790 José Martínez de Hoz, también hermano y mayordomo de la misma confraternidad dominicana y Miguel Sáez, ministro en 1792⁶¹. Bernardo de Las Heras fue mayordomo del Rosario en 1779 y ministro de la Tercera orden de San Francisco en 1794⁶² y José Ramón Ugarteche ministro de la Tercera orden de San Francisco en 1796⁶³. Juan Antonio Zelaya fue hermano de ambas congregaciones y también el síndico de la cofradía de negros de San Benito de Palermo y cofrade del Rosario Francisco de Telechea fue terciario franciscano al igual que Lorenzo Díaz, ministro de la Tercera orden en 1805⁶⁴. Finalmente, Joaquín de Arana, mayordomo de la cofradía del Rosario en 1789, fue en 1803 ministro de la Tercera orden⁶⁵.

La Tercera orden integraba también mujeres, que en general estaban vinculadas familiarmente con los hombres que la componían. Petrona Sorarte fue abadesa en 1757⁶⁶, María Magdalena Bonelos, quien hizo construir a su costa al iglesia parroquial de Las Conchas, falleció en 1805 y fue inhumada en San Francisco "en sepultura de privilegio"⁶⁷. Victoriana Cabrera era hija de Francisco Cabrera y estaba casada con Pedro Medrano, tesorero del Tesoro Real de Buenos Aires⁶⁸. La hija de Juan Bautista Lasala, María Mercedes fue terciaria. Estaba casada con Riglos y fue la primera presidente de la actual Sociedad de Beneficencia⁶⁹. Su hija Flora Azcuénaga, esposa de Gaspar Santa Coloma fue abadesa en 1791 y como tal estaba a

⁴⁹ Udaondo, 1930, 72. Astesano, 1941, 249 y 253.

⁵⁰ Udaondo, 1930, 59.

⁵¹ Udaondo, 1930, 65.

⁵² Udaondo, 1930, 61.

⁵³ Tjarks, 1962, 294 - 295.

⁵⁴ Udaondo, 1930, 59 y 132.

⁵⁵ No reiteramos aquí los datos relativos al perfil de cada uno, ya señalados en 2.1.2.2. Sólo agregamos las notas relativas a su pertenencia a la Tercera orden franciscana, que no fue tratada anteriormente.

⁵⁶ Udaondo, 1930, 131.

⁵⁷ Udaondo, 1930, 131.

⁵⁸ Udaondo, 1930, 131.

⁵⁹ Mariluz Urquijo, 1980, 31.

⁶⁰ Udaondo, 1930, 131.

⁶¹ Udaondo, 1930, 132.

⁶² Udaondo, 1930, 132.

⁶³ Udaondo, 1930, 132.

⁶⁴ Udaondo, 1930, 132.

⁶⁵ Udaondo, 1930, 132.

⁶⁶ Udaondo, 1930, 56 y 26.

⁶⁷ Udaondo, 1930, 81.

⁶⁸ Socolow, 1991, 47, nota 75.

⁶⁹ Udaondo, 1930, 62.

cargo de la adoración y culto del Santo Cristo patrocinado por la orden. Fue una de las damas nombradas por el ministro Rivadavia para formar parte de la primera comisión de la Sociedad de Beneficencia, cargo que rehusó⁷⁰. También María Eugenia Azcuénaga fue terciaria franciscana⁷¹. Josefa Alquizalet y Petrona Vera y Lezica, ambas cofradas del Rosario, fueron también terciarias franciscanas⁷².

Algunos de los terciarios franciscanos mencionados pertenecen a familias que tomaron parte en el proceso revolucionario a partir de 1810. Podríamos agregar a Juan (1769) e Isabel Vieytes (1780) padre y hermana de los Vieytes de mayo⁷³ y el ya mencionado Joaquín Zapiola, padre del general homónimo.

Entre los religiosos que integraron la Tercera orden se cuentan el licenciado Fernando Ruiz Corredor, primer capellán de la capilla de San Isidro Labrador quien en 1706 fue ministro⁷⁴, pero también algunos obispos fueron terciarios, entre ellos Marcelino Marcellano y Agramont y Manuel Azamor y Ramírez, cuya biblioteca, que estaba valuada en 4.800 ps., fue el origen de la Biblioteca Pública⁷⁵. Ya a fines del período colonial el capellán militar y poeta Pantaleón Rivarola participaba de ambas hermandades y en su carácter de religioso también de la de San Pedro.

El perfil de hermanos y ministros apuntado hasta aquí, no debe hacer pensar que la Tercera orden franciscana estaba integrada exclusivamente por la elite política y económica de la sociedad porteña. El homogéneo recorte social que se desprende de nuestra descripción se debe indudablemente a la falta de un listado completo de hermanos. Siendo una de nuestras fuentes principales el trabajo de Enrique Udaondo, centrado precisamente en los "hermanos ilustres" el grupo seleccionado es casi por definición la clase dirigente local. Por otra parte es evidente el vínculo entre la jerarquía social de este grupo y su situación de poder dentro de la congregación. La mayor parte de los grandes comerciantes de Buenos Aires señalados aquí fueron ministros, en una correspondencia con su preeminencia en la comunidad general. La pregunta naturalmente es ¿quiénes eran los que no eran ministros, ni formaban parte de la dirección de la Tercera orden? Responder esta pregunta adecuadamente requiere una base documental que no disponemos por ahora. Sin embargo, apuntaremos algunos datos con el fin de abrir al menos una perspectiva de respuesta.

En primer lugar hay que mencionar a algunos profesionales liberales, como el cirujano catalán Francisco Argerich, quien era terciario en 1767⁷⁶, pero también algunos retablistas y arquitectos lo eran. Los dos más salientes fueron el arquitecto saboyano Antonio Masella, diseñador de la catedral, del templo de Santo Domingo y quizás de la misma capilla de San Roque⁷⁷ e Isidro Lorea, el retablista más influyente de la ciudad, originario de Villafranca en Navarra y casado con Isabel Gutiérrez, quien además de su importante actividad artística tenía una especie de fábrica dedicada a la producción lignaria. Es claro que estos personajes tenían prestigio ganado mediante su actividad profesional, pero su papel en la ciudad es diferente del de los estamentos dirigentes señalados en primer lugar. Había también hermanos de oficios. El carpintero Juan Bautista Zelaya pide sepultura "en el camposanto del convento de San Francisco con su hábito, por pertenecer a la Orden Tercera"⁷⁸ y el modesto tendero Andrés Benito Padín, cuyos bienes ascendían a 6918 ps. afirma en su testamento que "también soy hermano de la Tercera orden de San Francisco"⁷⁹.

Estos pocos ejemplos, a los que podríamos sumar algunos más, evidencian que la amplitud social de la Tercera orden admitía en la práctica gente de oficios perteneciente a los estamentos medios y medio-bajos, pero, al menos hasta donde hemos hallado información, esta amplitud no

⁷⁰ Socolow, 1991, 115. Udaondo 1930, 89. Ver también AGN, Sucesiones, 3890.

⁷¹ Socolow, 1991, 101.

⁷² Udaondo, 1930, 81.

⁷³ Udaondo, 1930, 64 y 88 - 89.

⁷⁴ Udaondo, 1930, 48 y 130.

⁷⁵ Gandía, 1957, 43. Ripodaz Ardanaz, 1982, 12.

⁷⁶ Udaondo, 1930, 62.

⁷⁷ Se trata en el punto 2.6.6.1 de este mismo apartado.

⁷⁸ AGN, Sucesiones, 3477.

⁷⁹ AGN, Sucesiones, 7386, testamento del 24.08.1815. Ambos testamentos son comentados en 2.18.8.

traspasaba los límites étnicos. No encontramos ningún terciario perteneciente a alguna de las castas. Por otra parte, si bien el panorama general de la composición social de la Tercera orden presenta un conjunto relativamente heterogéneo, parece claro que, contrariamente, el recorte social es altamente uniforme si consideramos exclusivamente los sectores que conformaban sus autoridades. Dicho de otro modo, los que conducían la sociedad, conducían la cofradía.

2.6.3 LAS CONSTITUCIONES (sin datos)

2.6.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.6.4.1 Gobierno y oficios

El cargo principal de la hermandad era el de ministro, equivalente al de hermano mayor. Había un proministro que tendría el papel de colaborar con el ministro y eventualmente reemplazarlo. El resto de los oficios estaban formados por directores conciliarios, secretario, tesorero, maestro de ceremonias y de novicios, vicario de culto, procurador general, calificador, celadores, custodios de entierros, sacristanes mayores y menores, publicador de entierros, enfermeros mayores y menores, diputados de santos sacramentos y 40 horas, limosneros de vía sacra y diputados para rezar las estaciones a los hermanos difuntos en las parroquias de la Catedral, San Nicolás, la Piedad, Montserrat, y Concepción. Esta lista de cargos, provista por Udaondo, no detalla las funciones propias de cada uno, que sin duda especificaban los estatutos, pero que se pueden colegir, al menos en general, de la comparación con sus equivalentes en otras hermandades. De todas maneras hay que considerar que esta lista pertenece al menos al último tercio del siglo XVIII, como se desprende de la existencia de parroquias que se crearon en 1769. El cargo directivo femenino tenía el título de abadesa, siendo secundada por una vicaria y completada con otros que no se detallan, pero que según informa nuestra fuente eran "muchos menos" que los masculinos y que seguramente incluían camareras y sacristanas⁸⁰.

Las elecciones de oficios se realizaban el 16 de agosto, día del patrón⁸¹.

2.6.4.2 Libros

Aunque seguramente había otros, sólo conocemos el libro de asiento de los oficios de la hermandad -tanto masculinos como femeninos-, que había sido donado de limosna por Domingo Basavilbaso en 1757. Era un libro de 250 fojas ilustrado con tinta roja y aplicaciones de oro, encuadernado en cuero con estampados y broches de bronce. También se asentaban allí los acuerdos, fondos, cuentas, gastos, líquido existente y deudas de la tercera orden⁸².

2.6.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos (sin datos)

2.6.4.4 Relaciones institucionales

La orden tenía, por un breve otorgado de Benedicto XIII en 1728, el derecho a "preceder en todas las funciones respecto de todas las demás hermandades y cofradías laicales aunque dignas de la más especial nota, al modo que las demás órdenes laicales", lo que motivó una

⁸⁰ Udaondo, 1920, 35.

⁸¹ Udaondo, 1920, 26.

⁸² Udaondo, 1920, 25 - 26.

presentación ante el obispo de la Torre en 1766 y otra similar en 1787 que originaron un pleito no resuelto aún a fines del periodo colonial⁸³.

2.6.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.6.5.1. Funciones ordinarias

Los martes por la noche se realizaban los ejercicios espirituales. En 1772 se dispuso reglamentarlos según una descripción consignada por el secretario Manuel Vicente de la Colina que transcribimos por su interés particular

Se pondrá la mesa con el Santo Cristo, conforme se hace para la corona con dos cabos de vela y sobre ella se pondrá otro Santo Cristo mural y una calavera con otros dos cabos de velas sueltas y las insignias de la pasión, sogas, columna, banquillo caña, corona de espinas, cruz y después de la plática del padre rector y rezos terminarán con una disciplina, llevarán la cruz a cuestras algunos hermanos y otro con la calavera dirá a los cofrades que desfilarán: 'Acordémonos hermanos para nuestro desengaño en lo que hemos de parar' y terminado este aviso otro hermano con un Santo Cristo en la mano a la vista, le replicaba: 'Este Divino Señor te ha de juzgar', todo dicho 'en tono grave, circunspecto y edificativo', como aconsejan las instrucciones, lo cual ejecutaban todos los hermanos 'para que salgan veteranos soldados de Jesucristo, para mayor gloria del altísimo, confusión de la soberbia infernal y tesoros de merecimientos a los ejercitantes para conseguir las eternas felicidades'⁸⁴.

Este pasaje da una idea de la teatralidad que adoptan los ejercicios en el último tercio del siglo XVIII. Pero las ejercitaciones iban aún más allá

Concluida la corona, letanía, oraciones y estación mayor en cruz, forma en que rezaban los antiguos terceros, el hermano que era nombrado para hacer de 'difunto', debía estar pronto, esto es, amortajado con túnica y capilla calada, los brazos cruzados dentro de las mangas y con el crucifijo en el pecho entre sus brazos. Se tendía en el suelo sobre un paño negro junto a la barandilla y se le colocaban cuatro luces, cantándose el responso 'con la más tierna devoción y posible solemnidad' y concluido el canto y acto de la muerte, se apagaban las luces y empezaba la disciplina, con la cual y alabando al Santísimo y a la Santísima Virgen se finalizaba el acto de estos ejercicios⁸⁵.

Según Udaondo este tipo de ejercitación, que era conducida por un hermano designado especialmente (Luis de Gardezabal lo fue un tiempo) se llevó a cabo hasta ca. 1790. Constituye la descripción más detallada que tenemos en su género en la ciudad.

Los viernes al atardecer se realizaba en la capilla el rezo de la Via Sacra, conducida por un sacerdote que "revestido con sobrepelliz y estola rezaba las catorce estaciones de la pasión" mientras un hermano "sosteniendo un crucifijo tomado con un paño morado, recorría los cuadros de la vía sacra rezando una oración y leyendo la meditación correspondiente". A continuación todos besaban la tierra y decían: 'Señor, pequé, habed misericordia de mí. Pccamos, de que nos pesa, tened misericordia de nosotros', prosiguiendo con rezos y "estaciones extendiendo los brazos en cruz al orar"⁸⁶.

Tenían obligación de comulgar las principales fiestas del año y los terceros domingos de cada mes en que se realizaba la "procesión de cuerda", llamada así por que los cofrades llevaban a más del escapulario el cordón franciscano atado al cinto, rezaban la Corona y la Via sacra⁸⁷.

⁸³ El breve había sido concedido en razón de un juicio celebrado en Málaga entre las terceras órdenes dominicana y franciscana, fallado a favor de esta última (Udaondo, 1920, 36 - 37).

⁸⁴ Udaondo, 1920, 32.

⁸⁵ Udaondo, 1920, 33.

⁸⁶ Udaondo, 1920, 34.

⁸⁷ Udaondo, 1920, 33.

2.6.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. La fiesta del San Roque se celebraba el 16 de agosto, siendo precedida por un novenario⁸⁸. Se nombraban algunos días antes las camareras y encargados del arreglo de los altares, la elección del predicador y la determinación del carácter de los festejos, que se llevaban a cabo en "la plazoleta frente a la capilla". A juzgar por las recomendaciones que se expusieron en la junta de septiembre de 1757 se trataba de una especie de celebración popular, con amplio despliegue de cohetes y luminarias. Ese año

Se determinó que se pusiese por acuerdo que de la fecha de éste en adelante no se pueda ni lo será permitido a ningún hermano ministro que la noche de la víspera de N.P. San Roque no haya castillo, ni árbol, ni cosa que sea de fuego parado a excepción de algunos voladores entre los repiques y también sus mazas, clarines y luminarias y el día de su fiesta y procesión habrá ruedas y voladores nomás pero camaretas no son permitidas ni la noche ni el día de nuestro Patrón por lo perjudicial que es a la iglesia, todo lo cual mandamos se quite⁸⁹.

Las prohibiciones no parecen haber surtido efecto ya que se reiteran en 1771 cuando se vuelve a suprimir "para siempre el gasto del uso de pólvora como gastos superfluos y de vanidad", disponiendo en cambio "que sólo haya iluminaciones, clarines, timbales en la plazuela y cercanías que han acostumbrado, lo cual, junto con fogatas de mazas y costosa música bien concertada, que en vísperas y día del santo y los dos siguientes que dura el jubileo de esta capilla (...) hará solemne esta función"⁹⁰. Se encendían en el frente de la capilla gran cantidad de candelas. En 1805 se consumieron 130 en tres días y el mismo año se contrató música de órgano a cargo del organista ciego Manuel Zendeja, quien cobró 12 ps. por el servicio. Había también clarines, timbales y arpa que animaban la fiesta entre los repiques de campanas y fuegos artificiales, cuyo costo total ascendió a 8 ps.⁹¹

Otras celebraciones anuales

La Semana Santa se efectuaba una procesión de Vía sacra a las 5 de la tarde que recorría las calles aledañas pasando por la plaza mayor, llevando algunos hermanos grandes cruces y vestidos con el hábito. Se disponían en las casas de algunos terciarios cuadrillos representando las estaciones de la Pasión. La procesión se consideraba precisa a la "mayor gloria de Dios y utilidad espiritual de los fieles", así como opuesta a "las ofensas que por las calles públicas" tenían lugar. Era pues un acto de "edificación y buen ejemplo a esta ciudad" que los terciarios promovían. El lunes santo tenían además una disciplina especial que se prolongaba por tres misereros⁹².

2.6.5.3 Servicios de difuntos

La hermandad acompañaba los entierros de los terciarios muertos en comunidad rezando ante el cadáver cincuenta padrenuestros con su *réquiem eternam* y se realizaba un oficio⁹³. Sin embargo esta cláusula parece haber sido de cumplimiento relativo ya que en un acuerdo de 1750 se determina que "notándose la gran falta de hermanos en los entierros, se acordó se ha de nombrar un campanillero para que avise en las esquinas y mitad de cuadra y fije avisos en sitios principales de la plaza y calles para aviso de todos los cofrades"⁹⁴. La capilla contaba con un panteón o bóveda para sus enterramientos (ver 6.1 *Capilla*), que tuvieron lugar hasta que el 10.7.1813, el Triunvirato de gobierno expidió una orden prohibiendo los enterramientos en las iglesias, mediante el siguiente decreto

⁸⁸ Udaondo, 1920, 39.

⁸⁹ Udaondo, 1920, 27.

⁹⁰ Udaondo, 1920, 28.

⁹¹ Udaondo, 1920, 29.

⁹² Udaondo, 1920, 29 y 33.

⁹³ Udaondo, 1920, 33.

⁹⁴ Udaondo, 1920, 34.

Orden del Supremo P.E. al Gdor. Intendente de Buenos Aires prohibiendo enterrar en los templos – de 10 de julio de 1813.

Siendo expresamente contrario a la decencia del culto, que en los santos Alcázares destinados a adorar a la divinidad se conserve el abuso de la inhumación de los muertos; y debiendo además enterrar decorosamente los cuerpos para alejar de este modo la triste memoria excitativa de los más agudos sentimientos, y tributar igualmente el último homenaje a las reliquias del hombre, expedirá V.S. las más estrechas órdenes al Provisor Gdor. del Obispado y Prelados Regulares, para que faciliten respectivamente los cementerios bendiciéndolos conforme al ceremonial, y cooperando todos a que se forme un Panteón Público, sin que en lo sucesivo se atreva eclesiástico alguno mandar enterrar los muertos en los templos. Buenos Aires a 10 de julio de 1814 [sic]. Dios guarde a V. R. Muchos años. Miguel de Azcuénaga. Al R. P. Guardián de S. Fco.⁹⁵

Pese a lo taxativo de la resolución al menos en algunos casos sabemos que siguieron efectuándose entierros en las iglesias y capillas de la ciudad hasta que en 1822 se fundó el cementerio público en los terrenos de los recoletos.

2.6.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.1.5.5 Otras actividades

El 27.2.1731 se resolvió que en lo sucesivo el día de la pascua del Espíritu Santo (1.3) y el día que se celebrasen las honras por los hermanos difuntos (16.8), se diese de comer los enfermos pobres del hospital y a los presos, "llevando ambas comidas los hermanos en comunidad", determinación que según Udaondo se cumplió religiosamente hasta 1830, según consta en los papeles de la hermandad. Esta obra de caridad era ejecutada por "personas de categoría social" quienes llevaban la comida al hospital que desde mediados de siglo fue de los betlehemitas y a los presos alojados en el cabildo. En 1734 se dieron además frazadas a los presos, consignando que se colocaron ramas de laurel y se limpiaron las calles por las que transitaría la procesión⁹⁶.

Regian además ciertas prescripciones de índole particular para los hermanos terceros, como la abstinencia de carne los viernes y los sábados y rigurosamente durante la cuaresma⁹⁷.

2.1.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.6.6.1 Capilla

La tercera orden franciscana fue el único instituto de su tipo en la ciudad que dispuso de una capilla erigida en un edificio propio, lo que era relativamente común en ciudades de mayor escala, como ocurre con la Capilla de la cofradía de la Soledad en el convento franciscano de Lima o en algunos ejemplos de Brasil. De todos modos la edificación de un ámbito propio ocurrió a mediados del siglo XVII, es decir seis décadas después de la fundación de la hermandad, si bien las intenciones de concretarla existían desde bastante antes. En 1726 se registra en una carta dirigida a un vecino de Cádiz la siguiente afirmación

los hermanos siempre han deseado tener una capilla propia para poder practicar las ceremonias de su instituto sin que sirva de embarazo a los religiosos en su convento, como en todas partes se

⁹⁵ Udaondo, 1920, 41 - 42.

⁹⁶ Udaondo, 1920, 30.

⁹⁷ Udaondo, 1920, 33.

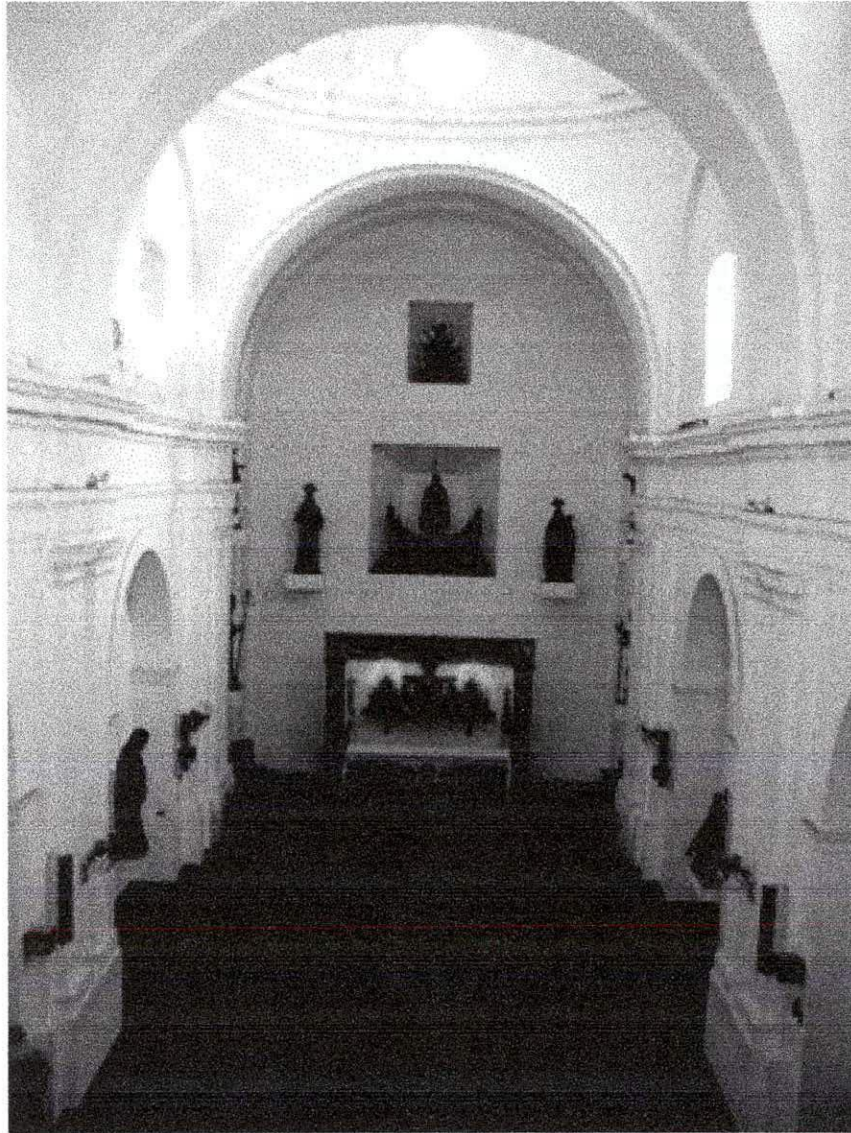


Figura 2. Capilla de San Roque, interior, San Francisco, Buenos Aires.



Figura 3. Carlos Pellegrini, fachada de la capilla de San Roque.

construir una dependencia junto a la sacristía. Sin embargo el profesor Héctor Schenone ha publicado un documento del 7.6.1751, que desmiente esta noticia. En él se consigna que

Don Carlos Sartores, Como Thesorero de la Venerable Orden Tercera de penitencia entregará al Maestro que hizo el diseño para la Capilla de d[ic]ha Venerable Orden los ochenta p[er]sojs en que se ajusto por su trabajo y si no hubiere plata sencilla como no la hay dara en plata doble rebajando el ynteres q' con su resivo seran bien dados los que se le pasaran en quenta y para q[u]e Conste lo firme Como Ministro en d[ic]ho dia mes y año

Alonso Garcia de Zufiga

Ministro

Son 90 p[er]sojs

[a la vuelta]

Recibi los nobenta p[er]sojs que consta de el Libramiento de la Buelta, Buenos Ayres 26 de junio de 1751

A ruego y por testigo de Ant[oni]o Masella
Francisco Mar[ti]n Camacho⁹⁴

Razonablemente Schenone supone que como el documento afirma -y la coincidencia de la fecha del recibo con el comienzo de las obras parece confirmar-, fue el saboyano quien diseñó la capilla. Por otra parte el texto de Udaondo no es claro y afirma que los franciscanos vendieron en 1727 el terreno a los terciarios aunque a continuación incluye la cita que transcribimos arriba señalando que la transacción se realizó en 1750 y en la que aparece el nombre de Blanqui, que en esos años ya llevaba una década muerto. Sin embargo, Blanqui podría haber dejado los planos, quizás en la primera fecha registrada por Udaondo, 1727, en la que el jesuita estaba activo y trabajaba en varias obras en la ciudad, y es preciso afirmar que pese a la evidencia del documento publicado por Schenone, la apreciación de los elementos arquitectónicos no parece desmentir la autoría del arquitecto jesuita. Las proporciones, la forma de componer las capillas laterales y de separarlas con pilastras, el uso de un casquete a modo de cúpula y detalles, como los óculos cuadrifoliados de la escalera del coro y de la cúpula, muy similares a los que presenta la cúpula de la catedral de Córdoba, e incluso la estructura básica de la fachada -no los detalles, recuerdan marcadamente algunas de sus obras más características, especialmente el Pilar y Santa Catalina. Mi impresión es que el diseño básico le pertenece y quizás el trabajo de Masella, que indudablemente existió, se limitó a adecuarlo a los tiempos o a modificaciones superficiales. El mismo profesor Schenone me comunicó que las pilastras tenían antes del incendio bases comunes para cada par, solución empleada por Blanqui, y que luego se rehicieron con bases independientes, como hoy se las ve, lo que agrega otro elemento propio de su manera.

La obra estuvo luego a cargo del mismo Masella y del hermano Vicente Muñoz, conocido por su participación en la construcción de la cúpula de la catedral de Córdoba. En 1754 se registran en los libros de cuentas gastos en materiales como cal y ladrillos para la capilla, lo que señala que la obra estaba en marcha. En 1756 se agotaron los fondos y se debió recurrir a la colaboración de los hermanos para concluir, siendo facilitado el dinero necesario por Domingo Basavilbaso y Francisco Rodríguez de Vida al interés corriente del 5 %, con lo que se dio continuación al edificio. La cubierta de bóveda y la cúpula, que fueron motivo de peritajes y debate debido a las dudas que suscitaba la capacidad de resistencia de los muros de la capilla para recibirla, fue finalmente construida por Manuel Álvarez de Rocha y Francisco Álvarez en 1758, quienes también se comprometieron a levantar el frontispicio por 2600 pesos de honorarios y los materiales de la obra. La compra de 9000 tejas en 1759 indica que la obra estaba en la postrimerías. Sin embargo en 1790 había filtraciones de agua de lluvia en la cubierta, lo que llevó a levantar las tejas y colocar dos hiladas de ladrillos asentados en

⁹⁴ Schenone, 1955, 124 -125.

2.6.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. La imagen de San Roque [4], destruida, era de vestir y tenía tamaño natural. Las características de la talla de la cabeza, con sus rasgos regulares y de construcción geometrizada la identifican como de origen cuzqueño, o próximo a esa zona. Tenía una cabeza expresiva con ojos de cascarón y una gran halo de plata y llevaba en la mano el bordón de peregrino. Por sus características podría ser anterior a la construcción del retablo, quizás de principios del siglo XVIII.

Otras imágenes. Aunque no tenemos documentación que avale la existencia de otras imágenes, fuera de las que estaban en el retablo mayor, la nómina de retablos laterales que consignamos abajo (ver 2.6.6.3) implican necesariamente la existencia de las consiguientes imágenes de sus titulares, aunque no podemos precisar si se trataba de esculturas o de pinturas, ni sabemos nada acerca de sus características.

OTRAS IMÁGENES DE LA CAPILLA	
1	<i>Inmaculada</i>
2	<i>San Francisco</i>
3	<i>San Luis</i>
4	<i>Jesús Nazareno</i>
5	<i>Nuestra Señora de los Dolores</i>
6	<i>Nuestra Señora de Begonia</i>
7	<i>San José</i>
8	<i>San Cosme y San Damián</i>
9	<i>San Luis</i>

De estas esculturas, las que pertenecían al altar mayor se quemaron en 1955. Eran de buena factura, de madera y posiblemente de origen español, en consideración del profesor Schenone. Las de los altares laterales fueron reemplazadas cuando se refaccionó el conjunto franciscano. El Nazareno es quizás el que se halla ahora en la nave del templo mayor. La Dolorosa había sido rehecha en el siglo XIX conservando la cabeza original y las otras habían sido reemplazadas antes de su destrucción y no se sabe de ellas¹⁰⁶.

2.6.6.3 El retablo

El retablo mayor de la capilla [5], quemado en los ataques de 1955, pertenecía al tallista portugués José de Souza y fue contratado el 25.4.1752 por José Sartores, entonces ministro de la hermandad. Souza parece haber tenido su taller en Luján, donde entonces vivía, ya que se especifica que el retablo "sea llevado a este Río de las conchas para el transporte a esta Ciudad"¹⁰⁷. Era una pieza de sumo interés y de características inusuales en Buenos Aires, pero muy similar al que su autor hiciera en Yaguarón, aunque allí empleara la solución común en los retablos portugueses de desarrollar el nicho principal en profundidad, mientras que en el de San Roque se atuvo a fórmulas más tradicionales del medio local. Las demoras en la edificación de la capilla demoraron la instalación del mueble, que recién fue colocado en 1760, es decir ocho años después. El 14.3.1760 se le pagaron a Souza "300 ps. pa. poner el retablo", que se terminó de montar el año siguiente. Habiendo sido encargado a comienzos de la construcción de la capilla y sin las medidas finales, fue necesario adaptarlo rehaciendo posteriormente Isidro Lorea la parte inferior de la calle central y el expositorio¹⁰⁸. La obra constaba de un cuerpo y tres calles. El nicho principal era pequeño, pero estaba avanzado y flanqueado por dos pares de

¹⁰⁶ Agradezco estos datos a Héctor Schenone.

¹⁰⁷ Schenone, 1955 b, 46.

¹⁰⁸ Schenone, 1955 b, 47.

columnas salomónicas de orden menor por encima de las cuales corría un entablamento movido que acaso se deba a Lorea y un arco de talla muy elaborado. Las calles laterales estaban flanqueadas por columnas salomónicas y presentaban intercolumnios cóncavos que albergaban los nichos, al modo de los grandes retablos de un cuerpo españoles del último cuarto del siglo XVII, como el de Simón de Pinoda en el Hospital de la Caridad de Sevilla o el de Churriguera en San Esteban de Salamanca. Estas columnas descansaban en ménsulas, al igual que en los antecedentes mencionados, mientras que los nichos eran de poca profundidad y mostraban las imágenes en el exterior, asentadas en repisas decoradas y cubiertas por doseletes de arco poligonal. El sotabanco era liso y el banco llevaba en los llanos tallas ornamentales, como las ménsulas. La parte superior estaba constituida por un nicho en la calle principal, que arrancaba inmediatamente sobre el del titular y que suprimía el entablamento, quedando montado a medias sobre la línea de las cornisas de las calles laterales. Estaba también flanqueado por columnas salomónicas chicas y rematado por un frontón curvo. En la línea de las columnas exteriores dos arcos formados por el quiebre de la cornisa cerraban la composición, completada con un amplio arco decorado que enmarcaba el nicho superior.

El retablo de San Roque difería de los retablos mayores de Buenos Aires en tres aspectos: en primer lugar se trataba de una pieza de un solo cuerpo, a diferencia de la organización en varios registros que presentaban el del Pilar o el que a mediados de la década se colocaría en el templo franciscano. En segundo término presentaba movimiento en planta dado por las calles laterales cóncavas en relación con el desarrollo del nicho central, convexo, generando así una oposición que rompía la frontalidad neta del retablo. En tercer lugar el claro desfasaje vertical del nicho central en relación con los laterales quobrava la lectura homogénea del Pilar (que está levemente desfasado) y de San Francisco (que estaba alineado). Finalmente también el tratamiento distintivo del nicho principal, que como dijimos se debe a una intervención posterior de Lorea, constituía casi un pequeño edículo con cuatro columnas salomónicas más pequeñas que las laterales y un movido entablamento de interesante remate. Cabría preguntarse si la enmienda de Lorea a poco de realizado el retablo no estuvo dirigida a modificar un nicho tipo "lusitano" como el de Yaguarón, que habría resultado ajeno a la cultura visual de la ciudad para el género, pero no tenemos respuesta a esta pregunta. El agregado, a diferencia del retablo paraguayo, de un nicho superior en la calle central crea un extraño efecto, ya que las cuatro imágenes conforman los extremos de un rombo, reemplazando así la lectura lineal por un recorrido elíptico. Sin embargo, tanto la resolución del nicho principal en una escala limitada como el relativo apego de la composición general al plano hacen que la relación espacial y jerárquica no se modifique sustancialmente¹⁰⁹. Es remarcable también la ubicación cercana de la imagen titular, situada en la parte baja, lo que la colocaba casi al alcance del observador¹¹⁰. El retablo mayor tenía una sacristana adjudicada para su cuidado.

La iconografía. El retablo de San Roque presentaba una iconografía franciscana: al titular en el nicho principal, en el cuerpo bajo. El nicho superior de la calle central estaba ocupado por la protectora de la orden, la Inmaculada, mientras que en las calles laterales estaban el fundador San Francisco y San Luis de Francia, quien era junto a Isabel de Hungría patrono de los terciarios -habiéndolo sido él mismo-, particularmente luego del ascenso de los Borbones, para quienes remitía tanto a la santidad de la realeza como a la corona francesa¹¹¹. Teniendo una capilla con varios retablos la iconografía general del ámbito incluía además a la Virgen Dolorosa, San José, Jesús Nazareno, Cosme y Damían y Nuestra Señora de Begoña. La ornamentación no tenía significación iconográfica particular.

¹⁰⁹ Distinto es el caso del retablo de Yaguarón en el que la bóveda que cubre el nicho central, sumada al efecto dado por la profundidad, la falta de imágenes en el ático y fundamentalmente el contraste cromático del aura que enmarca la imagen principal, producen un fuerte efecto diferenciador que focaliza marcadamente la atención en el nicho central.

¹¹⁰ Esta proximidad tiene un correlato en las prácticas de la Tercera Orden Franciscana, de una notable teatralidad y en las que las imágenes cumplían un papel señalado de contacto físico con los terciarios (ver 2.6.5.1).

¹¹¹ Schenone, 1992, 554.



Figura 4. San Roque, capilla de San Roque, San Francisco, Buenos Aires.

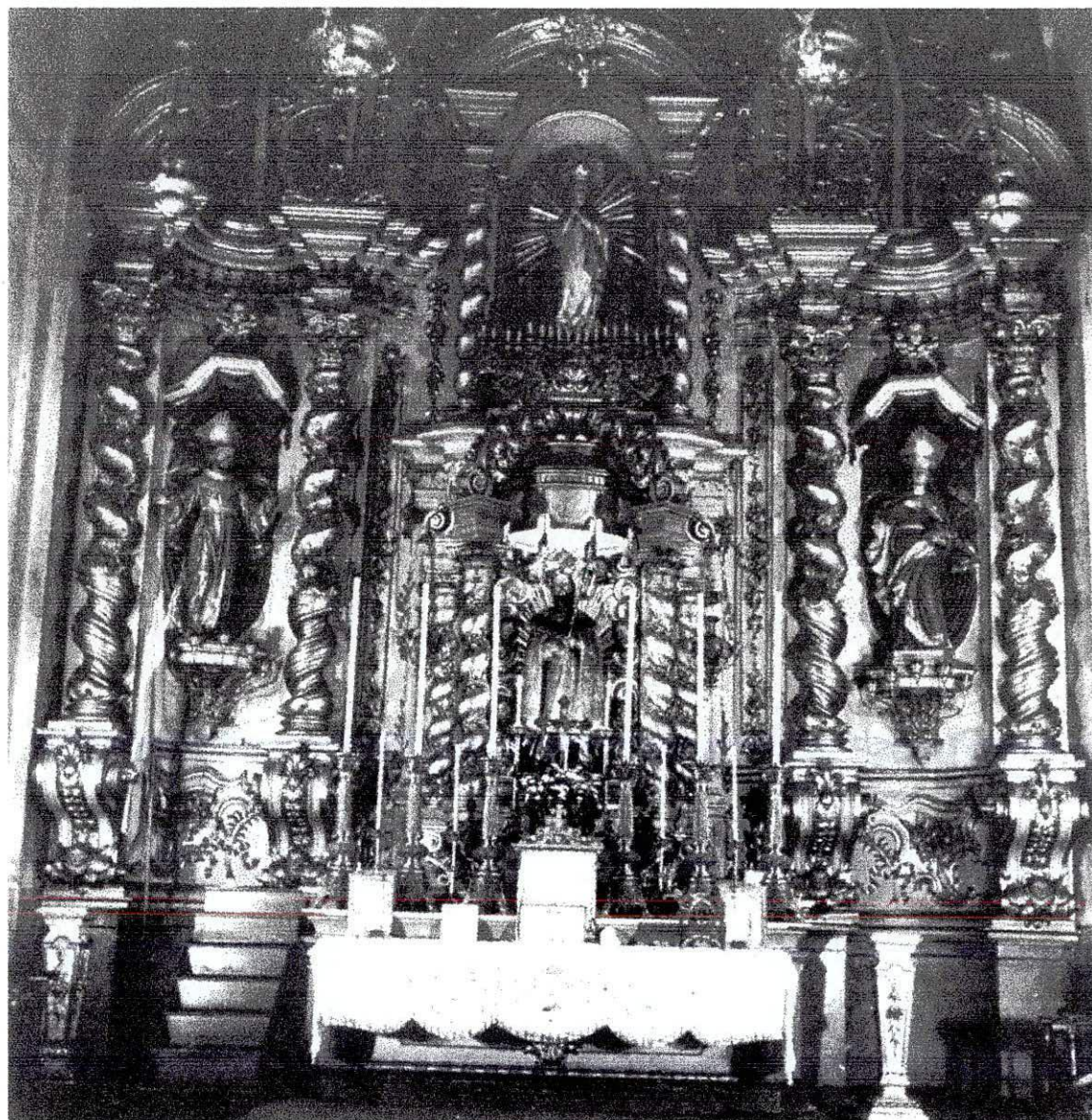


Figura 5. José de Souza Cavadas, retablo de San Roque, 1760, capilla de San Roque, San Francisco, Buenos Aires.

Otros retablos. La capilla contaba además con tres pares de retablos laterales enfrentados bajo los arcos forneros correspondientes a cada tramo, que lamentablemente no han llegado a nosotros más que en fotos generales que apenas permiten la reconstrucción de la estructura de los más próximos en la toma. Eran sencillos, formados por un cuerpo con nicho en arco flanqueado por un entablamento un poco avanzado que apoyaba en columnitas y un ático plano decorado con un motivo ornamental simple y parecen haber tenido todos un diseño semejante. No todos fueron hechos simultáneamente. En 1795 se suscribió un contrato con el tallista Gregorio Cañas para que realizara dos de ellos dedicados a San José y la Virgen de Dolores "del mismo orden, tamaño y estructura del que en la referida capilla se halla dedicado al Sr. Sn. Luis de Francia"¹¹². Cañas se comprometía a entregarlos en julio de ese año (el contrato se suscribió el 9.2.1795) cobrando 375 ps. por cada uno, es decir, 750 ps. en total que se escalonaban contra entrega de partes de las obras, lo que, raramente, se verificó puntualmente por parte de ambos contratantes, registrándose el último pago, que correspondía al fin del trabajo y la colocación, el 22.7.1795. Cañas se compromete también en el convenio "a componer en el citado tpo. el actual de N. Pe. Jesús Nazareno, que se halla situado en la nominada Capilla", lo que significa que había sido hecho anteriormente, presumiblemente bastante antes si precisaba composición, por lo que puede presumirse que tanto este como el de San Luis que servía de modelo habrán sido hechos a posteriori de la finalización de las obras y del montaje del retablo mayor, quizás en la misma década del 60. No tenemos noticias de los dos restantes. Habiendo desaparecido todos, transcribo la descripción que del de San José realizara unos años antes de su destrucción el profesor Schenone y que sin duda da una pauta de los demás.

El retablo de San José se compone, en su parte central, de dos columnas y dos pilastras de orden corintio formando tres calles de las que la mayor es la central. Las laterales tienen cada cual una pequeña repisa. En el centro, la hornacina es de mayor tamaño pero el marco de la misma no es el que debió tener primitivamente sino de confección relativamente moderna. Una cornisa recorre este único cuerpo sobre el que descansa el ático, en el que se destaca, en su parte central, una corona con un paño o colgadura que sirve de marco a la vara florida y al lirio, atributos de San José. En la parte inferior la mesa. Adornos de rocalla y hoja de laureles de delicada línea, decoran este retablo que está inspirado en la línea neoclásica que se imponía a fines del siglo XVIII aun cuando conserve algunos atributos del barroco que recién terminaba su dominio¹¹³.

Disponemos igualmente de la nómina completa de sus titulares en el año 1762, es decir antes de que estuvieran construidos al menos todos los retablos, gracias al señalamiento en las actas de las sacristanas que los tenían a su cargo

Sacristanas para nuestra capilla: Para el altar mayor, N. H. Manuela de Galain y Sorarte; para el altar de *Jesús Nazareno*: N. H. Mónica Soqueira; para el altar de *N. S. de Dolores*: N. H. María Antonia Malaver; para el altar de *N. S. de Begoña*: N. H. María Valeriana Soriano; para el de *San José*: N. H. Isabel Martínez; para el de *San Cosme y San Damián*: N. H. Victoriana Cabrera; para el de *San Luis*: N. H. Francisca de la Quintana¹¹⁴.

Los altares presentaban la disposición que sigue (las celdas representan la ubicación de las capillas en la nave)¹¹⁵. Las imágenes, como los retablos, han desaparecido y algunas habían sido

<i>Dedicación de los retablos laterales</i>	
Altar mayor	
Nazareno	Nuestra Señora de Dolores
Nuestra Señora de Begoña	San José
San Cosme y San Damián	San Luis

¹¹² Schenone, 1950, 109.

¹¹³ Schenone, 1950, 109 - 110.

¹¹⁴ Udaondo, 1920, 28.

¹¹⁵ Agradezco al profesor H. Schenone la descripción de la ubicación de los altares.

reemplazadas antes del incendio¹¹⁶. El Nazareno que se encuentra ahora en la iglesia podría haber pertenecido al altar de la capilla de los terciarios. Del resto no tenemos información. La iconografía de las imágenes de la nave giraba en torno de advocaciones de María, Cristo y San José y repetía al rey francés que se hallaba en el altar mayor. La única novedad era la dedicación de un retablo a los santos médicos Cosmo y Damián, tal vez en relación o como reforzamiento de las virtudes curativas del titular San Roque.

¹¹⁶ Con seguridad la de Nuestra Señora de Begofla. Información proporcionada por Héctor Schenone.

2.7.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.7.2.1 Criterios limitativos estatutarios.

No conocemos los criterios de aceptación. En 1727 se establece la rama femenina. En los trabajos publicados por Fernández Burzaco y Rubén González se hace evidente que gran parte de los vecinos más acaudalados y miembros de la elite directiva de la ciudad formaba parte de la tercera orden dominicana, como era común en las asociaciones de ese tipo. Sin embargo, y como también era corriente, había un amplio espectro social integrado a las mismas y así González cita la aparición en los papeles de la hermandad de casos de hermanos pobres a los que debía costearse el entierro o que no podían afrontar sus cuotas⁵.

2.7.2.2 La composición social de la hermandad.

Lamentablemente no hemos podido consultar directamente los papeles de los terciarios dominicanos, por lo que basamos este estudio en la información brindada por el trabajo del padre Rubén González (1966), referido a los hermanos ilustres de la Tercera orden, al de Hugo Fernández-Burzaco y Barrios (1963), que difundió listados de algunos de los hermanos y finalmente a los nombres recogidos en otros documentos del archivo dominicano, en bibliografía y en la testamentaría del AGN.

La tercera orden dominicana reunía entre sus dirigentes a algunos de los integrantes de la elite porteña. Muchos de los más importantes comerciantes la integraron. En primer lugar, debido sobre todo a su destacado papel como patrón del templo de los predicadores, es necesario señalar a Juan de Lezica y Torrezuri, ingeniero vizcaíno que había llegado a América comisionado por el rey para estudiar la fortificación del puerto de Callao. Casado en La Paz con Elena de Alquiza y Peñaranda administró haciendas en Yungas comerciando mulas con el Río de la Plata, donde finalmente se radicó. Comisionista rioplatense de la casa Veá Murguía y Lizaur, se contaba entre los comerciantes más acaudalados de la ciudad, dedicado a la venta de cueros y era también un importante terrateniente⁶. El monto de los bienes de su casa ascendía a 25.592 ps.⁷, del que un porcentaje ínfimo (24 ps. o 0,09 %) correspondía a obras de arte y joyas, aunque destacaba un "nicho con esqueleto y adornos" de madera y cera tasado en 4 ps. El resto estaba compuesto por cuatro láminas pintadas sobre cobre y con marco dorado. Entre sus muebles, valuados en 1405 ps., había algunas piezas excepcionales, como un espejo con comucopias que costaba 323 ps., un reloj de péndulo (229 ps.) y una vajilla y loza fina de Holanda (100 ps.) y otras ordinarias, como una mesa de cedro y otra de nogal "pies de cabra"⁸. Curado de una grave enfermedad contraída en Buenos Aires decidió dedicarle un templo a la Virgen de Luján y el obispo Marcellano y Agramont lo nombró patrón y prefecto de la futura iglesia. Formó parte del Cabildo y cooperó en la construcción del puerto y del hospital. Fue alférez real y se consagró a la construcción del templo de Santo Domingo del cual fue patrón y síndico desde 1762 hasta su muerte ocurrida en 1784, siendo enterrado en la Iglesia dominicana⁹. La obra fue continuada por su sobrino, Juan Antonio de Lezica y Osamiz, casado con Rosa de la Torre y Bracho, miembro del Consulado de Comercio y alcalde de primer voto. Tenía un patrimonio valuado en 381.413 ps. con importantes sumas en joyas (1440 ps.), muebles (4275 ps.), libros (240 ps.), plata (92.758 ps.) y oro (9.568 ps.). En su escritorio tenía algunas imágenes: una lámina de Nuestra Señora del Carmen (6 ps.), 5 paisajes en láminas con marco dorado (10 ps.) y 4 retratos de personajes con marcos negros (24 ps.)¹⁰ Juan José de

⁵ Fernández Burzaco, González, 1966.

⁶ Navarro Floria, 1993, 22, nota 31.

⁷ La valuación no comprende el conjunto del patrimonio.

⁸ AGN, Registro de Escribanos nro. 3, 437 - 443.

⁹ Socolow, 1991, 111 - 112, Udaondo, 1930, 89.

¹⁰ AGN, Sucesiones, 6500 (1816).

2.7 TERCERA ORDEN DE SANTO DOMINGO

2.7.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.7.1.1 Constitución e Historia

La creación de la tercera orden, producida el 1 de julio de 1726, resulta sin duda un tanto tardía. La explicación de esta demora parece deberse a la inexistencia de una casa provincial en la ciudad, ya que la Provincia Dominicana del Río de la Plata (ahora de San Agustín) recién se erigió en 1724 independizándose de la casa de Santiago de Chile y con el padre Gerardo León como primer provincial. La fundación, sin duda alentada por el nuevo estatus institucional obtenido el año anterior, se produjo seis meses después de su primer capítulo. Según el cronista de la orden Domingo Neyra, el mismo León habría sido su fundador. Una semana más tarde, el 7.7.26 se efectuó la reunión constitutiva en la que se designó patrono y se conformó la junta directiva, nombrándose el 14.7.26 el Consejo, integrado por el Prior y quince miembros, que dieron forma definitiva a la hermandad a dos años exactos de instaurada la provincia dominicana. Entre 1729 y 1747 no se registran en las actas capitulares menciones a la tercera orden¹. En 1746 la hermandad se había consolidado y contaba con 318 hermanos, 131 hombres y 187 mujeres y a fines de siglo la aparición de un subdirector junto al cargo de director parece indicar la necesidad de una creciente atención. La tercera orden continuó con sus actividades en la época independiente, bien que con limitaciones, principalmente la supresión del convento entre 1823 y 1835, pero con participación de muchos miembros del nuevo patriciado que había tomado parte activa en el movimiento revolucionario².

2.7.1.2 Titular y Fines

Como acabamos de ver la elección del patrono se efectuó en la reunión que constituyó la tercera orden. La elección recayó en San Vicente Ferrer, quien no sólo fue uno de los más lúcidos y populares predicadores de la orden, sino que promovió a lo largo de su vida la penitencia y aún dirigió hermandades penitenciales³, lo que constituía uno de los aspectos centrales que los terciarios ponían en ejercicio y tiende así un vínculo directo entre las características del patrono y los fines de la hermandad.

No conociendo los estatutos no podemos precisar fines particulares.

2.7.1.3 Breves e indulgencias

Los terciarios contaban con un "Breve de Pío VI para las 40 horas perpetuas de San Vicente (Ferrer)"⁴.

¹ Millé, 1964, 289 y González, 1966.

² González, 1966.

³ Schenonc, 1992, t. 2, 777.

⁴ ADBA, 1605-1916, Documentación histórica, letra "B".

Lezica y Torresuri, hijo de Juan de Lezica, estaba casado con Petrona Vera y Pintado. Defendió en el Cabildo la postura librecambista luego de las invasiones proponiendo se vendan las telas inglesas pagando derecho de círculo¹¹. Al morir pide lo entierren en "este Santuario de Nra. Sra. de Luján" y que se celebren misas en la iglesia dominicana y en otras cofradías de las que era miembro. Tenía una considerable biblioteca con libros religiosos y científicos y un capital que en todo concepto alcanza la suma de 161.441 ps.¹² Domingo Belgrano, a quien ya vimos actuar en la hermandad del Rosario, ingresó como terciario dominicano en 1754 y varios de sus hijos, entre ellos el canónigo Domingo Estanislao, también lo fueron. También lo fue el comerciante de Alava José Santos Incháurregui, casado con la nieta de Juan de Lezica y que participó activamente en la creación del Consulado, en las invasiones inglesas y en los sucesos previos a la revolución y fue, en 1797, mayordomo de la cofradía del Rosario. Fue también terciario desde 1758 el comerciante y filántropo Manuel Rodríguez de la Vega, benefactor de varias instituciones públicas como el Hospital de Mujeres y la casa de Expósitos y también religiosas, como la Casa de Ejercicios, tesorero de la Hermandad de la Santa Caridad y apoderado general del comercio de la ciudad en 1791 quien por sus méritos recibió al morir, en 1799, los honores fúnebres del Cabildo como si se tratara de un miembro en ejercicio¹³. Juan Martín de Pueyrredón, padre del brigadier y dedicado al comercio mayorista y la exportación de frutos del país y dueño de barcos, ingresó en 1772. Se había casado en la iglesia de la Merced con María Dogan y vivían en los altos de San Pedro. Tuvo actividad en el ejército y era amigo de Domingo Belgrano Peri. Como él, tuvo problemas con la justicia, ya que estuvo implicado en casos de contrabando habiéndosele aprehendido en su chacra de San Isidro 32 barriles de tabaco de Brasil¹⁴. Fue sepultado en la iglesia de los padres betlemitas¹⁵. Otro de sus hijos, Feliciano José, que sería cura y vicario de la "nueva parroquia de Jesús Amoroso" a su muerte, el 23.10.1826, fue también terciario. Tenía una casa de altos con balcones en la calle Reconquista nro. 108, valuada en 15.719 ps. y otra más chica en el nro. 104, que valía 5.479 ps., un terreno de estancia en Cañada honda, muebles, diversos instrumentos de observación y un crucifijo con cantoneras de plata. Entre sus libros había, a más de los religiosos, diccionarios y gramáticas ingleses y franceses, un ejemplar de los *Voyages* de Cook, un tratado de Física y *La Escuela de Arquitectura*. El monto total de sus bienes ascendía a 60.000 ps.¹⁶ En 1799 ingresó Francisco Antonio Letamendi, comerciante vasco que residió también en Córdoba. Era amigo de Liniers y apoderado de Gregorio y Ambrosio Funes en la ciudad. Contribuyó al equipamiento de las topas para la defensa de Buenos Aires en 1807 y como mayordomo de la cofradía del Rosario recibió de Liniers, el 24 de agosto de 1806 los trofeos británicos que se albergan en la capilla de la hermandad. Se casó en 1808 con María Dolores Segurola, que ingresaría también como terciaria, y murió en Buenos Aires en 1754¹⁷. Entre los miembros de la Tercera orden había también hacendados, como Juan Noario Fernández, dueño de tierras en la zona de Magdalena, alcalde de la Santa Hermandad y casado con María Ignacia Echeverría y profesionales, como Francisco Salvio Marull, el boticario catalán cuya farmacia instalada en las actuales Bolívar y Alsina era sitio de reunión y que fuera fundador de la cofradía de Montserrat de San Ignacio y examinador del Protomedicato de Buenos Aires, fue también terciario dominicano, ingresando en 1788¹⁸. Entre los miembros del clero que formaban parte de la hermandad se destacan el primer rector del Colegio de San Carlos, Vicente Jaunzarás y su hermano Mariano, arcediano de la catedral y rector de la cofradía de San Pedro, así como los miembros del Cabildo Eclesiástico José Román y Cabezales y Miguel José de Riglos, el canónigo Vicente Arroyo, el Provisor y calificador del Santo Oficio Dr. Fabián Aldao, el presbítero Marcos Sarasa, a quien ya

¹¹ Tjarks, 1962, 335-338.

¹² AGN, Sucesiones, 6497 (1812).

¹³ González, 1966.

¹⁴ Socolow, 1991, 75 y 86, nota 15.

¹⁵ Gammalson, 1968.

¹⁶ AGN, Sucesiones, 5694 (1826).

¹⁷ González, 1966.

¹⁸ González, 1966.

presentamos como miembro de la hermandad de San Pedro¹⁹ y varios párrocos locales, como el Dr. Juan Nepomuceno Solá, cura de Montserrat y cabildante de Mayo²⁰.

La Tercera orden dominicana albergó a varios padres de próceres, revolucionarios y militares de la Independencia. A más de los ya citados Pueyrredón y Belgrano, fueron terciarios también los padres de José de San Martín, el capitán Juan de San Martín y su mujer Gregoria Matorras, quienes ingresaron en 1783, aunque el año siguiente partieron a España. También Santiago Saavedra, padre de Cornelio y su madre, fueron terciarios, ingresando en 1770, como los padres del general José Matías Zapiola (Manuel Joaquín Zapiola y María Encarnación Lezica), del presidente del Triunvirato Feliciano Chiclana (Diego Chiclana y Margarita Giménez de Paz), del marino Tomás Espora (Domingo Espora y Tomasa Ugarte, ingresados en 1801), del coronel Ignacio Warnes (Manuel Antonio Warnes y Ana García de Zúñiga, ingresados en 1764) y del teniente Felipe Pereyra de Lucena (José Pereyra de Lucena y María Inés Pelliza, ingresados en 1765), los dos últimos muertos en combate en las guerras de la Independencia²¹.

Entre los funcionarios podrían señalarse, los alcaldes Agustín Videla y Aguiar, Manuel Arna, Pedro Díaz de Vivar y Francisco Segurola, así como algunos funcionarios del Virreinato: Francisco de Paula Saubidet, administrador general de tabacos y oficial primero de la Contaduría, el Dr. José Perfecto Salas, quien había ocupado numerosos cargos en la administración central en Charcas y Chile y fue autor de varias obras como la *Historia Geográfica de Chile*, Juan de Almagro, oidor de Charcas y asesor y auditor de guerra del Virreinato del Río de la Plata quien poseía 80 manzanas al oeste de la plaza Miserere que formaron luego el barrio que lleva su nombre²².

Entre los terciarios se contaban también personajes menos conocidos por su desempeño público. Muchos eran comerciantes o estancieros de segundo orden pero con patrimonios considerables. Rita Baldera era natural del Ferrol y había estado casada con Juan Luciano Fernández y en segundas nupcias lo estuvo con Juan Miguens. No tenía mucho dinero al casarse y al enviudar recibió 230 ps. de ganancias y 3.478 por la muerte de un hijo póstumo, pero durante su segundo matrimonio sus bienes se incrementaron notablemente a partir de la herencia de su marido de 9.336 ps., que invertidos en propiedades generaron un capital de 255.939 ps. Al testar en 1819 tenía trece casas y diez estancias con hacienda, esclavos, herramientas y un coche de seis asientos forrado en paño blanco, una calesa de cuatro ruedas. Entre los objetos contaba con una vajilla de plata y distribuidos en sus casas y estancia tenía algunas imágenes religiosas: estampas enmarcadas de San Nicolás, la Virgen de los Dolores, San Gregorio, Nuestra Señora del Carmen, un cuadro de San Gregorio, tasado en 6 rs., y en la estancia del Espíritu Santo, con salida al mar en el pago de Magdalena, un San Antonio de bulto con su nicho valuado en 5 ps., un cuadro de Nuestra Señora de los Dolores, otro del Señor de la Paciencia y otro del Corazón de Jesús y una estampa de San Juan Nepomuceno. Era una dotación pobre en relación con el valor de los inmuebles, los ganados y el resto de los bienes. Se gastaron 1320 ps. en sus funerales realizados en "Santo Domingo con el hábito de su religión como hermana tercera"²³. Fue también hermana del Rosario en el mismo templo Manuela Basilia Fernández y Rodríguez, mujer del gallego Gregorio Rodríguez. Pidió en su testamento que la enterrasen en la iglesia de Santo Domingo "con su hábito", encargando a sus albaceas que ordenasen que 25 religiosos dominicanos

vengan a la casa donde estuviese depositado mi cadáver y canten antes de darle sepultura un responso por mi Alma, acompañándolo hasta la Iglesia y declaro qe. es mi voluntad que además de la Misas de Cuerpo presente con qe. quiero se haga mi entierro con la pompa y solemnidad debidas, se continúe esto mismo por espacio de nueve días de Misas Cantadas con sus Vigilias y respuestas en cada uno de los dichos".

¹⁹ AGN, Sucesiones, 8161 (1842).

²⁰ González, 1966.

²¹ El teniente Pereyra de Lucena, muerto en Yurairagua en 1811, fue según Rubén González, el primer militar de rango muerto en las luchas que siguieron al levantamiento de Mayo.

²² González, 1966.

²³ AGN, Sucesiones, 3942 (1825).

Solicita a sus hijos que si desean voluntariamente hacerlo "procuren hacer anualmente en el Convento de Sto. Domingo la fiesta de Sta. Catalina, virgen y mártir, en los mismos términos que se hace ahora, siempre y cuando que para ello tengan bienes, (...) para cuyo efecto dejo el ornamento completo que ha servido y sirve para dicha función". El matrimonio tenía varias quintas, algunas en las afueras de la ciudad, y también chacras y casas, varios esclavos, una calesa, un coche, un cuadro de Santiago y cinco mapas y naturalmente, "un nicho de Santa Catalina, 12 ps. y un marquito de Sta. Catalina con el Virgen de Guadalupe con vidrio, 6 ps.". El total de sus bienes ascendía a 21.794 ps.²⁴

Era también terciaria Jacinta Warnes, hija del cofrade del Rosario Manuel Antonio, quien a fines de la década de 1790 era florera de esa cofradía. Dejó un testamento con detalle de imágenes y libros, entre ellas una pintura al óleo de la Virgen de Dolores valuada en 500 ps. Sus bienes montaban 143.066 ps. sólo en el cuerpo principal, aunque la época tardía del documento (1843) en relación con el período colonial obliga a relativizar el significado de estos montos²⁵.

Algunos hermanos procedían de familias adineradas, pero tenían un patrimonio relativamente modesto. Es un caso común entre los sacerdotes, como el mencionado Mariano Sarasa, o Vicente Arroyo, pero también de hermanos particulares, que pese a su origen no contaban con muchos recursos. Margarita Warnes, soltera y sin herederos pide entierro en el "campo santo de Santo Domingo como hermana tercera". Vivía a media cuadra del convento dominicano, hacia el sur y tenía tres criadas a las que concede la libertad. Como cofrade del Rosario que también era, tenía "un nicho de jacarandá con una Nra. Sra. del Rosario y también un San Francisco y un Santo Domingo además de otro "Santo Domingo con vestido de brocado, usado y manto idem de terciopelo negro, resplandor de plata". Tenía algunos cuadros: "un lienzo antiguo de Nra. Sra. con el marco, de dos varas", un cuadrito de San Francisco y otro de la Anunciación y una Divina Pastora: Deja en donación 2.000 para "la caja de la sacristía que sirve para la función de Nro. Padre Sto. Domingo, contribuyendo a la decencia, reparo y aumento de los ornamentos que sirven para la fiesta" y deja 1/3 de los 6.043 ps. que importaban sus bienes "por su alma, la de sus padres y hermanas"²⁶.

Finalmente, y tal como ocurría en la tercera orden de San Francisco, el hecho de que muchos de los principales dirigentes y algunos grandes comerciantes de la ciudad participaran de la Tercera orden dominicana, no debe conducir a la idea de que se trataba de una confraternidad exclusivamente elitista. Para demostrarlo basta citar unos cuantos ejemplos de hermanos que en modo alguno pueden ser considerados miembros de los estamentos superiores de la sociedad colonial. Proveniendo los datos mayormente de testamentaría, introduciremos algunas descripciones de sus bienes de uso y obras de arte, con el fin de dar una semblanza más cercana de su entorno. Alfonso Rodríguez: había dejado dos capellanías que ejercían Antonio Sáenz y el presbítero Antonio Sánchez, de 1000 ps. para una misa los sábados en Santo Domingo y 2000 ps. para la Tercera orden. Vivía en una casa fronteriza al convento dominicano, con dos piezas para su uso y el resto alquilada y otras dos casitas que alquilaba a precios módicos, una quinta con tres construcciones y algunos muebles²⁷. Rosa Neyra era porteña, era hija del alférez Nicolás de Neyra, quien había servido en el presidio de Buenos Aires entre 1696 y 1716. Tenía una modesta casita de 15 vs. de largo de ladrillo con zaguán, aposentos y una salita "debajo de la barranca del cerco del convento de Sto. Domingo" cuyo fondo lindaba "con la rancharía de dho Convento". Dos de sus hijos fueron religiosos, Roque, dominico y Tomás, recoleto franciscano. Sumados los sueldos que la Real Hacienda le debía a su padre y el valor de la casa y descontadas las luminarias de la Tercera orden y los réditos de una hipoteca de 200 ps. que debía, sus bienes alcanzaban la suma de 2.992 ps.²⁸ Antonio García era natural de Palma de Mallorca y feligrés de la parroquia de Montserrat donde fue enterrado con hábito dominicano. Tenía una casa inmediata a la plaza homónima valuada en 4.974 ps., pocos muebles y algunos esclavos que sumaban 7948 ps. incluyendo la propiedad. Su hija María de la Trinidad casó con

²⁴ AGN, Sucesiones, 5873 (1798).

²⁵ AGN, Sucesiones, 8758 (1843).

²⁶ AGN, Sucesiones, 8758 (1813).

²⁷ AGN, Sucesiones, 8096 (1819).

²⁸ AGN, Sucesiones, 7260 (1770).

Juan Ramón Balcarce²⁹. Juana Navarro tenía una pequeña estancia en el partido de Pilar. Sus bienes sumaban 1722 ps. y tenía un crucifijo de 2 rs. y una cruz de palo valuada en 2 ps. Pidió se le hagan misas por su alma en el la iglesia del Pilar³⁰. Vicente Romero era de Mendoza y de profesión platero. Alquilaba un cuarto a Pablo Villarino y murió en él sorpresivamente en 1813, a causa de una “apoplejía serosa que comprimiendo el origen de los nervios les privó repentinam. de su influjo en la economía animal”. Había vendido tres esclavos, entre ellos un negro “chocolatero” y tenía numerosos objetos de plata y oro: mates, bombillas, pies de cáliz, aros, espuelas y cadenillas y un reloj de faltriquera, así como varias imágenes: un cuadro con la estampa de Santo Domingo, de 2 ps., un Santo Cristo de marfil y cuatro cristos de metal chicos. Debía al convento dominicano las luminarias desde 1812³¹. Leonarda de Oña era hermana de Magdalena de Oña, declarada pobre de solemnidad³². Isabel Rodríguez era porteña. Hizo su testamento el 20.3.1803 había estado casada con Pedro Antonio Díaz y en segundas nupcias lo estuvo con el administrador de la Real Aduana Francisco Jiménez de Mesa. Tenía una casa situada “media cuadra para el sur del portón que hace ochava del oficio de misiones” que había heredado de su madre Antonia Ríos, seguramente hermana del deán de la catedral Lorenzo Rodríguez y Ríos, quien había impuesto una capellanía de 500 ps. sobre la casa. El total de sus bienes ascendía a 4.306 ps. de los cuales 2.479 correspondían a la vivienda. Tenía un cuadro de Nuestra Señora de los Remedios que valía 11 ps., un cuadrito de Santa Fortunata y algunas alhajas. Pidió ser enterrada en la iglesia de Santo Domingo “como tercera que soy, amortajada con el hábito de su sagrada religión”³³. Juan Sol era carpintero y el monto total de sus bienes era de 3.967 ps. que comprendían 640 ps. en esclavos y 360 ps. en muebles. Tenía una imagen del Santo Cristo de yeso valuada en 3 ps. y pide sepultura en Santo Domingo con su hábito por ser hermano tercero³⁴. María del Pilar, casada con José de Sosa pide en su testamento de 1815 mortaja y sepultura en Santo Domingo “por ser hermana tercera”. No había llevado dote a su casamiento y vivía en la calle de la Trinidad en una casa tasada en 1.179 ps. Tenía otras dos que valían 390 y 826 ps., los que sumados al valor de los pormenores daban un total para sus bienes de 3.480 ps.³⁵ Josefa Ignacia Díaz era porteña y estaba casada con Ventura Sosa. Llevó una esclava al matrimonio y pide se la entierre en el convento de predicadores “como hermana tercera con su hábito”. Vivía en el Alto de San Pedro en una casa “inmediata a la zanja de atrás del Htal.” que había heredado de una tía y que valía 1.470 ps. Tenía tres esclavos que costaban 675 ps. y con el resto de los enseres sus bienes alcanzaban los 3.159 ps. Poseía varias imágenes: 14 cuadros, grandes y chicos, una imagen de yeso, una lámina de San José y otra del Carmen y un Santo Cristo “efigie en oro” (cobre dorado) y también algunas alhajas³⁶. Juana de la Rosa García había nacido en Buenos Aires y casó con Domingo Hidalgo. Ninguno de los dos aportó bienes al matrimonio. En su testamento de 1823 consta que poseía una casa en la Calle del bueno Orden, inmediata a la plaza de Montserrat, valuada en 2.426 ps. que sumados a los enseres, una esclava y unas tierras en Luján alcanzaban los 5.201 ps. en total. Tenía un nicho de Jacarandá con una imagen de Nuestra Señora del Rosario que al igual que la criada deja a su hijo José Dionisio “por sus buenos servicios”. Fue enterrada con hábito dominicano como tercera en el cementerio general³⁷. María Gómez se había casado en primeras nupcias con José Gabriel Gómez y en segundas lo hizo con el español Juan del Castillo. Sus funerales se hicieron en Santo Domingo aunque debía a la orden 2.500 ps. por lo que se levantó un acta con un escribano que certificó haber visto “en la Iglesia de los Predicadores un féretro con velas en la circunferencia y dentro de él (...) amortajada con el sagrado hábito de dicha religión” a la difunta. Vivía “en la cuadra de Nra. Sra. de las Mercedes y calle que va de la puerta traviesa de

²⁹ AGN, Sucesiones, 5908 (1816).

³⁰ AGN, Sucesiones, 7206 (1812).

³¹ AGN, Sucesiones, 7781 (1813).

³² AGN, Sucesiones, 7273 (1802).

³³ AGN, Sucesiones, 7777 (1803).

³⁴ AGN, Sucesiones, 8413 (1783).

³⁵ AGN, Sucesiones, 8142 (1815).

³⁶ AGN, Sucesiones, 5562 (1792).

³⁷ AGN, Sucesiones, 5914 (1826).

su santa Iglesia para el oeste”³⁸. Tenía puerta a la calle, una sala, un cuarto, un aposento y algunas “oficinas interiores”, valuado todo en 3.989 ps. tenían tres esclavos y varias obras de arte: “cuatro cuadros con marcos dorados, un nicho dorado con la efigie de Nra. Sra. de los Dolores de talla y dorado con tres cristales” que valía 200 ps., un rosario de oro que pertenecía a una imagen de María del Rosario que había rescatado “del empeño en que puso por necesidades, un nicho con San Rafael, dos sortijas con diamantes, un Sr. Crucificado, un San Antonio de bulto y tres hilos de perlas”. El “facultativo del arte de talla” Jaime Sabater valía igualmente “una lámina de Nra. Sra. del Carmen en el vidrio pintado, 4 ps., un San José pintado en vidrio, 4 ps., una Nra. Sra. de Montserrat 8 ps. idem, una cornucopia con su luna 3 ps., una lámina de Nra. Sra. de las Mercedes, 4 ps. un San Ramón id., una idem de la Patrona 6 ps., una idem Nra. Sra. del Carmen 8 ps., un idem San Juan 10 ps. y un escritorio embutido con conchas 20 ps.”, lo que elevaba la suma de los bienes a 4.229 ps.³⁹ Josefa Troncoso tenía dos casas en Buenos Aires y algunas imágenes: “una urna con la imagen de la Dolorosa con dos mudas de ropa y un collar con ocho perlitas y diadema de plata, 26 ps.” También cuatro medallones, cuatro láminas con vidrios (una de San José) una pintura del Descendimiento, vajilla y cubiertos de plata, dos esclavos y 1000 ps. puestos a crédito por Juan Antonio Lezica. En total, 7.906 ps. Destina 1/5 de sus bienes al establecimiento de una “pia y buena memoria (...) por el alivio de mi alma” y pide “se continúe el cuidado del Altar del Sr. de la Paciencia que se venera en el convento de la Sta., Recolectión “cuyo piadoso negocio ha estado a mi cargo por más de cincuenta años”, dejando para ello a María Irrutia a cargo de “las dos mudas completas del Altar”⁴⁰. Josefa Troncoso era soltera y oriunda de Santa fe, pero había tenido cuatro hijos, de los que dos vivían. Aunque consta en las listas de terciarios dominicanos en 1788 en 1809 pide la entierren en la Recolectión con hábito franciscano y deja 10 ps. a la cofradía de Santa Rosa de Viterbo, lo que la vincula preferentemente a la iglesia de San Francisco, o quizás a ambas. Josefa González era de Mendoza pero estaba casada en Buenos Aires con Cayetano Cáceres. Él había aportado al matrimonio 240 ovejas y una manada de caballos y ella un terreno “inmediato a la Recoleta con una casita de media agua con sus cercos de tunas y algunos arbolitos de durazno”, valuada en 316 ps. Vivían en una casa en el Alto de San Pedro, en la calle de la Universidad con una pared en el frente y algunos frutales. Su valor era de 851 ps. Tenían además una suerte de estancia inmediata a San Vicente y algunas alhajas, en total, 6.571 ps. Fue enterrada en la parroquia de San Telmo y sus funerales costaron 34 ps.⁴¹ Nicolasa de Aragón testó en 1768. Tenía 25 años y era porteña, soltera y terciaria dominicana. Poseía lo heredado de su padre, José de Aragón, menos dos cuartos que había vendido: 46 ps. en efectivo, 486 ps. que valía su casa y 160 la negra María Josefa que la asistía. Tenía dos cuadros grandes pero baratos, otros seis de 5/4, también baratos, dos cucharas de plata y un escaño de balaustres. En total 809 ps. Sus funerales en la iglesia dominicana costaron 105 ps. y dejó a su cuñado y albacea, Antonio Aldao, cofrade del Rosario, el encargo de establecer una capellanía de 100 ps. por su alma, la de sus padres, ascendientes y consanguíneos nombrando capellán al primero de sus sobrinos que tomase estado religioso. Fue Fabián Aldao, quien en 1803 era presbítero y enfermero de la hermandad de San Pedro. La capellanía se estableció sobre la casa por un valor de 700 ps. Aldao celebraba siete misas anuales pero en 1806 la casa había sido subastada y el capellán no había cobrado aún y reclamaba los 126 ps. que se le adeudaban por los servicios prestados al alma de su tía materna desde 1788. El genovés Juan Bautista Bucardo estaba casado con Francisca Espíndola y era terciario dominicano desde 1778. Vivía en la calle de San Juan puerta 245, en una casa tasada en 2.819 ps. Tenía muebles por 74 ps. y una negra conga que valía 200, en total sus bienes sumaban 5.274 ps. y murió en 1825 sin testar⁴². Francisco Mariano Guerra era hermano desde 1773. Tenía escasos muebles y sus bienes sumaban 727 ps. en 1826.

³⁸ El dato es de interés porque da a entender que la iglesia mercedaria habría tenido una entrada lateral a la actual calle Perón, ahora inexistente, seguramente enfrentada con la que todavía da al claustro.

³⁹ AGN, Sucesiones, 5905 (1811).

⁴⁰ AGN, Sucesiones, 8458 (1818).

⁴¹ AGN, Sucesiones, 5913 (1826?).

⁴² AGN, Sucesiones, 3924 (1825).

Había sido también hermano del Santo Escapulario a fines de la década de 1790⁴³. El carpintero Juan Sol era también terciario. Tenía en su casa un Santo Cristo de yeso valuado en 3 ps. y unos pocos muebles, entre ellos un guardarropa de pino pintado tasado en 30 ps. el total de sus bienes sumaba 3.967 ps.⁴⁴ Como vemos, la Tercera orden admitía un amplio abanico que incluía pequeños propietarios, mujeres solas sin fortuna y aún personas que lindaban con la miseria. Este registro, que en términos económicos podría situarse entre los 1000 y los 6000 ps. de capital y en términos laborales está ligado a pequeños propietarios rurales, mercaderes y modestos rentistas, no es en nada extraordinario.

La Tercera orden de Santo Domingo se extendía sobre un amplio registro social, que iba de algunos de los integrantes más conspicuos del poder local hasta personas con pocos recursos y actividades de baja calificación. No hemos hallado negros, mulatos ni indios, pareciendo que la exigencia de pureza de sangre común en este tipo de congregaciones (en este caso no tenemos los estatutos para verificarlo) se cumplía, aunque los límites estamentales de la integración eran sin duda laxos.

2.7.3 LAS CONSTITUCIONES (sin datos)

2.7.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.7.4.1 Gobierno y oficios

No habiendo llegado a nosotros las constituciones de la hermandad no conocemos el detalle de las funciones asignadas a los diversos cargos, aunque estos aparecen nombrados en los papeles constitutivos. Había un director espiritual, que sin duda llevaba la conducción de las actividades litúrgicas, reuniones y ejercicios. El Prior era la cabeza de la autoridad laica y sus funciones comprendían seguramente las asignadas al hermano mayor en las cofradías. El subprior era profeso, pero no conocemos la razón de esta especificación. Había luego cargos administrativos, al estilo corriente, que eran secretario y tesorero y otros de servicio: enfermeros (3) y sacristanes (2). Finalmente algunos miembros de la mesa directiva no tenían funciones específicas asignadas, debiendo ser considerados simples vocales⁴⁵.

2.7.4.2 Libros

La hermandad tenía un libro de Asiento de los hermanos integrantes, otro de Piores en el que se llevaban la cuentas y uno de Acuerdos en el que se registraban las actas de la junta. Según el padre Rubén González, que ha trabajado con la documentación existente y a quien debo estos datos, los libros de piores comienzan en 1746 y los de acuerdos en 1752⁴⁶.

2.7.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Se pagaba al padre director 36 ps. al año "por doce pláticas y doce misas desde la fundación en esta capital de la misma Venerable Orden Tercera". Sin embargo en 1784 se reconoce que desde entonces la hermandad "ha aumentado notablemente y por consiguiente ha sido mayor el trabajo de asistencia" al que ahora se sumaba la guía de los ejercicios, razón por la que se decide aumentarle el subsidio anual a 80 ps. Independientemente de este subsidio al director, al establecerse la tercera orden se estipuló que se pagarían al convento 2 ps. por la tumba y 4 ps.

⁴³ AGN, Sucesiones, 5914 (1826).

⁴⁴ AGN, Sucesiones, 8413 (1783).

⁴⁵ González, 1966.

⁴⁶ González, 1966.

por la misa de los hermanos difuntos, pero sólo por ese primer año, quedando a convenir un arancel anual al año de la fundación entre el Provincial y el Consejo⁴⁷. En 1779 se registran en el asiento del pie de altar "250 ps. q. paga al año la tercera Orden por contrata que tiene celebrada por los entierros y misas de los hermanos con más 22 ps. de misas de los hermanos que pagan al convento 272 ps."⁴⁸

Donativos. Rodríguez de la Vega donó en diciembre de 1794 4000 ps., los que proporcionaban 200 ps. anuales de réditos de los que 25 estaban destinados al pago de luminarias y otro tanto a costear los ejercicios espirituales con el expreso designio de que se cumpliesen íntegramente, pidiendo que de no llevarse a cabo este requerimiento se repartiesen los 200 ps. entre los pobres vergonzantes⁴⁹.

2.7.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.7.5.1 Funciones ordinarias

En 1784 se consigna que desde hace "algunos años se practicaba todos los viernes unos ejercicios espirituales de lección, explicación por plática, meditación y disciplina". Estos ejercicios no eran privativos de los terciarios, sino que estaban abiertos al público, y el Prior, que quería récomenzar entonces esa práctica abandonada, señala que cuando se hacían, se "había reconocido bastante concurrencia así de Hermanos Terceros como de otras gentes del Pueblo". Se aprobó la propuesta, en virtud de que (1) "era innegable el espiritual beneficio que resultaba de dhos. Ejercicios", al mismo tiempo que (2) "mediante éstos habían entrado algunos Hs. y entrarían en lo sucesivo a la tercera Orden". Se mantenía el día viernes la ejecución de los ejercicios⁵⁰. Cuando en 1794 el comerciante Rodríguez de la Vega dona dinero para costear los gastos de los ejercicios, consigna en su donación que éstos debían cumplimentarse en todos sus pasos, que eran los mismos apuntados por el prior agregando tan sólo una "estación" entre la meditación y la disciplina⁵¹. Esta observación permite saber que los ejercicios se seguían realizando diez años después de reestablecidos y que estaban pautados según los pasos señalados al hacerlo.

Las pláticas así establecidas no estuvieron exentas de conflictos. El año 1786 se consigna en un escrito de los terciarios que

la indispensable necesidad qe. hay de remover del ministerio de Director al P. Fr. Isidoro Guerra (...) [por] el despreciable y altanero modo con qe. (...) trataba a todos y a cada uno en particular de los Terceros, quanto se disgustaban los Pretendientes qe. venían a vestir el Sto. Escapulario con las pláticas tan increpantes q. les hacía, teniéndoles una hora de rodillas molestando a todos".

Señalan igualmente el "ningún fruto qe. se sacaba de ellas cuando éstas en lugar de instruir y edificar no se dirigían sino a reprender con suma espereza y desprecio las faltas" y afirman que causó escándalo la amenaza del director Guerra de expulsar de la hermandad a quien "ciegamente no le obedeciese"⁵².

Además del maltrato, acusan a Guerra de haberse ido a la costa, luego por cinco meses a Montevideo y finalmente al campo "con total abandono de su obligación y desprecio de su Tercera Orden", al mismo tiempo que se quejaba por el monto de 80 ps. que recibía como

⁴⁷ González, 1966.

⁴⁸ ADBA, 1779-1915, 3.10.1779.

⁴⁹ ADBA, 1723-1916, t. 1, 3 bis v.

⁵⁰ ADBA, 1723-1916, t. 1, 3 - 3v.

⁵¹ ADBA, 1723-1916, t. 1, 3 bis v.

⁵² ADBA, 1723-1916, t. 1, 5.

estipendio. Los terciarios resaltan el trato despreciativo hacia “tan venerable cuerpo, aún constándole de los sujetos que se compone por sus circunstancias e ilustre nacimiento”⁵³. Piden se los reemplace por un sujeto apacible, que se haga cargo de sus obligaciones y que los trate “con aquella política, urbanidad y caridad que corresponde”, alabando a los anteriores directores “por la buena armonía que han procurado guardar” y amenazan con recurrir al provincial y dejar de asistir a las reuniones y proponen para el cargo a fr. Carlos Suero⁵⁴. El conflicto debe haberse superado ya que los ejercicios siguieron haciéndose y con tanto empeño que cuando se los quiso suspender un viernes en 1801 en que el día de Santo Tomás de Aquino cayó sábado y había maitines en la iglesia, el maestro Guerra dijo que “éstos eran del Cto. y los Ejercicios del Pueblo a quien se debía la preferencia”, obligando a los frailes a pasar a la tarde los maitines⁵⁵.

2.7.5.2 Celebraciones anuales

Los terciarios festejaban el día de San Vicente Ferrer (5.4) y en un documento señalan que para las “funciones funerarias como principalmente para las fiestas de Nro. Santo Patrón y demás actos de la Tercera Orden esta ha de poder usar de toda la Iglesia como hasta ahora se ha practicado y sin el menor impedimento”⁵⁶. Lamentablemente no sabemos en que consistían.

Celebraban también la fiesta del Corpus el domingo infraoctavo⁵⁷.

2.7.5.3 Servicios de difuntos

En las actas de fundación se establece que el convento se obliga a enterrar a los hermanos que fallecieran con una misa de cuerpo presente⁵⁸ y como acabamos de ver las funciones por los muertos se realizaban empleando todo el templo.

2.7.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.7.6.1 Capilla

No conocemos la disposición original del altar de la orden tercera, aunque puede suponerse análoga al que ocupó en la iglesia diseñada por Masella. Como ocurría también con los terciarios mercedarios y franciscanos, los hermanos tenían la propiedad efectiva de la capilla y no sólo el uso, como era norma en el caso de las cofradías. Entre los papeles que conserva el archivo dominicano de Buenos Aires hay uno fechado en 1759 en el que “Consta el (t)rato ... (ilegible) ... de la 3a. orden con el convento sobre la venta del terreno en la igla. pa. la caplla. de Sn. Vicente, el que se verifica dándole 20 vs. al lado de la calle al igual de donde esta el altar mor. pr. lo qe. dio la 3a. orden 2000 ps. y consta qe. hay arranque pa. panteón”⁵⁹. El 13.3.1773 se presentó un documento producido por Gregorio de Zamudio, prior de la tercer orden y Miguel de Zubiria, vocal, diputados comisionados por la junta particular realizada con el fin de “hacer presente (...) el derecho que esta Orden Tercera tiene a Capilla y Panteón en la nueva iglesia”, según la referida escritura de 1759 y haciendo constar que los terciarios no sólo habían pagado la suma acordada por este derecho sino también habían “dado posteriormente cinco negros pa. el trabajo de la iglesia durante el tiempo de su obra”. El vicario Fray Francisco

⁵³ ADBA, 1723-1916, t. 1, 5 v.

⁵⁴ ADBA, 1723-1916, t. 1, 6.

⁵⁵ ADBA, 1723-1916, t. 1, 6.

⁵⁶ ADBA, 1723-1916, t. 1, 2.

⁵⁷ Neyra, 1927, 133.

⁵⁸ González, 1966.

⁵⁹ ADBA, 1605-1916, Notas que van sacando del archivo del cabildo que empieza en el siglo XVIII.

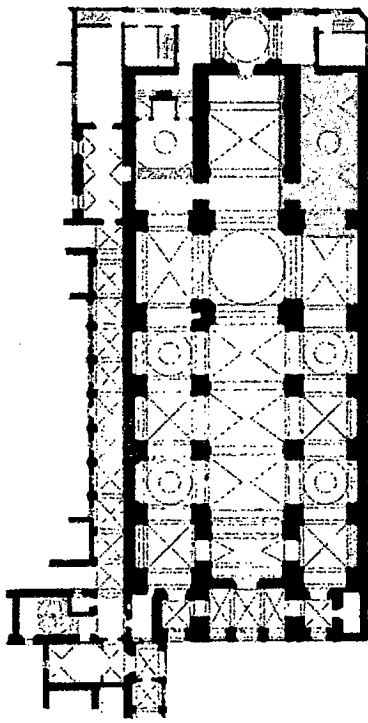


Figura 1. Iglesia dominicana y capilla de la Tercera orden, Buenos Aires.

Jiménez determinó que “se coloque el altar de Nro. Sto. Patrón en el Arco y entrada de dha. Capilla” hasta que se concluyera la obra del templo, pero bajo la condición impuesta por los terciarios “que en dha. capilla se han de guardar, en prueba de nuestro derecho y posesión, los cajones de cera y demás perteneciente a la Venerable Orden Tercera de Penitencia, y ninguna otra cosa sin consentimiento expreso de sus vocales”⁶⁰. Además exigían que hasta que estuviesen disponibles capilla y panteón “se han de enterrar los Hs. Ts. seguidamente a las sepulturas de los religiosos sin que ninguno de aquellos haya de sepultarse más debajo del crucero o Arcos torales” y que para las “funciones funerarias como principalmente para las fiestas de Nro. Santo Patrón y demás actos de la Tercera Orden ésta ha de poder usar de toda la Iglesia como hasta ahora se ha practicado y sin el menor impedimento”. Las relaciones entre la orden y los terciarios aparecen en esos años tensionadas por la ocupación de los espacios. Los frailes querían “qe. se cerrase el Arco paralelo con el Altar del Rosario y nos abstuviésemos por ahora de colocar nro. Retablo, en lo interior de la capilla; pretenden igual dro. que la Tercera Orden en el uso de ella”. La junta permite a la orden el uso de la capilla pero señala que hacerlo “con igual dro. y libertad, ni la tercera Orden puede permitirlo, ni V.P. Rs. pretenderlo. La Orden Tercera funda su libertad en el dominio que tiene de la capilla y no teniendo facultades pa. participarlo a otros que no sean terceros”⁶¹. El argumento es interesante porque pone a la vista la independencia absoluta de que disponían para el uso de la capilla, resaltando incluso el tono en que los frailes habían solicitado el uso, “apartándose del estilo de súplica” con que habían dirigido los anteriores requerimientos.

Como se afirma en el contrato de compra, los terciarios poseían un sitio de 20 varas paralelo a la calle [1]. Esto quiere decir que la capilla ocupaba no sólo el tramo que daba al crucero, sino también los que flanqueaban al presbiterio y aún la sala que está a continuación. Sin embargo, como también se explicita en la documentación y se trasluce de los inventarios, el retablo habría sido colocado sobre el “arco y entrada de dicha capilla”, sirviendo la misma como lugar de reunión, situación modificada en el siglo XIX en que el nuevo retablo fue colocado en la pared testera del recinto. Era un local dispuesto en la continuación de la nave lateral derecha al costado del presbiterio, cubierto por bóveda de cañón. Cerrado a las naves, constituía una especie de capilla doméstica adjunta al templo, carácter que se perdió al demoler la pared que lo separaba de ellas integrándola al espacio de la iglesia.

2.7.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. La escultura de San Vicente Ferrer [2] no ha llegado a nosotros pero describiendo el retablo se consigna en 1774 que “en ese altar la imagen del santo había sido tallada por el hermano franciscano fr. Manuel”⁶², sin que sepamos quien fue este escultor franciscano que hizo la imagen del titular de los terciarios. Schenone cree que podría tratarse de alguno de los tallistas llegados de Río de Janeiro para montar el retablo mayor franciscano⁶³. Sin embargo la fecha de la referencia (1774) es un poco tardía en relación con la erección de dicho retablo (1765). Es cierto que también podría argumentarse que la mención de 1774 no niega una factura anterior a ella, pero en todo caso hasta que algún documento agregue nuevos datos, todo queda en el terreno de las hipótesis. La imagen de San Vicente, que se quemó en 1955, era una buena talla de bulto que mostraba al santo de pie, con la pierna derecha avanzada y ambos brazos extendidos, sosteniendo en el izquierdo un cirio. Llevaba sobre el hábito blanco la capa negra con esclavina decorada con una ancha orla en el borde. La cabeza era genérica. La policromía era plana, presentando trabajo de estofado solamente en la guarda ornamental.

Otras imágenes. La hermandad tenía además una imagen de vestir de buena calidad y de origen peruano o tal vez español. Tenía una corneta, auricula y alas de plata (lo que parece

⁶⁰ ADBA, 1723-1916, t. 1, 1.

⁶¹ ADBA, 1723-1916, t. 1, 2.

⁶² Gonzálcz, 1951, 440 – 443.

⁶³ Comunicación oral.

inclinarse el origen hacia los talleres peruanos) y una filacteria también de plata que salía de la boca y llegaba hasta la cometa con la inscripción "Yo soy el ángel del Apocalipsis". La cabeza, quemada en 1955, se conservaba entre las pertenencias de la tercera orden en el convento dominicano⁶⁴.

2.7.6.3 *El retablo*

No conocemos los retablos del siglo XVIII, con excepción de la referencia al que se construyera a comienzos del último cuarto del siglo: "El año siguiente de 1774 fue instalado en la nave de la tercera Orden o de San Vicente (de la Epístola) un bello altar dedicado a San Vicente, obra del tallista Isidro Lorea"⁶⁵.

⁶⁴ Agradezco estos datos al profesor Héctor Schenone.

⁶⁵ González, 1951, 440 – 443.



Figura 2. Fray Manuel, San Vicente Ferrer, Iglesia dominicana de Buenos Aires.

2.8 HERMANDAD DE LA SANTA CARIDAD

2.8.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.8.1.1 Constitución e Historia

La hermandad se constituyó en 1727, año en que una epidemia azotó la ciudad. Según afirmó en 1795 José González Islas, hijo de uno de los fundadores, en una instrucción presentada ante el obispo Azamor y Rodríguez, su origen se debió a la iniciativa de Juan Alonso González¹, su padre, quien viendo arrastrar los cadáveres

a las colas de los caballos para darles sepultura, convocó a algunos sujetos piadosos para presentarse con ellos ante el Ilustrísimo Obispo don fray Pedro Fajardo y al señor gobernador don Bruno Zavalá a fin de impetrar la licencia necesaria para fundar la Hermandad de la Santa Caridad².

En la fundación participaron otros vecinos, entre ellos Juan de San Martín³. En 1734 González tomó estado religioso, sirviendo como capellán a la hermandad⁴ pero en 1741 los curas párrocos promovieron un litigio con la cofradía exigiendo el pago de los derechos parroquiales sobre los difuntos, por lo que el obispo Peralta ordenó la suspensión de los entierros gratuitos hasta tanto se produjese un dictamen, impedimento en lo que era su objetivo básico que llevó en 1743 a la reconversión de los fines caritativos hacia la atención de enfermos, como veremos luego. Igualmente el capellán, enviado por el obispo a Córdoba a la búsqueda de las hermanas que se establecerían en el convento porteño de las Catalinas -quizás con ánimo de alejarlo de la escena del conflicto y colaborar a desarticular la hermandad-, fue reemplazado en 1744 por su hijo, José González Islas, quien se había formado en Santiago de Chile y tomó los hábitos al efecto⁵. Reedificada la iglesia a mediados de la centuria, la hermandad obtuvo la aprobación real el 16.10.1754, en momentos en que su actividad flaqueaba. Sin embargo la aprobación parece haber dado nuevo impulso a la cofradía, que ese año eligió como hermano mayor a Francisco Álvarez Campana. El nuevo hermano mayor infundió nueva actividad a la cofradía. En una presentación al Consejo de Indias expuso argumentos acompañados de "certificación que comprueba lo referido" contra los curas que habían bloqueado el servicio de enterramiento señalando que los mismos

han dilatado por muchos días el dar sepultura a los cuerpos, por esperar a que se junte la limosna correspondiente para la satisfacción de los derechos parroquiales, dando lugar a que los coman los cerdos y otros animales, por tenerlos arrojados en lugares muy inmundos.

Los curas pretendían cobrar esos derechos de la limosna que la población ofrecía para la realización de sufragios por las almas de los difuntos pobres, lo que al mismo tiempo que privaba a los muertos de las oraciones precisas, falseaba el motivo de la beneficencia y ponía en una situación difícil a la hermandad. La contestación del Rey, del 29.4.1760, subrayó "la suma extrañeza que ha causado la poca humanidad" de los religiosos para con los difuntos

¹ En su tumba en la iglesia de San Miguel su nombre aparece como Juan Guillermo Gutiérrez González y Aragón (Cádiz, 1687 - Buenos Aires, 1768).

² Quesada, 1864, 387.

³ Bosch, 1971, 96.

⁴ Quesada, 1864, 389 y 390.

⁵ Quesada, 1864, 393.

“reprendiéndolos severísimamente” y obligándolos a “que los entierren en el tiempo que allí se acostumbra”, pidiendo al mismo tiempo al Tribunal Eclesiástico la pronta resolución del litigio⁶. En 1755 y por iniciativa de José González Islas y de Álvarez Campana, quien ofreció la construcción del edificio a cambio del título de patrono y fundador, la hermandad decidió poner en funcionamiento un Colegio de Huérfanas que se inauguró el 20.11.1755 a cargo de Teresa Bazán. La fundación del colegio generó una disputa entre el capellán González Islas y Álvarez Campana, debida en parte a la adjudicación de la paternidad de la fundación y de los aportes realizados para la misma, pero quizás de un modo más determinante, por el carácter de la institución, que el hermano mayor quería fuese laico y el capellán religioso. Álvarez quería fundar además un hospital de mujeres y una casa de niños expósitos. Su postura fue avalada por los cofrades –incluido González Islas y su padre–, quienes confirmaron la veracidad de sus aportes a la edificación y el sostén del colegio, lo que da credibilidad a sus afirmaciones. Sin embargo, en 1766 el patrón del colegio fue arrestado acusado de haber comprado propiedades –que fueron secuestradas– con el dinero de los fondos de las huérfanas. Liberado en 1771, Álvarez Campana requirió la restitución de sus derechos de fundador y patrón del colegio, siendo apoyado por el gobernador Vértiz, pero González Islas lo resistió con sostén del provisor Juan Baltasar Maciel, lo que parece dar entidad a la interpretación de Quesada en el sentido de que el carácter de la institución era lo que estaba en disputa. Ya su antecesor Cevallos se había dirigido a Álvarez afirmando que había escrito a la Audiencia y al teniente del rey y auditor de guerra con el fin de que “defiendan la jurisdicción real en el establecimiento de la casa de huérfanas”. Este apoyo se manifestó igualmente en la cesión, por parte de la Junta de Temporalidades, de la estancia de las Vacas y la botica que fueran de los jesuitas para sostén del establecimiento y en la concesión de 2.000 ps. anuales por ocho años, otorgados a González Islas por real cédula del 17.3.1777⁷. Los hermanos pedían igualmente limitar el poder del ordinario, lo que no fue concedido por la corona, que en la cédula mencionada ordena “no excluir de su inspección al Reverendo Obispo” prefiriendo una fórmula de consenso al enfrentamiento directo con la Iglesia⁸. Un informe de 1794 señala que la obra era “tan recomendable a la religión como al Estado”⁹, pero la oposición se mantuvo hasta la muerte de González, como se aprecia en diversos documentos del AGN que luego veremos¹⁰. Según el capellán, había también otras cuestiones: en su versión, en una discusión ocurrida en la puerta misma del Colegio se le demostró ante escribanos y testigos al fundador “su mal manejo de los bienes de las pobres huérfanas con tal evidencia (...) que Álvarez Campana renunció de hecho a su pretensión”¹¹. Es difícil extraer una conclusión definitiva, pero parece necesario apuntar que una causa no excluye la otra.

González Islas siguió hasta su muerte en 1801 al frente de la iglesia. Al regresar de España en 1777 la compuso provisoriamente y unos años después, en 1782, emprendió la construcción de un nuevo edificio, que se terminó en 1788 o poco después¹². La hermandad continuó operando, bien que con conflictos debidos a las disputas entre las autoridades y el capellán, que motivaron eventualmente (1800) denuncias y acusaciones de fraude en la elección de los integrantes de la junta¹³. Finalmente fue suprimida por el gobierno civil en 1822 y luego reemplazada por la Sociedad de Beneficencia en 1825, cuando un nuevo concepto de asistencia social ocupaba el sitio de la antigua caridad¹⁴.

⁶ Quesada, 1864, 392.

⁷ Según el relato de Gabriel Fuentes, que Quesada reproduce, el apoyo real se debió a la influencia del ministro Gálvez a su vez impulsado por su mujer, quien habría recibido como regalo del capellán un loro parlanchín que González Islas había llevado como compañía a Madrid y que la esposa de Gálvez habría visto casualmente al pasar por el lugar donde se alojaba, quedando encantada con el animal.

⁸ Quesada, 1863, 68 - 70.

⁹ Quesada, 1870, 301.

¹⁰ AGN, S. IX, 31.7.8, 42/1222 y 42/1232.

¹¹ Quesada, 1864, 400.

¹² Quesada, 1864, 401 - 403.

¹³ AGN, S. IX, 31.7.7 y 31.5.7, 41/1217.

¹⁴ Quesada, 1864, 71.

2.8.1.2 Titular y Fines

El mismo obispo Fajardo habría dado a los fundadores una imagen de San Miguel para que fuese el titular de la hermandad¹⁵. Esto creó una situación anómala, ya que aparentemente el señor González tenía en mente otra titular, que era la Virgen de los Remedios, en obvia referencia a las virtudes protectoras y curativas de María. De ahí que ambos hayan compartido la titularidad sin una definición precisa al respecto.

Primitivamente tuvo el fin de dar sepultura a los cadáveres de los pobres y de los injusticiados, pero luego se extendió el sentido de la caridad a la atención de enfermos y al cuidado de huérfanas.

2.8.1.3 Breves e indulgencias

El 18.11.1791 María Victoria Basavilbaso afirma que “como cofrada de la Hermandad de San Miguel y Nra. Sra. de los Remedios ha impetrado de las Santa Sede los breves que originales y con el debido juramento presenta”. Fueron otorgados por el Papa en Roma el 28.4.1790, quien en uno de ellos

Concede su Santidad indulgencia plenaria en favor de personas de ambos sexos que habiendo confesado y comulgado, visitaren devotamente la Iglesia del Colegio de Huérfanas de la ciudad de la Sma. Tdad. de Buenos Aires en los días de la fiesta de Sn. Miguel Arcángel y Presentación de Nra. Sra. y allí rogasen a Dios por la paz entre príncipes cristianos, extirpación de las herejías y demás necesidades de la Iglesia.

El otro es casi idéntico sólo que otorga las indulgencias para “los dos días del año en los cuales se halla expuesto a la pública veneración de los fieles el Santísimo Sacramento y para la oración de cuarenta horas”¹⁶.

2.8.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.8.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

Según las declaraciones del capellán José González Islas –y ya que no conocemos los estatutos-, la Hermandad de la Santa Caridad estaba planteada como una cofradía abierta a “personas de ambos sexos, tanto españoles como indios, pardos, morenos y esclavos”. Esta amplitud inusual estaba basada, afirma González Islas, en el hecho de que “las oraciones de todos los hombres, cualquiera fuera su condición, iguales eran ante Dios, y que sería anticristiano prohibir a alguien gozar de los beneficios espirituales de la cofradía”¹⁷. Estamos ante uno de los pocos casos en que la participación es absolutamente abierta.

2.8.2.2 La composición social de la hermandad.

Composición social

Pese a la declaración anterior y a la apertura que conllevaba, el mismo capellán debió reconocer al fin de su vida que la hermandad estaba “compuesta en su mayor parte de acaudalados individuos”¹⁸ y efectivamente esta afirmación se ve corroborada por los nombres

¹⁵ Qucsada, 1864, 389.

¹⁶ AGN, S. IX, 31.5.8, 27/797, 1 – 4 v.

¹⁷ Bosch, 1971, 98.

¹⁸ AGN, S IX, 31.7.8, 42/1222, 21 v.

de cofrades que han llegado a nosotros así como por los testimonios recogidos por Vicente Quesada que ratifican los nombres conocidos y confirman que “esta Sociedad la componían las personas más distinguidas del país”¹⁹. Según Susan Socolow el 22 % de los comerciantes de Buenos Aires, mayormente de clase alta, eran miembros de la hermandad, mientras que el 56 % de los miembros de la junta y responsables de los oficios de la cofradía entre 1788 y 1808, eran comerciantes²⁰. Aunque a mi juicio las afirmaciones y los porcentajes de Socolow requieren generalmente revisión, la cifra es al menos indicativa. Podemos probar lo dicho comenzando por uno de sus miembros fundadores y primer hermano mayor, Juan de San Martín, estanciero porteño, hermano de la Tercera orden de San Francisco y alcalde de primer voto en 1725, quien combatió contra los indios y construyó a su costa la iglesia de San Juan. San Martín falleció en 1754 en Arrecifes y fue sepultado en la iglesia de San Francisco. Tenía en su estancia una capilla doméstica valuada en 520 ps²¹. Sus bienes llegaban a su muerte a 73.275 ps., que incluían 720 ps. en joyas (0,9 %), 120 ps. en pinturas y esculturas (0,16 %), 640 ps. en mobiliario (0,87 %), 2.316 ps. en esclavos (3,16 %) y 11.556 ps. en que se valuó su casa (15,8 %) ²². Francisco Álvarez Campana, también hermano mayor a partir de 1754 y uno de los mayores benefactores, era un comerciante y hacendado que tenía estancia en las islas del Paraná²³. Fue hermano y ministro de la Tercera orden de San Francisco en la que fue admitido por ser tercero en España. Fundó el Colegio de Huérfanos de San Miguel, en cuya obra insunrió todos sus bienes e inició la creación de la Casa de Niños Expósitos. Fue particular bienhechor de la orden franciscana, por lo que se le hicieron grandes honras fúnebres y se le sepultó en el panteón de San Roque el 30 de diciembre de 1773²⁴. Manuel de Basavilbaso, a quien ya hemos presentado entre los miembros de la cofradía del Rosario, nombrado caballero de la orden de Carlos III en 1788²⁵ y mayordomo de fábrica de la catedral en 1784²⁶, fue igualmente miembro e importante benefactor de la hermandad. Francisco Cabrera, vocal en 1772, fue asentista de viveres de la Real Armada²⁷ y capitán de milicias provinciales. Se le estimaba como uno de los vecinos de más distinción y acomodados de la ciudad y donó 100 caballos al rey. Tuvo sin embargo problemas comerciales²⁸ y en 1779 solicitó a su yerno, el Tesorero Pedro Medrano, le diera algún destino en la Real Hacienda. El comerciante italiano Domingo Belgrano Peri, a quien ya vimos actuar en otras hermandades porteñas, fue secretario de la Santa Caridad en 1779 y en 1782, mayordomo y actuó como tesorero durante largos años. A Belgrano, acusado de malversación de fondos del gobierno²⁹, se le comprobaron también irregularidades en el manejo de los caudales de la cofradía, ya que no había presentado registros de control administrativo durante los años en que se ocupó de las finanzas³⁰. Antonio José de Escalada, quien fue en 1781 mayordomo de la confraternidad de Dolores, reemplazó en 1788 a Belgrano Peri en la tesorería³¹. En 1779 había sido sancionado por Vértiz a causa de un pasquín conspirativo y entre 1809 y 1811 fue cónsul del Consulado³². Era propietario de numerosas viviendas en la ciudad, entre ellas el conocido edificio de departamentos destinados a alquiler en la esquina sureste de la plaza en el terreno que había pertenecido a la cofradía de Dolores (ver 2.13.4.3) y que representa muy bien el crecimiento del negocio inmobiliario en la ciudad.

¹⁹ Quesada, 1863, 91. Es interesante el uso del término “sociedad”, que no se empleaba en el siglo XVIII en ese sentido y es evidente traslación a la hermandad del que denominaba a la Sociedad de Beneficencia que la reemplazaba cuando se produce el comentario, a mediados del siglo XIX.

²⁰ Socolow, 1991, 116.

²¹ Udaondo, 1930, 49.

²² AGN, Sucesiones, 8413 (1784).

²³ Saguier, 1986, 296, Bazan Lascano, 1974, 329.

²⁴ Udaondo, 1930, 60 - 61 y 131.

²⁵ Torre Revello, 1936, 27 - 34.

²⁶ AGN, MBN nro. 6608, 233 v. - 234.

²⁷ Socolow, 1991, 76 - 77.

²⁸ Rees Jones, 1992, 106, Socolow, 1991, 47, nota 75, AGN Sucesiones, 5342.

²⁹ Socolow, 1991, 84, 90, AGN S. IX, 33.6.8, 58/497.

³⁰ Socolow, 1991, 119.

³¹ Socolow, 1991, 119.

³² Bosch, 1971, 160 - 161.

Tenía además la casa donde vivía, otra en la Merced una casa vieja o sitio que miraba al río atrás del convento de San Francisco y un sitio en el bajo de las Catalinas. El saldo del valor de sus bienes y acreencias, descontadas las deudas, montaba 315.456 ps. Sin embargo casi no contaba con obras de arte, a excepción de "un cuadro chico en lienzo con la cabeza de San Juan Bautista con marco dorado" que regaló antes de su muerte. Destina a beneficio de los pobres todos los gastos "que suelen hacerse en estos momentos funerales", considerando que en vida ha gastado mucho "en vanidades" y reparte 1.500 ps. entre personas e instituciones: a las iglesias de Santo Domingo, San Francisco, la Merced, la Recoleta franciscana, las monjas Catalinas y Capuchinas deja 25 ps. a cada una con pensión de misas. Como era común, prestó dinero (3.000 ps.) a la misma hermandad con el fin de ampliar el Hospital de Mujeres. Cuando se quejó de que no se le había pagado a su satisfacción la deuda fue nombrado tesorero con la idea de que retuviera el cargo hasta que se le hubiera reembolsado el préstamo³³. Su entierro tuvo una mesa de licores, mate, chocolate y panales. También tres posas, "tres misas de entierro, honras y cabo de año [que] han de ser también rezadas" y pide tres novenarios en el altar de los Dolores hasta los 27 días y una misa en el mismo altar en la catedral todos los días festivos "de uno y otro precepto" por su alma y las de sus antepasados³⁴. Otros grandes comerciantes, a quienes ya hemos visto integraban la Hermandad de la Caridad: Juan Lezica y Torrezuri, a quien ya tratamos en la Tercera orden dominicana (ver 2.7.2.2) y en la cofradía del Rosario, fue mayordomo en 1772 y su hijo Juan José fue administrador del Hospital de Mujeres desde 1796 hasta 1807 y hermano mayor de la Hermandad en 1794 y 1795. En 1799 prestó 3.000 ps. a réditos a la cofradía³⁵. Manuel Rodríguez de la Vega, uno de los comerciantes más ricos de la ciudad con 350.000 ps. de capital³⁶, fue mayordomo en 1772 y luego tesorero y administrador de la Casa de los Niños Expósitos entre 1779 y 1795. Donó un considerable caudal destinado a la caridad, entre otros institutos a la hermandad a la que pertenecía y a la que nombró ejecutora y principal benefactora de su patrimonio del que también destinó a comienzos de la década de 1780 capital para una capellanía instituida con el fin de permitir a la orden betlenita ampliar la iglesia y la enfermería del viejo hospital³⁷. Otros grandes comerciantes, que hemos visto en las descripciones precedentes son Saturnino Sarasa, mayordomo en 1777 y ministro de la Tercera orden franciscana en 1774³⁸, Tomás de Beláustegui, quien se incorporó en 1777 y fue mayordomo en 1783, quien también fue ministro franciscano³⁹. En 1801 prestó 1000 pesos a la Hermandad de la Santa Caridad y estaba subscripto al Semanario de Agricultura y comercio. Pedro Berbel fue contador mayor de la Real Hacienda⁴⁰ pero era también comerciante y traficaba con negros⁴¹. Manuel Alfonso Sanginés, era comerciante, alguacil mayor de la Inquisición⁴² y miembro del Consulado⁴³. José González de Bolaños fue mayordomo de la hermandad en 1796 y hermano mayor de la cofradía de María de los Dolores de la catedral. Era un importante comerciante representante de la casa gaditana de Cambiaso⁴⁴ y en 1798 fue miembro del Consulado⁴⁵. La Hermandad de la Santa Caridad, como administradora del Colegio de Niñas Huérfanas y Hospital de Mujeres de San Miguel, le debía la cantidad de 6.077 ps. en cargo de alimentos y atención de obras pías, monto que le paga con escrituras, pesos y deuda de la que era acreedora la hermandad, que cede a Bolaños los derechos de cobro a algunos deudores propios⁴⁶. Gaspar de Santa Coloma, miembro del grupo de Basavilbaso y a quien ya

³³ AGN, S. IX, 6.8.4 y 6.8.5.

³⁴ AGN, Sucesiones, 5590 (1823).

³⁵ AGN, S. IX 6.8.5, Socolow, 1991, 117, Astesano, 1941, 251.

³⁶ Torre Revello, 1927/28, BIR 498 - 499.

³⁷ Socolow 1991, 118, AGN, Reg. Escr. Lcg 1, 1804 - 1809, 251- 253, Mayo, 1991, 36.

³⁸ Udaondo, 1930, 131.

³⁹ Socolow, 1991, 117, AGN, S. IX, 6.8.5, Astesano, 1941, 249, Udaondo 1930, 132.

⁴⁰ Saguier, 1986, 20.

⁴¹ Saguier, 1986, 32.

⁴² Socolow, 1991, 112.

⁴³ Navarro Floria, 1993, 56.

⁴⁴ Garavaglia, 1987, 89 nota 18.

⁴⁵ Navarro Floria, 1993, 56.

⁴⁶ AGN, Sucesiones, 6284 (1802).

hemos presentado en la cofradía de la Inmaculada Concepción era también cofrade. José Martínez de Hoz era comerciante. En 1807 pide en el Cabildo el castigo a los contrabandistas después de las invasiones y la suspensión del tráfico con neutrales⁴⁷. En 1793 fue diputado de comercio en el Consulado⁴⁸ y en 1802 nombrado apoderado de los comerciantes de Montevideo representados por Milá de la Roca en su escrito al Consulado donde protestan contra los abusos del trato con extranjeros. En 1806 fue síndico del Consulado⁴⁹ y perteneció al cabildo⁵⁰. Estuvo vinculado a la aparición de la Gaceta de Buenos Aires⁵¹, fue terciario y ministro franciscano en 1790⁵² y murió en 1819. También algunos estancieros prósperos tomaban parte en la entidad caritativa. Un buen ejemplo es Francisco Bruno de Rivarola, a quien ya hemos visto en otras hermandades y que fue vocal de la Santa Caridad en 1782.

Entre los comerciantes, como entre los funcionarios que integraban la hermandad había varios vinculados al sector opuesto al monopolio, que tenía en algunos casos buenas relaciones con los ingleses y que participaba de las ideas de progreso expuestas por Vieytes en el Semanario de Agricultura. El más destacado, tanto por su peso económico como por el carácter novedoso de sus emprendimientos así como también por los conflictos en que se vio envuelto y que lo llevaron a la cárcel, fue indudablemente Tomás Antonio Romero, mayordomo de la cofradía en 1798. Asentista general de la conducción de caudales y azogues de su majestad, se dedicaba también al tráfico de esclavos y era propietario de barcos. Estuvo implicado en un caso de contrabando y era propietario de un saladero desarrollando un proyecto empresarial destinado a ensayar la pesca de bacalao y sardina en las costas patagónicas⁵³. Integró el Consulado y su casa de comercio sufrió los embates del sentimiento antibritánico que alcanzó a los mercaderes que negociaron con el invasor⁵⁴. Uno de sus socios, José Antonio Capdevilla⁵⁵, fue también integrante de la hermandad. Juan Llanos, delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas⁵⁶ tenía también contacto fluido con comerciantes ingleses⁵⁷. Manuel Pinto era agente británico nombrado por Canning para contrarrestar la influencia francesa en el Río de la Plata⁵⁸. También integraba la Hermandad Félix Casamayor, factor de las cajas reales, aliado de Beresford y colaborador del Telégrafo Mercantil⁵⁹, Pedro Díaz de Vivar, mayordomo en 1778 y 1792 y suscripto al Semanario de Agricultura y Comercio⁶⁰ al igual que Juan Antonio Zelaya⁶¹ y Pedro Andrés García, Colaborador del Telégrafo Mercantil⁶².

Igualmente había en la cofradía algunos profesionales, muchos de los cuales habían ocupado cargos en la administración o el ejército. Martín Altolaquirre, hermano mayor de la hermandad, fue factor y entre 1796 y 1805 ejerció el cargo de Contador Mayor Sustituto⁶³. El monto de sus propiedades sumaba 35.413 ps. del que 636 (1,8%) correspondían al mobiliario, 479 ps. (1,35%) a joyas, 246 (0,69%) a obras de arte y 299 ps. (0,85%) a libros. Tenía una lámina de la Virgen de los Dolores (20 ps.), un cuadro al óleo de Cristo con la Virgen del Carmen (8 ps.), un San Sebastián grande en un nicho de madera y vidrio (20 ps.) y un Cristo sobre una peana de jacarandá (12 ps.). El mobiliario mostraba sillas "de jacarandá y suela", mesas de estrado,

⁴⁷ Tjarks, 1962, 335-338.

⁴⁸ Segretti, 1987.

⁴⁹ Romero Cabrera, 1973, 10.

⁵⁰ Udaondo, 1930, 57, 132.

⁵¹ Mariluz Urquijo, 1988, 452.

⁵² Udaondo, 1930, 57, 132.

⁵³ Socolow, 1991, 75 y 77.

⁵⁴ Galmarini, 1982, 416.

⁵⁵ Galmarini, 1982, 413.

⁵⁶ Socolow, 1991, 76-77.

⁵⁷ Villalobos, 1964, 118.

⁵⁸ Puiggrós, 1972, 13.

⁵⁹ Biblioteca de Mayo, 1960, 22-44, 29. Junta de Numismática, 1914, XII-XIII.

⁶⁰ Astesano, 1941, 250.

⁶¹ Astesano, 1941, 253.

⁶² Junta de Numismática, 1914, XII-XIII.

⁶³ Rees Jones, 1992, 108.

espejos y un tocador. Antijesuita aliado de Valdelirios, fue intendente de San Borja e inculpaado por Cevallos por su mal manejo de los bienes indígenas⁶⁴. Ocupó los cargos de comisario de guerra y ministro tesorero general jubilado de la Real Hacienda⁶⁵. Manuel de Labardén, intelectual y escritor hijo del asesor letrado de Bucareli, fue colaborador del Telégrafo Mercantil⁶⁶. Publicó *Nuevo aspecto del comercio en el Río de la Plata* y realizó una Representación al Rey de los labradores de Buenos Aires en la que pide la aplicación de las normativas relativas a la libre exportación de granos⁶⁷. Jerónimo Arrechaga, era médico⁶⁸ y José de Echevarría, participó como escribano y se benefició de la incautación de la carga de la fragata Mariana, procedimiento que llevó a Tomás A. Romero a la cárcel⁶⁹.

Finalmente y junto a esta notable participación "del comercio", la hermandad estaba también integrada por algunos sacerdotes. Los más influyentes, y quienes en parte determinaron la marcha de la cofradía, fueron sin duda el fundador Juan Alonso González y su hijo, José González Islas, capellán de la cofradía desde 1744 hasta su muerte, en 1804. González Islas fue el sostenedor efectivo de la hermandad no sólo en lo relativo a la obtención de subsidios reales para financiar el funcionamiento de los institutos, la construcción de los edificios y la dotación de su equipamiento, incluso artístico, sino también en su actividad a lo largo de esos años como capellán y director del hospital y de la Escuela de Huérfanas. También eran miembros los presbíteros Domingo Viola, enfermero de la hermandad de San Pedro⁷⁰ y Valentín Cabral. De éste último hemos obtenido algunos datos particulares que ajustan su semblanza: el monto total de sus bienes ascendía a 4.123 ps., de los que su casa representaba aproximadamente la mitad. Tenía un escapulario de Nuestra Señora de los Remedios, bordado en hilo de oro valuado en 1 ps. y un reloj de plata, en 8. Su mobiliario era sumamente modesto: algunas sillas, cajas, una mesa ovalada y un candelabro de cobre. Todo junto valía 25 ps.⁷¹

Como se aprecia, y sin perjuicio de que nuevos datos puedan modificar esta apreciación, el perfil de los cofrades de la Hermandad de la Santa Caridad resulta muy homogéneo y ligado al comercio y en algunos casos como el de Romero a emprendimientos empresariales dirigidos a abrir nuevos espacios. Muchos de sus integrantes estaban ligados al sector productivo local que se configura a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y que participó en mayor o menor grado de las nuevas perspectivas ilustradas, tendientes a favorecer el desarrollo de la industria y el intercambio comercial y cuyos ejes programáticos se hallan expresados muy claramente tanto en los periódicos que se publican entonces, de los que muchos de nuestros cofrades eran suscriptores o colaboradores, como en la célebre Representación de los Hacendados escrita por Mariano Moreno en 1806. Lo expuesto confirma las palabras de González Islas en el sentido de que casi todos sus miembros eran personas acaudaladas. La excepción la conforman justamente los religiosos, hecho que es común y que como vimos en otras hermandades parece exclusivamente ligado al ejercicio de su estado sacerdotal.

⁶⁴ Barba, 1937, 53-54.

⁶⁵ Romero Cabrera, 1973, 48.

⁶⁶ Junta de Numismática, 1914, XII-XIII.

⁶⁷ Navarro Floria, 1993, 22 nota 33.

⁶⁸ Presentó cuentas por un total de 323 ps. por tratar a Ambrosio Zamudio durante quince años⁶⁸.

⁶⁹ Galmarini, 1982, 414.

⁷⁰ Fasolino, 1944, 268. AGN, Sucesiones, 8728.

⁷¹ AGN, Sucesiones, 5343 (1793).

2.8.3 LAS CONSTITUCIONES

2.8.3.1 Contenidos de las constituciones

aunque no conocemos los estatutos sabemos que reproducían los de la hermandad homóloga de Cádiz, de donde provenía el fundador González y fueron aprobados por real cédula en 1734.

2.8.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.8.4.1 Gobierno y oficios

La junta de gobierno estaba integrada por el hermano mayor, el capellán, a quien se le adjudicó voto en 1762 “en consideración al celo y dedicación con que propendió al aumento y prosperidad de este piadoso cuerpo”, el prioste, celador, el alcalde de primer voto, alcalde antiguo y moderno, tesorero, secretario y contador. Si bien no tenemos delimitadas las funciones de los oficios suponemos que se asimilaban a las corrientes. La junta administraba los establecimientos que dependían de la hermandad. Se reunían en la sacristía de San Miguel presididos por el Juez Real⁷² y “cada año se nombraban las personas que formaban la administración”⁷³. No hallamos evidencias de atención personal a los enfermos o las huérfanas fuera de las tareas de González en la dirección.

2.8.4.2 Libros (sin datos)

2.8.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Los ingresos. Durante muchos años los ingresos dependieron de las limosnas que los hermanos recogían con el fin de realizar sufragios por las almas de los pobres difuntos y costear su enterramiento, lo que como vimos fue motivo de disputas.

Donativos. Sin embargo, las grandes obras de la hermandad, es decir la construcción de los edificios asistenciales, capillas y la iglesia definitiva, fueron costeados mayormente por donaciones particulares, destacándose los aportes de Juan Alonso González al primer hospital, del hermano Álvarez Campana en relación con la erección del Colegio y de José González Islas para la ampliación del Colegio y de la iglesia de San Miguel y la posterior reconstrucción de ésta (ver 2.8.5.5, 2.8.6.1 y 2.8.6.2).

Rentas. Finalmente la hermandad obtuvo en 1777 el usufructo de la antigua botica de los jesuitas y de la estancia de las Vacas. Ésta se dedicaba a la ganadería, a la producción de carne y cueros y a la agricultura. Se cultivaba trigo y parte de sus frutos se vendían para los presos de la isla Martín García. Tenía 22 esclavos y también peones a sueldo que cobraban 4 rs. al día⁷⁴.

2.8.4.4 Relaciones institucionales

Según señalamos en 2.8.1 y retomaremos en 4.3.2, la hermandad tuvo una relación conflictiva con las autoridades eclesiásticas casi desde su origen y hasta su fin. Estos conflictos, que como vimos comenzaron por la disputa de los derechos de enterramiento y terminaron por la consideración del carácter laico de los establecimientos asistenciales, puede seguirse en parte

⁷² AGN, S. IX, 31.7.7, 9 v. y 59.

⁷³ Quesada, 1863, 91.

⁷⁴ AGN, S. IX, 31.5.7, 26/736, 15 v. – 17 v. No es nuestro propósito desarrollar este tema, pero hay en el AGN documentación detallada de la administración de la estancia durante el año 1791.

en la documentación y bibliografía existente y sin duda es un tema que amerita un estudio particularizado, que excede nuestros fines. En todo caso es preciso consignar que la irresolución de la confrontación hasta fines de la época colonial se debió en parte a la solidez económica y la influencia de muchos de los hermanos, que como Álvarez Campana, Martín de Altolaguirre y Tomás Antonio Romero pudieron sostener –con apoyo de algunos de los gobernadores y virreyes, como Cevallos y Vértiz- cierta independencia administrativa frente a la poderosa autoridad eclesiástica presente en el gobierno en la figura del capellán González Islas. Como vimos la hermandad obtuvo un resonante éxito en su demanda contra el pago de derechos de enterramiento a los curas, que terminó con la admonición real. El encarcelamiento de Álvarez Campana, promotor de la denuncia, en 1766, podría con suspicacia relacionarse con la influencia eclesiástica. En lo administrativo, si bien el pedido de exclusión del obispo en la inspección de los establecimientos no fue concedido, la hermandad mantuvo en manos propias el manejo de los institutos, bien que en convivencia con el presbítero González, quien indudablemente por su propia actividad y entrega al desarrollo de las empresas durante 54 años tenía un espacio de privilegio en la conducción dado por los mismos hechos.

2.8.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.8.5.1. Funciones ordinarias

No hemos recavado información relativa a las funciones regulares que la hermandad ordenaba.

2.8.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. La cofradía celebraba la festividad de San Miguel que, al menos durante algún tiempo, fue financiada por el capellán González Islas de su propio peculio. También la fiesta de la Virgen de los Remedios, para cuya ocasión el mismo cura había compuesto una novena que luego fue impresa y que suponemos se realizaba el día de la Presentación de la Virgen, ya que ésa es la fiesta que consignan los breves papales de indulgencias (ver 2.8.1.3). La imagen de la Virgen era sacada en procesión, seguramente durante su celebración⁷⁵.

2.1.5.3 Servicios de difuntos.

La hermandad realizaba misas en sufragio de las almas de los pobres difuntos, para lo que recogía limosnas en las calles. También enterraban a los propios cofrades en su iglesia, como lo prueba la siguiente petición que figura en el testamento de María González Herrera, del año 1791: “Es mi voluntad que mi cuerpo sea sepultado en la Iglesia del arcángel Sr. San Miguel como hermana que soy de la Cofradía de Nra. Sra. de los Remedios y Sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio más solicitadas”⁷⁶.

2.8.5.4 Misas particulares (sin datos).

2.8.5.5 Otras actividades

Prohibida la actividad original de la hermandad, el enterramiento de pobres y ajusticiados (fue retomada luego del permiso real y se mantenía en 1775)⁷⁷, ésta se volcó a la atención de los

⁷⁵ Quesada, 1864, 394.

⁷⁶ AGN, S. IX. Sucesiones. 6258/24.

⁷⁷ Larroca, 165.

enfermos, para lo cual se dispuso un local que se había levantado en el predio anexo a la iglesia. El acta del 6.8.1743 consigna que “se pasó a proponer a nuestro hermano mayor [Claudio Durán] el estado en que se halla la sala que ha construido con el fin y destino de que se haya de ocupar con los enfermos q. intenta esta Ilustre Hermandad poner en ella para ejercitar su santo instituto, y más servir y agradar a Dios Nro. Sor.” Se debatió para elegir que tipo de enfermos se atenderían (mujeres, incurables o de todo tipo de enfermedades) sin llegar a ninguna resolución. Entonces se votó y empatando, se sorteó entre incurables y todo tipo de enfermos, ganando esta última alternativa. Se decidió “poner en práctica lo decidido en este Acuerdo admitiendo hasta completar el número de diez enfermos (fueron 12) por ahora que hay camas suficientes”⁷⁸. Este hospital funcionaba “en un salón de 78 [18?] varas⁷⁹ de largo en el que su padre [Juan Alonso González] recogía 12 pobres enfermos” (...) “lo que tuvo fin por la nueva fundación del hospital de pobres Betlehemitas” (1748). Entonces se decidió utilizar el salón vacante para “ejercitar siempre en ella la misericordia congregando doce pobres niñas huérfanas con sus maestras correspondientes”⁸⁰. Queda claro que el primer hospital (1743-1748 o algo después) era de hombres y que el lugar de los 12 enfermos fue ocupado por las 12 huérfanas.

En 1768 González consiguió que el gobernador Bucareli

le edificase en terreno contiguo al dicho colegio de huérfanas una sala para hospital de pobres *enfermas* hasta el número de 73 [13], la que después mejoró dicho capellán a su costa de puertas, ventanas, cancelos [entre las camas], revoques y todo lo necesario para la decencia de las camas, costeándole al mismo tiempo médico y medicinas⁸¹.

Luego de completar el equipamiento provisto por el capellán se empieza a admitir “pobres enfermas” en 1774. Según una circular de 1782, el hospital en uso entonces era una pequeña sala con trece camas atendido por “la caridad de las mismas huérfanas que con mucho esmero se dedican a tan importante cuidado”⁸², es decir bastante más modesto que el descrito en el informe. Es en este momento que González viaja a España y consigue de Carlos III los subsidios y el usufructo de las posesiones de los jesuitas que mencionamos. Este fue el origen del futuro hospital de mujeres construido en los años siguientes con donaciones de Manuel Basavilbaso. El nuevo edificio se estaba construyendo en 1783 y tenía 45 varas de longitud. La hermandad obtuvo asimismo la donación y compró algunos terrenos alodanos para futuras extensiones edilicias.

Desde 1755 se puso en marcha como dijimos el Colegio de Huérfanas, de cuyas actividades hay descripciones. En 1756 Álvarez Campana propuso construir un mercado para venta de comestibles desde la esquina de la ánimas (banco Nación) de 20 varas de ancho (antecedente de la Recova) de la que se obtendría una tasa para sostener el colegio⁸³. La iniciativa no prosperó, pero González Islas amplió sucesivamente la sala del anterior hospital a sus costa con viviendas de altos y bajos, dedicando un gran salón a la enseñanza pública de niñas de afuera, que doctrinadas por maestras huérfanas en leer, escribir y labor, por el estipendio de 4 reales al mes se hacía evidente utilidad de dicha casa a esta república⁸⁴.

Hay descripciones pintorescas del funcionamiento del colegio, en el que no sólo se recogían huérfanas sino también mujeres con otros inconvenientes:

si una mujer reñía con su marido, la depositaban allí –si una niña se quería casar contra el gusto de sus padres se depositaba allí. Se les cortaba el pelo, se las vestía con un túnica azul y una toca amarilla como se conserva en algunos retratos. Estas niñas eran una especie de religiosas que no salían, tenían una gran celosía en el coró alto y bajo para no ser vistas.

⁷⁸ Larroca, 1988, 157.

⁷⁹ Las demás descripciones de esta sala y de las que luego se hicieron parecen indicar que la cifra es equivocada.

⁸⁰ Quesada, 1870, 305.

⁸¹ Quesada, 1870, 301, cursivas nuestras. El texto dice “73” pero todos los testimonios, varios de ellos documentales, que aluden a esta sala afirman que eran 13, por lo que creo que se trata de una simple errata (7 en lugar de 1).

⁸² Quesada, 1863, 96.

⁸³ Larroca, 1988, 166 – 167.

⁸⁴ Quesada, 1870, 301.

Se fabricaban dulces, biscochos, medias y guantes e incluso funcionaba una especie de agencia sentimental, ya que cuando "algún hombre sin trato quería casarse iba a verse con el doctor [González] para pedirle una esposa, entonces se hacían venir al cuarto de éste las que él elegía para que el pretendiente escogiera". Cándidamente, el informante de Quesada aclara que "en aquellos tiempos no se consideraba preciso el amor en los matrimonios"⁸⁵. Las huérfanas tenían misa que daba el mismo capellán González a las 4 de la mañana⁸⁶ y luego trabajaban en las tareas apuntadas, que en parte reportaban ingresos al colegio, así como en la enseñanza de alumnas externas y aún en la musicalización de las funciones religiosas, en las que tocaban el órgano y cantaban en el coro.

En el templo la hermandad realizaba además actividades litúrgicas regulares, funciones y "novenarios por cualquier epidemia, y demás ejercicios devotos"⁸⁷, aunque no tenemos registro de una rutina de misas, reuniones de doctrina, ejercicios y procesiones, al estilo de las corrientes en el resto de las cofradías.

En cierta manera el desbalance que este apartado muestra en relación con las otras actividades consignadas (relación inversa a la que presentan las demás hermandades) señala un carácter diferenciado, en el que la actividad asistencial en sus diversas modalidades (enterramiento de pobres, atención hospitalaria, escuela-orfanato) ocupa sin lugar a dudas el espacio central de las preocupaciones y acciones de la cofradía, relegando el aspecto devocional a segundo plano. Era más bien una *práctica caritativa* la que se proponía, antes que la participación ritual o la reflexión. Por otra parte, esta práctica parece haberse limitado a un papel administrativo o de apoyo económico más que a la intervención directa en la asistencia. Cuando Álvarez Cañpana reclama su título de patrón pide a la hermandad que no se inmiscuya en el gobierno del colegio quedando sólo como "auxiliadora de tal Colegio de Huérfanas"⁸⁸ y aparentemente sólo vinculada a tareas administrativas. Al mismo tiempo, este direccionamiento parece estar en la base de la independencia eclesiástica y de los conflictos casi permanentes que la hermandad sostuvo con el clero y con su capellán.

2.8.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.8.6.1 Capilla

El establecimiento original de la hermandad se constituyó en uno de los altares de la iglesia de San Juan⁸⁹ y la primera capilla propia se edificó en el barrio del alto de San Pedro. Según el relato, Juan González viajó a Santiago del Estero para traer de allí madera de sus propiedades para construir la capilla, así como cera de sus panales para alumbrar el santísimo sacramento. Edificada la capilla con sacristía en 1734, y provistos sus ornamentos, fue a los pocos años trasladada debido a las dificultades de acceso que producía la ubicación del predio. Se la vendió a Matías Flores y sirvió de origen a la futura iglesia de la Concepción. Con los 200 ps. de la venta se compró a José Javier de Espinosa el terreno actual donde en 1738 se levantó una pequeña iglesia de 22 varas con sacristía, donde se enterraban los pobres y se reunía la cofradía⁹⁰. Estaba bajo el título de Nuestra Señora de los Remedios y el patrocinio del arcángel

⁸⁵ Quesada, 1863, 92.

⁸⁶ AGN, S. IX, 31.7.8, 42/1232, 3 v.

⁸⁷ Quesada, 1870, 307.

⁸⁸ Larroca, 1988, 161.

⁸⁹ Quesada, 1864, 389.

⁹⁰ Quesada, 1864, 390.

San Miguel⁹¹. En 1751 el hijo del fundador, José González Islas decidió extender la iglesia 74 varas (es decir a 96) en el terreno que su padre había comprado por 400 ps. Construyó un presbiterio y dos capillas laterales nuevas. Es posible que unos años antes tuviera en mente la cuestión por que el 1.9.1748 el Cabildo Eclesiástico anota que

Se puso preste. un escoto. de Dn Jhp. González Presbo. Capell. de la Capilla de San Miguel en q se halla establecida la hermd. de la Sta. Card. por el q pide se le conceda la lica. neces.a pa. q se puedan hacer ciertas rifas en el cementerio de dha. capilla con la entrada de 2 rs. pr. persa. y q la tercera pte. del monto a que llegare la entrada sea pa. la fabca. y adelantamiento de dha. capilla y las dos restantes pa. aqlls. a qnes. cayese la suerte por mitad⁹².

La respuesta del Cabildo Eclesiástico señala que las experiencias de rifas y partidas no habían sido buenas por los "desórdenes q suceden con la mezcla de todo go. de gentes q concurre a estos actos". Por otra parte las "R. Cs. y Leyes de Indias ponderan el pemicie (sic) del uso del juego de naipes, dados, y otros de suerte y convite auq sca con el pretto. de sacar limnas. pa. los hosples. y otras obras piadosas"⁹³. Sin rifas, la obra se terminó igualmente en 1753 se acababa la torre, el pórtico, el coro y se le dio más altura al techo, a juzgar por los datos conocidos merced casi exclusivamente a los esfuerzos del capellán debido a la decadencia de la hermandad⁹⁴.

El templo terminado en 1753 tenía graves problema a fines de la década del 70, por lo que fue reparado y a partir de 1782 de comenzó, a costa del capellán González, la construcción de una nueva iglesia de "60 varas de largo por once y media de ancho, colocado en más de la mitad con media naranja, coro bajo, panteón y los adornos necesarios de retablos y púlpito dorado con todos sus utensilios"⁹⁵. La obra, cuya nave estaba abovedada, fue realizada con ladrillos fabricados por sus propios criados y con cal traída en una barca propia desde la banda oriental. Se inauguró el 21.11.1794, aunque parece haber estado terminada ya en 1788. Es en gran parte, la iglesia que ha llegado a nosotros⁹⁶ [1].

2.8.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. La imagen de Nuestra Señora de los Remedios [2] es de factura estándar y ocupaba "el primer lugar en el altar mayor"⁹⁷. La imagen que trajera de Cádiz el fundador de la hermandad Juan González y Aragón es de vestir, tallada hasta la cadera, tiene brazos articulados en los codos y un armazón de tablillas revestido con tela⁹⁸. El Niño es de talla completa. Mide aproximadamente un metro de altura.

Alhujas de la imagen. Lleva como adornos una corona y un halo de plata.

Equipamiento de la imagen. Sus vestidos actuales no son naturalmente los originales y de los que sin duda tuvo, no hay registro.

Otras imágenes. La imagen principal estaba acompañada en el retablo mayor por un San Miguel, que suponemos era el que había donado a la hermandad el obispo en el momento de su fundación y por un San José que habría sido encargado por el capellán González Islas. Igualmente "compró de su peculio las imágenes" de las capillas laterales, que representaban a

⁹¹ Quesada afirma lo contrario y efectivamente el nombre de la iglesia que perduró y que se usa desde su origen es el de San Miguel. Sin embargo, en las actas de la hermandad del 6.8.1743, se registra que los cofrades se hallaban reunidos "en esta capilla de Nra. Sra. de los Remedios y Patrocinio del Glorioso Arcángel Sor. San Miguel" (Larroca, 1988, 155). Parece posible que las designaciones fuesen alternativas.

⁹² ACE. 1746-1771, 100 v.

⁹³ ACE. 1746-1771, 100 v. - 101.

⁹⁴ Quesada, 1864, 394 y 1870, 301.

⁹⁵ Quesada, 1870, 304.

⁹⁶ Quesada, 1864, 403.

⁹⁷ Quesada, 1864, 394.

⁹⁸ ANBA. 1998, 275.

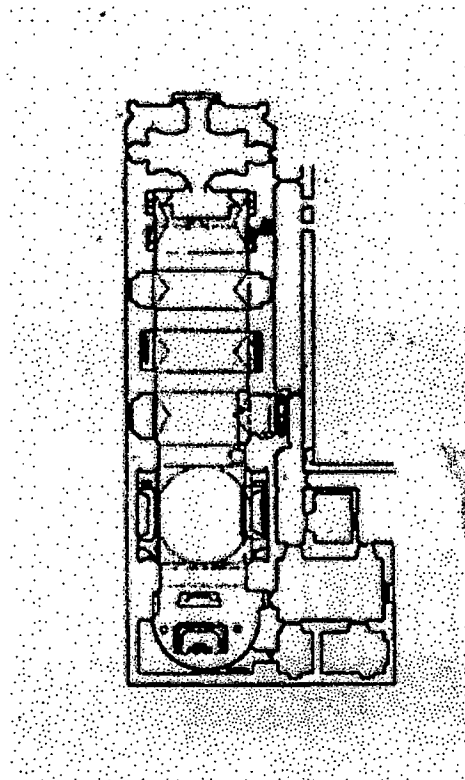


Figura 1. Iglesia de San Miguel, Buenos Aires.

Cristo de la Misericordia, advocación que adopta comúnmente la forma de una Crucifixión⁹⁹ y a San Antonio¹⁰⁰. En 1774 había también “una imagen de Nuestra Sra. y un nicho dorado Ecce-homo de la humildad y la paciencia a la entrada de dicho hospital, dos cuadros con sus marcos dorados, uno de nuestro Redentor con la cruz a cuestas y otro de los dolores de María Santísima”¹⁰¹.

Otros ornamentos de la capilla. González Islas también el “púlpito y todos los ornamentos y útiles precisos de vasos sagrados” para el culto¹⁰².

2.8.6.3 El retablo

Aparentemente el primer retablo fue construido cuando en 1751 González Islas amplió la iglesia, ya que Quesada, quien basa su información en una publicación de Gabriel Fuentes de 1856¹⁰³ afirma que entonces “hizo construir el retablo para el altar mayor, le mandó dorar [y] puso vidriera en su nicho principal”. Sin embargo otra pieza se hizo cuando se reedificó el templo a fines de siglo y entonces Belgrano Peri, en su carácter de tesorero de la cofradía, pagó 4.000 ps. al desconocido constructor del nuevo retablo, una cifra ciertamente alta que indica que la obra era importante¹⁰⁴.

IMAGENES DEL RETABLO MAYOR	
	<i>Nuestra Señora de los Remedios</i>
	<i>San Miguel</i>
	<i>San José</i>

Otros retablos. Junto con la construcción del retablo para el altar mayor el capellán encargó uno para cada una de las capillas laterales en las que colocaría las imágenes que mencionamos¹⁰⁵.

Dedicación de los retablos laterales	
	<i>Cristo de la Misericordia</i>
	<i>San Antonio de Padua</i>

Al construir una nueva iglesia, terminada hacia 1790, se hizo un nuevo retablo cuyo costo fue de 4000 ps. Se hicieron también una pila de agua y una mesa de piedra para la sacristía¹⁰⁶.

La iconografía. El conjunto presenta una iconografía bastante heterogénea, en parte determinada por cuestiones aparentemente aleatorias, como la donación de Fajardo de una imagen de San Miguel, que no guarda estricta relación con los fines de la hermandad. Si lo tiene la imagen principal de María de los Remedios, la que por su mismo título está ligada a la cura de enfermos, si bien no constituye una advocación con antecedentes históricos particulares, sino más bien la extensión del genérico papel protector de la Virgen. La imagen de San José que la acompañaba en el altar mayor parece dirigida a completar la presentación de la familia de Cristo. Más directa es la inclusión del Cristo de la Misericordia, que naturalmente alude a los mismos fines caritativos de la hermandad y a la piedad hacia los necesitados de socorro. La imagen de San Antonio en cambio, no tiene relación directa con las actividades desarrolladas por la cofradía, a excepción de los trámites casamenteros de González Islas.

⁹⁹ Schenonc, 1998, 315.

¹⁰⁰ Quesada, 1864, 394.

¹⁰¹ Larroca, 1988, 163.

¹⁰² Quesada, 1870, 306.

¹⁰³ Apuntes biográficos sobre el doctor José González Islas, publicado en *La Religión*, tomo III, nro. 3, enero de 1856.

¹⁰⁴ Quesada, 1864, 403.

¹⁰⁵ Quesada, 1864, 394. No incluimos aquí las imágenes del hospital por formar parte de un ámbito aparte.

¹⁰⁶ Quesada, 1864, 403.

Finalmente, no habiendo llegado a nosotros los retablos no conocemos la iconografía ornamental que pudieran haber presentado, pero que acaso haya tenido interés, particularmente la del retablo mayor cuyo costo hace presumir que se trataba de una pieza elaborada.

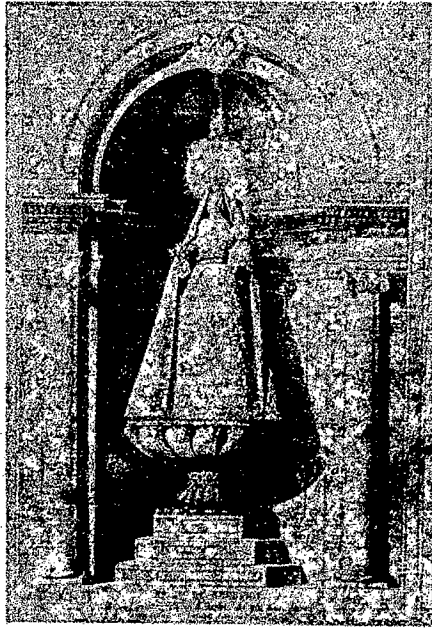


Figura 2. Virgen de los Remedios en un grabado de 1830 (foto ANBA).

2.9 COFRADÍA DEL ROSARIO DE MENORES

2.9.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.9.1.1 Constitución e Historia

No hemos hallado las actas fundacionales de la hermandad, por lo que no conocemos el año preciso de su establecimiento. En cambio este podría inferirse aproximadamente de la fecha de inscripción de los cofrades en los libros de la hermandad. Los más antiguos hermanos asentados corresponden a la década de 1730 (Marcos Ayala, 1730 es el más antiguo). Esta fecha resulta cercana e incluso algo temprana comparada con los años de fundación de las otras cofradías de negros de la ciudad por lo que creo que con reservas puede considerarse que la erección de la hermandad de menores en el convento de Santo Domingo no debe exceder en mucho el año documentado. Las listas de cofrades atestiguan la existencia ininterrumpida de la hermandad a lo largo del siglo XVIII y hasta mediados del XIX. Sin embargo la documentación que se conserva en el archivo dominicano de Buenos Aires arranca —con excepción del libro de asiento de hermanos— a fines del siglo XVIII (Libro de acuerdos 1795-1835), por lo que la información disponible acerca del funcionamiento de la cofradía es tardía en relación con su existencia, aunque gracias a la estabilidad general de la actividad brinda indudablemente un panorama no demasiado distante del acaecer anterior.

En 1795 acordaron darle como estipendio al capellán “50 ps. por año siempre qe. la cofradía pudiera sufragarlos” pero sin obligación de pagar cuando los fondos no alcancen para ello. Para compensarlo por eventuales perjuicios determinaron “que todos los sermones de ella (...) fuese de su cargo el predicarlos o encomendarlos” y que “sólo por muerte fuese árbitra la cofradía en removerlo de ella”. Se le garantizaba así la estabilidad a cambio de las eventuales disminuciones en sus ingresos. En caso de ausencia o enfermedad podía ser sustituido¹.

2.9.1.2 Titular y Fines

La titular era, como en el caso de la cofradía de mayores, la Virgen del Rosario.

2.9.1.3 Breves e indulgencias

En 1795 Llegó un indulto papal por el que la cofradía podía tener 40 horas en su función principal². Figuran en los inventarios posteriores en “2 cuadros en donde señala las indulgencias de las 40 horas” y en “una tabla en donde señala la misma”³.

¹ ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1.

² ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1.

³ ADBA, 1833-1861 (275), año 1850.

2.1.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.9.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

La cofradía estaba formada por negros y mulatos, no sólo esclavos, sino también libres. El 12.1.1796 se estipula “que en lo sucesivo alternasen los mayordomos entre pardos y morenos y qe. los demás oficios de la cofradía se distribuyesen ente. unos y otros por partes iguales”⁴.

2.9.2.2 La composición social de la hermandad.

Como ya hemos dicho, en el caso de las cofradías de negros no ha sido fácil dar con datos testamentarios, justamente por el carácter de esclavos que muchos tenían o por la carencia de posesiones aún cuando no lo fueran. En este caso en que dispusimos de un listado de hermanos completo compuesto por 1204 nombres, los resultados han sido escasos, complicándose además la búsqueda por el hecho de que los esclavos solían adoptar el patronímico de sus amos, que generalmente son los que aparecen en la documentación sucesoria, de modo que en muchos casos ha sido necesario precisar si se trataba del amo o de un esclavo homónimo. Luego de una trabajosa búsqueda han quedado un puñado de nombres, pero que justamente por los contratiempos y la esquiva aproximación posible al tema nos resultan de interés especial ya que permiten, aunque sea en pequeña escala, dar un retrato cercano de algunos de los cofrades negros de la hermandad del Rosario de Menores.

Antonio Barbósa está registrado entre 1750 y 1754. Era porteño y se desempeñaba como soldado dragonante en la Compañía del Capitán Francisco Grael. Estaba casado con Isabel Valladares y tuvo dos hijos, Josefa y Domingo Tado. De un segundo matrimonio con Isabel Silva tuvo otros dos hijos. Tenía una casita de un tirante con una cocina de media agua valuada en 250 ps. y pide al Cabildo le den una “realenga inmediata a Hnos. que llaman de San Pedro” junto a la Residencia. En esta merced que quedaba en el “bajo y camino del Puerto al Riachuelo” pensaba construir un rancho. Cuando murió, en 1762, el defensor de menores decidió le den a la viuda 77 ps. para mantener los cuatro hijos que quedaron⁵. Manuel Cueto fue cofrade del Rosario entre 1776 y mediados de la década siguiente. Era un moreno libre natural del Congo. Se había casado en primeras nupcias con la morena María Molina con quien tuvo tres hijos varones: José Joaquín, Juan Bautista, que se iría a vivir “a la otra banda” y Juan Ángel, que partió hacia Perú en 1782 sin que se tuviesen más noticias de él. Su primera mujer debe haber muerto pues Manuel se casó de nuevo con María Arce con quien no tuvo descendencia. En ninguno de sus matrimonios integró bienes de su propiedad, aunque al morir tenía una casa compuesta de una salita, un dormitorio, cocina y un cuarto de media agua. La casa tenía techo de tejas y ocupaba un terreno de 26 x 35 varas que estaba tenía cercado con un muro de ladrillos al frente. Los muebles eran sencillos: algunas cajas de cedro y de pino, dos mesas valuadas en 6 ps., “una tarima de palo” y dos banquitos de madera. Los utensilios eran también mínimos: una ollita de hierro, unas cucharas y algunas herramientas para trabajar la tierra: dos palas, dos azadas y un pico. Cueto tenía un uniforme azul “con puntilla” y poca ropa vieja. Había tenido un esclavo que vendió a su sobrino Pedro González de Cueto para que lo emplease en la jabonería de su prima Manuela Sánchez de Cueto, quien se haría cargo del pago de los 256 ps. que costaba y de los réditos que implicase la demora en la satisfacción de la deuda⁶. Juan Andrés Casero fue cofrade desde 1795 hasta su muerte en 1811. Era un pardo libre natural de Buenos Aires. Estuvo casado con Isidora Barragán y tuvo un hijo, Juan de Dios. Isidora murió sin bienes, pero al morir sus padres dejaron a su nieto 240 ps. fuertes. Juan Andrés casó de nuevo con Vicenta Duarte, quien estaba embarazada de un niño que se llamó Tomás. Ella no ingresó bienes al matrimonio, pero Casero incorporó 600 ps. que había ganado trabajando. Tenían una casa en la calle de Charcas en el Retiro compuesta por una sala, un

⁴ ADBA, 1794-1835 (294), 2.

⁵ AGN, Succiones, 4303 (1762).

⁶ AGN, Succiones, 5344 (1796).

dormitorio y una cocina valuada en 2.253 ps., que heredaron de los padres de Isabel Duarte, Isabel Pastor e Isidro Duarte, quien también fue hermano del Rosario entre 1781 y 1827. Con los muebles y los alquileres el capital ascendía a 4.473 ps. Casero era una persona de oficio ya que dice en su testamento que “le deben obras que ha trabajado”, pero no sabemos cual era su trabajo. Pide lo sepulsen en Santo Domingo “como cofrade del Rosario con hábito de la religión”. Mariano Gutiérrez integraba la hermandad en 1804. Era negro o pardo, tenía dos hijas, “la Juana” y “la Gregoria”. Ambas fueron pardas libres y Juana casó con Juan iglesias, sargento de caballería. El 30.10.1811 “compró al contado con su dinero a María Mercedes Lozano”, aunque no sabemos con que fines (parece posible que fuera su esposa cuyo nombre no figura en el testamento). Tenía su casa dos cuadras al sur de la capilla “que llaman de Salinas” en el barrio de la parroquia de Montserrat. Era un rancho de adobe cocido (ladrillo) que tenía un pozo de agua, cañas y un cerco de tunas y que la tasación oficial valuó en 489 ps.⁷ Finalmente, Pedro de la Cruz integró la hermandad entre 1802 y 1809. Era pardo libre, hijo de Tomás de la Cruz y Catalina Pesoa. Estuvo casado con María Román de quien tuvo tres hijos: Carlos, Josefa y Tomás. Tenía una casa que heredó de sus padres y hermanos, algunos animales y una imagen de Nuestra Señora del Rosario valuada en 2 ps. Al morir su padre dejó 200 ps. que repartidos entre los cuatro hermanos dieron 50 ps. a cada uno.⁸

2.9.3 LAS CONSTITUCIONES (sin datos)

2.9.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.9.4.1 Gobierno y oficios

El gobierno estaba a cargo de un *mayordomo*, que presidía la junta de vocales. A partir de 1796 se determinó “que en lo sucesivo alternasen los mayordomos entre pardos y morenos; y que los demás oficios de la cofradía se distribuyesen entre unos y otros por partes iguales”⁹.

El *tesorero* debía custodiar los caudales y proveer “con la debida cuenta al síndico los que se necesitasen para el culto y demás objetos de nuestra cofradía”¹⁰. Sin embargo este sistema no funcionó siempre según lo estipulado y en 1805 se originó un conflicto entre los curas y el tesorero, el negro libre Francisco de los Santos, quien manifiesta que no puede cumplir con su tarea porque el dinero no llega a su manos. Su argumento apunta a la discriminación por su condición de negro: “se llama absurda la práctica de que los caudales se pusieran en manos de una persona de tan pocas obligaciones como yo, y los demás que pueden suceder; y bien, si así fuere ¿para qué me eligieron y eligen a los de mi clase de Tesoreros, si no han de guardar más que el oropel del nombre?”¹¹. De los Santos pide se declare que el oficio de tesorero es real y positivo. La hermandad tenía también un *síndico*, que a partir de 1808 contó con “voz y asiento en todas la juntas después del Pe. Capellán”. Estaba a cargo de “todos los fondos de la Cofradía” y debía rendir cuenta ante la junta de vocales de los gastos ocurridos. Había como era común un *secretario*, que firma las actas de acuerdos en el libro¹². Seguramente existían al menos algunos oficios más, que la falta de las constituciones no permite conocer.

⁷ AGN, Sucesiones, 6289 (1827).

⁸ AGN, Sucesiones, 5337 (1743).

⁹ ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1796, 2.

¹⁰ AGN, S. IX, 31.8.7, Cofradía del Santísimo Rosario, 1.

¹¹ AGN, S. IX, 31.8.7, Cofradía del Santísimo Rosario, 9 y 9v.

¹² ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1808, 6.

2.9.4.2 Libros

Conocemos sólo dos, aunque seguramente había otros. El de acuerdos, donde se registraban las actas de reunión de la junta y el de cofrades, donde se asentaban los hermanos y los años que pagaban su luminaria. En el inventario de 1850 se consignan algunos libros viejos, que probablemente corresponden al periodo colonial

Tres libros viejos de asiento.

Un libro de acuerdo.

Otro libro de mayordomos y mayordomas.

Las bulas de las 40 horas.

El libro grande de caja de la cofradía¹³.

2.9.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Ingresos Los cofrades sufragaban limosnas que debían ser recogidas por los mayordomos y entregadas al tesorero para su depósito, junto a los ingresos que proporcionaban los réditos de las capellanías, en una caja de tres llaves (a cargo del tesorero, el capellán y el mayordomo)¹⁴.

Rentas. No conocemos la existencia de rentas durante el siglo XVIII. En 1805 se consigna en el libro de acuerdos un hecho que no es común. El convento ofreció a la cofradía, por medio del capellán, tomar un censo de 1.000 ps. al 5 % anual, señalando que

si gustaban los hermanos se aprovechara de la oferta con favor de la Cofradía con la sola condición qe. desde este mismo día empezasen a correr los réditos de dichos 1000 ps. y todos convinieran en admitir la propuesta como de ipso la admitieron, determinando qe. con ellos se hiciese una casa en el sitio de Francisca Almanza por haberse caído la qe. había y para qe. se hiciese de modo qe. sus alquileres sufragasen para pago del rédito y dejasen utilidad a la cofradía ordenaron, qe. se vendiese la qe. había donado Catalina Pestaña, qe. por la distana. en qu. estaba situada, le era de mas perjuicio qe. provecho a la cofradía, y para que todo eso tuviese efecto comisionaron a los hermanos Migl. Jiménez y Franco. de los Santos¹⁵.

El año siguiente se aprobaron las cuentas de la venta de la casa de Pestaña y la reedificación de la de Almanza en 1.519 ps. Se revisó con un perito si la suma correspondía a las comodidades, y se agradeció a los comisionados su fidelidad en la defensa de los intereses de la cofradía¹⁶. Esta vocación económica no estuvo exenta de conflictos y manejos poco claros. El 1.6.1808 el mayordomo Pedro Bethel hace saber a los vocales que compró hace dos años la casa de Avellaneda en la que sigue aplicados los 2.000 ps. de la fundación de la capellanía de Jesús Nazareno "con la obligación de tener que pagar el correspondiente rédito del 5 % anual el mismo día 7 de febrero en que su vendedor los había abonado". Sin embargo la Junta resolvió disimular "por aquella ocasión el defecto qe. aparece en el procedimiento" y en 1816 se decidió brindar a las fundadoras 40 misas al año por el monto establecido¹⁷. El 29.7.1813 se consigna que el capellán Mariano Suárez debe fundar una capellanía a favor de Dominga Antonia Alcántara (morena Libre) quien dejó 240 ps. producto de un sitio donado por testamento y señalando "que el patrono y capellán de la capellanía fuese siempre el qe. lo fuese de la cofradía cuya pensión estuviese reducida a una misa cada mes del año con concepto de los 12 ps. qe. anualmente habían de producir los 240 del pral.", que fueron prestados a Roque Machado. Se podían decir cualquier día menos los que la cofradía, que no debía pagar por las funciones, tenía comunión de regla¹⁸. El mismo año Juan de Maestro mayor, moreno libre promete terminar la casa de la cofradía a cambio de 250 ps. y el compromiso de asistirlo a él y su mujer en sus

¹³ ADBA, 1833-1861 (295), año 1850.

¹⁴ AGN, S. IX, 31.8.7., Cofradía del Santísimo Rosario, 1.

¹⁵ ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1805, 4.

¹⁶ ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1806, 5 v.

¹⁷ ADBA, 1794-1835 (294), 19.4.1795, 1806, 6 - 6 v. y 10. En realidad el albacea de Avellaneda, Manuel Vam, había tomado 1.000 ps. de los 2.000 asegurados en su casa comprometiéndose a pagar los réditos (Ibidem).

¹⁸ ADBA, 1794-1835 (294), 7.

enfermedades y a enterrarlos a ambos. Donó igualmente su casa y sus pocos bienes luego de su fallecimiento. En la junta del 16.8.1813 el mayordomo Dolores Sarratea propone edificar otro cuarto junto a la casita con el fin de aumentar los réditos. La hermandad tenía en ese momento algún dinero proveniente de una donación de Pedro Tupamaro. La construcción fue inspeccionada por el procurador José Sosa, quien la aceptó, en 1814¹⁹.

Gastos. La cofradía tenía un contrato anual con la orden, según consta en los libros de cuentas el año de 1779: "Por 200 ps. que pagan los morenos de contrata (...) por entierros y misas,"²⁰ situación que como veremos entró en conflicto a comienzos del siglo XIX. En 1795 la hermandad propone pagar al convento 54 ps. por las misas del año, debiéndose la disminución del monto seguramente a que esa suma no incluía los entierros. El convento aceptó la propuesta en todas sus partes el 30.4.95²¹. El mismo año acordaron pagar como estipendio al capellán "50 ps. por año siempre qe. la cofradía pudiera sufragarlos" recompensando las eventuales faltas de pago con el otorgamiento de "todos los sermones de ella"²² y fijar en 200 ps. los pagos por entierros a cambio de ciertas reducciones en las funciones (cf. infra 5.3)²³.

Donativos. Al morir, los hermanos Pedro Wames y su esposa Rita Durán y Francisca Almanza dejaron a la hermandad "sus casas y sitios donde se hallaban edificadas". En gratitud, las autoridades resolvieron el 27.7.1804 que "cuidase el mayordomo o el R. P. Capellán qe. en cada un día de los de las 40 hs. se les aplicase una misa y qe. lo mismo se hiciese en lo sucesivo con cualesquiera otra persona qe. en adelante dejase a la cofradía como aquellas sus fincas o hiciese alga. donación considerable sin ponerle pensión alga."²⁴ También la hermana Catalina Pestaña donó su casa por escritura, pero estableciendo algunas condiciones para verificarla y que seguramente requerían su sostén hasta su muerte, ya que la cofradía las aceptó señalando "pa. proveer y cuidar de su subsistencia y demás urgencias a los hermanos Manl. Moreno y mayordomos qe. por tiempo lo fueran durante su vida"²⁵.

Capellanías. El 24.2.1805 el capellán Rodríguez presentó una carta en la que expresa que "las finadas SSras. de Avellaneda, Da. Mara. Magdalena, Da. Isa [bel?] y Da. Gerónima, de quienes soy primer albacea dejaron en su testamento 2000 ps. a favor de la imagen de Jesús Nazareno qe. se halla en el altar de la cofradía de vmds."²⁶ Dominga Antona. Alcántara dejó 240 ps. dedicados a una misa mensual. El principal había sido puesto a réditos sobre la casa de Roque Miguel Machado, a la tasa corriente del 5 % anual. Machado donó la casa a la hermandad, consignando que el monto del censo era de 200 ps²⁷.

2.9.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.9.5.1. Funciones ordinarias

En 1795, al establecer la cuota anual a pagar, la junta detalla las funciones que se celebrarían. El convento debía obligarse a

¹⁹ ADBA, 1794-1835 (294), 8 - 9.

²⁰ ADBA, 1779-1915, 3.10.1779.

²¹ ADBA, 1794-1835 (294), 1v.

²² ADBA, 1794-1835 (294), 1.

²³ ADBA, 1794-1835 (294), 1- 1 v.

²⁴ ADBA, 1794-1835 (294), 3.

²⁵ ADBA, 1794-1835 (294), 3v.

²⁶ ADBA, 1794-1835 (294), 4 v.

²⁷ ADBA, 1794 - 1835 (294), 1-2.

hacerles cantar una misa en su propo. altar todos los domingos segundos de cada mes, los días de la novena qe. acostumbraba hacer y en los tres de las 40 horas y a más otra el día sigte. a ellas por todos los qe. hubiesen contribuido con sus limosnas a la subsista. e incremto. de la cofradía y las vísperas qe. debían preceder a la función qe. ella tambn. se obligaría a darle por estos servicios²⁸.

2.9.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. En 1795 se señalan como celebraciones especiales de la hermandad la del "Sto." y la "la funcn.". Suponiendo que ésta última sea la de la Virgen, queda por saber cual es la del santo. Había en el altar de la cofradía una efigie de Jesús Nazareno, al que se le dedicaban misas regularmente y que estaba a cargo del cuidado de la hermandad, según vimos, por lo que parece razonable pensar que se trata del Nazareno, aunque es sin duda rara la denominación de "santo". Estas dos celebraciones se realizaban con un sermón que como dijimos era encomendado al capellán, al menos desde 1795²⁹.

También la Semana Santa se celebraba, incluso con danzas y cantos propios de los cofrades negros, como describen los hermanos de San Baltasar en su disputa con su capellán

En la mañana de la Pascua de Resurrección vinieron los hermanos del Ssmo. Rosario después de la primera misa, discutiendo por los conventos donde hay hermandades de menores, hasta llegar a nuestra parroquia; allí, no entraron, sino que en el lado de la calle formaron su baile y por el portabanderas se batió en el atrio en señal de alegría³⁰.

Estas danzas, criticadas por los curas, formaban seguramente parte de la continuidad de sus propias tradiciones sobrepuestas con las celebraciones cristianas. Hay muchos ejemplos, aunque no relativos a cofradías, de las dificultades que despertaban y de las acusaciones de "lascivas" que se les adjudicaban, pero en todo caso es de interés remarcar la inclusión de estas danzas de las "naciones" de negros en el culto cristiano.

2.9.5.3 Servicios de difuntos

Los servicios ofrecidos a los cofrades comprendían enterramiento. El 21.6.1801 se resolvió que "los cadáveres de los herms. se depositasen sin distinción de persona ante el cancel de la iglesia, a no ser qe. de la casa mortuoria contratasen con el R. P. Prior del Convto. el depositarlo en la porteria". El cadáver era trasladado desde la casa con la cruz de la respectiva parroq. y acompañado por "la cofradía en cuerpo de comdad. con su capellán". Las luces o velas que se ponían estaban determinadas por el rango del cofrade: 16 si había sido mayordomo, 12 si había obtenido algún otro oficio y 8 si no había tenido cargos. Esto valía para entierro y honras y podían ser remplazadas en ambos casos por 4 hachas. A los mayordomos fallecidos se les dedicaban seis misas durante la vigilia, una de las cuales debía ser celebrada por el capellán, y a aquellos que hubiesen tenido algún oficio, solamente una, también a cargo del capellán y para ambos se decía un "responso en las honras"³¹. Los entierros más costosos estaban dedicados a los benefactores y síndicos, cuyos funerales se estipulaba se hiciesen con

más decencia o solemnidad que la acostumbrada pa. los demás hermanos, cuidando el mayordomo qe. el gasto no excediese de 25 a 30 ps. a no ser que los tales hubiesen dejado alguna finca o fundado alga. capellana. a favor de la cofradía qe. fuese de pral. cuando menos de 1.000 ps. por qe. entonces podrían gastar hasta 50 ps. en entierro y honras³².

En 1795 y con el fin evidente de economizar, se autorizó a los mayordomos Miguel de Giménez y Mateo Albarracín para que propusiesen al convento simplificar las ceremonia

²⁸ ADBA, 1794-1835 (294), 1 v.

²⁹ ADBA, 1794-1835 (294), 1.

³⁰ AGN. S. IX, 31.4.6, 17/436, 24 v.

³¹ ADBA, 1794-1835 (294), 2 - 2 v.

³² ADBA, 1794-1835 (294), 3.

“haciendo cantar una misa en el entierro y otra en las honras y una viga. en ambas” reduciendo igualmente el número de versos de los salmos que se pronunciaban³³.

El entierro de cofrades en la iglesia tuvo un momento conflictivo con el arribo de las tendencias higienistas que desplazaron los enterramientos al exterior de los templos. Como dijimos, el convento se comprometía por contrato a dar sepultura a los hermanos muertos, pero cuando hacia 1800 las nuevas ideas impulsaron y exigieron mediante reales cédulas el abandono de esa práctica en favor de la inhumación en cementerios algunas de las cofradías se opusieron al cambio, en virtud de los acuerdos vigentes. El compromiso de “enterrar los cofrades en la iglesia”, suscitó así una disputa entre las autoridades dominicanas y la cofradía de menores. El Prior conventual, si bien reconoce que así se usaba, testimonia que

habiendo llegado a hacerse intolerables los malos efectos deste abuso, la indecencia del pavimento y el hedor del aire me vi en la dura necesidad, de costear un campo santo donde enterrar el mayor número de los que piden sepultura en Nra. Iglesia, que son los negros y los pobres (...) me importó su fábrica cerca de 500 ps. es una pared doble que hice levantar a la testera de la iglesia y en la hermosa puerta que se puso a la contrasacristía para que tuviere comunicación con el templo, que fue grande sacrificio para un convento tan pobre en que aun no tenemos donde vivir³⁴.

Finalmente el conflicto se solucionó prometiendo el prior “a la junta de vocales, que se enterrarían en el templo los que hubieren servido de mayordomos de la Cofradía”. El cementerio era, según su descripción, “un verdadero campo santo, acabado según las reglas de los sagrados cánones, teniendo además la excelencia, de que sólo por el templo se puede entrar en él”³⁵. Finalmente el dictamen del comisionado gubernamental, de 1806 confirmó que debían abandonarse definitivamente los usos tradicionales³⁶.

2.9.5.4 Misas particulares

La mencionada capellanía de la hermanas Avellaneda especificaba que

dichos 2000 ps. de la capellanía de Jesús Nazareno qe. está en uno de los altares de la iglesia de Sto Dgo. de esta ciudad y qe. es de la cofradía de N. Sa. del Rosario de los Menores, se aseguren en alga. persona de seguridad y sobe. finca valiosa, pa. qe. así produzcan los correspctes. anuales intereses, cuidando sus albaccas de su permanencia y que con estos y de ningn. modo con el pral. se satisfaga el costo qe. han hecho en el nicho del Sor. pero no obstante, de ser aplicados dichos réditos pa. el adorno y compostura de esta efigie, es su voluntad qe. todo el remanente que quedase desps. de dichos gastos se mande decir de misas en cualquier día del año y a la hora qe. les pareciere a los mayordomos de dicha cofradía, a cuyo cuidado deberá quedar dicho pral. por fallecimiento de su albacca. Po. deberán celebrarse dichas misas en el mo. altar aplicándose el mérito de ellas por el alma de las otorgantes, sus herms. y de más qe. sean del agrado del Altísimo³⁷.

La cofradía decidió determinar el número de misas una vez conocidos “los gastos que anualmente se invirtiesen en el culto y decencia de las tal efigie de J. Nazareno”, fijándolos provisoriamente en 20 a 25 misas anuales³⁸.

Además de esta capellanía se celebraban algunas otras misas particulares. A Pedro Warnes y su esposa se les decían “las misas de una en las 40 horas”. En los mismos días se decía a las 12.30 una misa por la hermana Francisca Almanza y por “Catalina Pestaña y su difunto esposo la misa *post sermonem* del día de la función y dos más en el día del Anivo. por los herms.

³³ ADBA. 1794-1835 (294), 1- 1 v.

³⁴ AGN, S. IX. 31.8.7, Cofradía del Santísimo Rosario, 4 y 5.

³⁵ AGN, S. IX. 31.8.7, Cofradía del Santísimo Rosario, 5.

³⁶ AGN, S. IX. 31.8.7, Cofradía del Santísimo Rosario, 8.

³⁷ ADBA. 1794-1835 (294), 4 v.

³⁸ ADBA. 1794-1835 (294), 5. En otro registro, sin fecha, se consigna: “Por las sras. de Avellaneda qe. dejaron los 2.000 ps. pa. el culto de J. Nazareno 40 misas. No se dicen ya porque es contra la mente de las testadoras”. Aunque no entendemos el sentido de esta afirmación, la realización de las misas continúa en el siglo XIX. El 31.1.1848 el mayordomo de la cofradía, Saturnino Romero, consigna que se debían “370 ps. al convento de misas atrasadas de Jesús Nazareno” (ADBA. 1833-1861 (295)).

Difuntos". Ese día se decían también tres misas por el hermano Pedro Tupamaro, aunque se aclaraba que podían ser "en otro cuando se hallase por convte. porque estas pensiones no son de fundación sino de gratitud con qe. la Cofradía ha querido voluntariamente perpetuar su reconocimiento a los beneficios qe. de estos confiesan haber recibido". "Por la finada Dominga Antona. Alcántara todos los meses del año debe aplicar una misa el respectivo Capellán qe. *pro tempore* fuere" en razón del dinero dejado a ese fin³⁹.

2.9.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.9.6.1 Capilla

La cofradía tenía una capilla propia que era la segunda de la nave de la epístola⁴⁰.

2.9.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. No han llegado a nosotros inventarios del siglo XVIII, pero la imagen se conservaba hasta hace unas décadas y su cabeza está actualmente en poder de Héctor Schenone. Era de vestir, de no más de un metro de altura y probablemente de origen altoperuano⁴¹. El primer registro que conocemos es de 1850 y si bien es una fecha tardía para nuestro período, tanto la inexistencia de otros datos, como la relativa quietud en relación con el aporte de nuevas obras en la esfera del arte religioso en las décadas que van de 1810 a esa fecha, hacen que los incluyamos, al menos como marco referencial de la posesiones de la hermandad durante el período colonial y teniendo en cuenta que algunos de los objetos consignados pueden ser posteriores. La Virgen del Rosario con el Niño ocupaba el nicho principal del retablo: "Nuestra madre la del nicho con el Niño". No era la única representación de la Virgen, ya que se registra también "otra más pa. pedir la limosna en al puerta de la iglesia". La imagen principal tenía un dosel con cenefas y llevaba un rosario al igual que Jesús, éste "con cruz de plata". Tenían también "dos coronas de plata una grande y otra chica y las potencias del Niño". La imagen se vestía, a juzgar por el abundante ajuar que se consigna en el inventario bajo el rubro: "todos los útiles de alhajas y vestidos qe. pertenecen a nuestra Madre y Señora del Rosario"⁴².

Equipamiento de la imagen

- 1 vestido blanco con flores punzó completo
- 1 vestido de raso blanco bordado de oro
- 1 vestido de raso bordado de plata
- 1 vestido de raso bordado de realce
- 1 vestido de raso bordado de antejuelas y seda
- 1 idn. de brocato completo
- 1 idn. de raso bordó de colores
- 1 idn. de raso de espolín
- 1 idn. de Pequin con guarnición. bca. bordado de antejuela
- 1 idn. de espolín punzó a bastones
- 2 vestidos celestes completos
- 1 cnagua punzó de Pequin
- 1 camisa de la Virgen de bractaña de hilo
- 1 del Niño de las andas

³⁹ ADBA, 1794 - 1835 (294), 1-2.

⁴⁰ Agradezco esta información al profesor Héctor Schenone.

⁴¹ Agradezco al profesor Schenone estos datos.

⁴² ADBA, 1833-1861 (275), año 1850. Hay varios inventarios sucesivos realizados simultáneamente, ya que los bienes estaban al cuidado de diferentes hermanos. Los he agrupado en virtud de su pertenencia a las imágenes, pues éstas constituyen el elemento nuclear de la descripción.

- 1 toca de punto bordado de la Virgen
- 1 Mantos de nuestra Sra.
- 1 cinto galón de oro de nuestras Sra.
- 3 Camisas de la Virgen
- 2 (E)naguas
- 3 Tocas
- 2 Velos
- Otro vestido mas de nra. Señora de seda con su capa correspondiente, un cingulo negro
- 2 Cintos uno de velillo y otro de raso?
- Otro cinto de la Virgen
- 1 Viso de abajo de la Virgen

Alhajas

- 1 Rosario de oro con su correspondiente cruz
- Gargantilla de perlas un corazón de oro y una estrella de topacios al aire
- 4 sortijas dos de topacios y dos con brillantes
- 2 zarcillos de nra. Sra. engarzados en diamantes
- 1 aderezo de idm.
- 1 cadena de oro de dos varas y media
- 1 del Niño con un relicario engarzado en oro
- 1 corona de plata
- 2 sortijas, una brillante de piedras y un alfiler de piedra
- 1 potencia de plata del Niño
- 1 topacio grande con los rosetas y un alfiler
- 1 cetro de plata
- 1 rosario de cristal engarzado en plata con cruz de plata
- 2 rosarios de cuentas blancas con sus cruces de plata
- 1 imagen de Nuestra Sra. de las andas
- 1 caja de guardar las alhajas de las Virgen
- 1 Diademas de la Virgen

La Virgen que se sacaba para la limosna tenía dos rosarios, “uno bco. y otro de cuentas negras con padre nuestro de oro”.

Otras imágenes y ornamentos. El inventario de 1850 consigna varias imágenes más en la capilla. En primer lugar “Ntro. Padre Jesús Nazareno”, que como vimos, tuvo una sostenida devoción por parte de la cofradía. Tenía también sus vestiduras

- 2 Túnicas de Jesús Nazarenos una nueva y otra usada
- 2 Cordones de oro uno nuevo y otro usado
- 1 Camisas de Jesús
- 1 La cenefa del dosel de Jesús
- 1 Frontal de las andas de Jesús
- 2 Cenefas viejas con sus tiras
- 2 Túnicas una más de Jesús con cordones

Se registra igualmente una imagen de “la Dolorosa” que seguramente era la dueña de una

- 2 Espada y un corazón de plata y otro de lata
- 2 Vestidos de nuestra Sra. de Dolores

y otra de “Sn. Juan”, que contaba con algunos vestidos y atributos

- 3 Albas de San Juan
- 1 Camisa de Sn Juan
- 2 Visos rosados de San Juan
- 1 Cáliz de San Juan de plata
- 1 Vestido de raso de San Juan

Finalmente se registran varias pertenencias de un Simón Sirineo cuya imagen sin embargo no consta en el inventario, tal vez por una omisión involuntaria.

- 5 Túnica de Simón Sirineo camisas y una pechera

- 1 Corbata de Sirinco
- 2 Estola y un manipulo
- 3 crucifijos en el altar

El conjunto de imágenes apuntadas podrían muy bien constituir un conjunto de la Pasión, y quizás hasta un paso procesional, pero lamentablemente no contamos con más datos relativos al asunto. Los inventarios registran también una imagen de "Nro. Padre Santo Domo." con ropas y algunos instrumentos que aparecen entre ellas y que seguramente le pertenecían.

- 3 Hábitos del Patriarca una capa y capilla
- 1 Iglesia del Patriarca
- 1 Camisas del Patriarca
- 1 Una diadema de plata
- 3 Una disciplina de plata y un crucifijo de plata
- 1 Un crucifijo de madera
- 1 Disciplinas de alambre
- 5 Cruces de madera 5 otras de lata del Patriarca

También tenía la hermandad una imagen de San Martín de Porres con

- 1 diadema de plata de San Martín
- 1 vestido regalado pr. la Ha. Da. Rita Jiménez pa. el día de la función
- 5 cajas dos en la contrasacristía otra en poder de nuestro padre capellán, otras en mi poder pa. guardar la ropa de nro. Padre y de Sn. Martín, otras en poder de la tesorera la ha. Carlota Villarino pa. guardar la ropa de Semana Santa.

Había también un Niño Resucitado que tenía un

- 1 Vestido del Resucitado
- 1 Banda de raso punzó del Resucitado
- 1 bandera de plata del Niño Resucitado y las tres potencias de plata

IMÁGENES DE LA CAPILLA	
Escultura	
1	Nuestra madre la del nicho con el Niño
2	Otra más pa. pedir la limosna en a la puerta de la iglesia
3	Ntro. Padre Jesús Nazareno
4	Nro. Padre Santo Domo.
5	Sn. Martín de Porres
6	El Niño resucitado
7	La Dolorosa
8	Sn. Juan

Además de estas imágenes la cofradía tenía numerosos objetos correspondientes al equipamiento del altar y a las prácticas del culto

- 1 viso de altar de coco blanco
- 2 paños de raso plomo bordados
- 1 mantel en corte qc. dio la Sra. da. Ana Almagro
- 1 armario pa. guardar todos los útiles de ella.
- 2 banderas con sus correspondientes lanzas.
- 1 pendón pa. la función con un cuadro con su correspondte. cordón.
- 1 cruz de plata del pendón.
- Tres pares de andas.
- 4 horquillas. Una tumba de los hermanos \ un banco pa. el (?)endo un paño negro y un pendón? con su escudo? viejo. Dos alfombras viejas.
- Floreros doce pares y dos jarritos.
- Candeleros amarillos grandes 23.
- Cuatro blandones de palo.
- Tres cofres chicos pa. la mesa de secretarios y procuradores.
- 8 estrellas de luces.
- Faroles.

- 10 manteles de la mesa del altar en mi poder.
- 2 tasas de plata pa. pedir limosna.
- 55 milagros.
- 3 mesas de cinco candeleros chicos de mesa.
- 3 atriles chicos del altar.
- 7 alcancías viejas.
- Cruces pa. los herms. pa. limosna en la Semana Santa, nueve.
- 8 bandejas, una alcancía de la baranda.
- 1 araña de cristal en el cuerpo de la iglesia.
- 1 catrera y una silla de madera una escalera en el retablo.
- 2 doseles tres floreros quebrados
- 1 clarinete.
- Tres láminas de grabar escapularios.
- 1 fanal de cristal.
- 2 espejos grandes.
- 1 recado de escribir.
- 2 campanillas⁴³.
- 16 Perillas amarillas y ocho varas de palo
- 1 Banda morada
- 1 Pendón de Animas completo
- 1 Prendedor falso
- 2 Una caja grande y un baúl
- 1 Velo morado de seda
- 3 To[?]llas y una pollera
- 4 Bandas, pardas pa. los martes de cuaresma
- 4 Rosarios encadenados uno de marfil
- 2 Visos punzócs (sic) uno de seda y otro de coco
- 3 Tres moños pa. los cornualtares⁴⁴

El 25.8.1805 el prior Gregorio Torres suplica “qe. la cofradía contribuyese a la fábrica del tabernáculo qe. tenía en obra y en su consecra. determinaron qe. se le diesen 400 pesos de los réditos de la capellanía de Jesús Nazareno”, pieza que seguramente correspondía al altar mayor⁴⁵.

2.9.6.3 *El retablo* (sin datos)

⁴³ ADBA, 1833-1861, nro. 275, año 1850.

⁴⁴ ADBA, 1833-1861, nro. 275, año 1850.

⁴⁵ ADBA, 1794-1835 (294), 5 - 5 v.

2.10 ARCHICOFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LAS MERCEDES CON TÍTULO DEL ROSARIO

2.10.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.10.1.1 Constitución e Historia

La cofradía de la Virgen de la Merced con título del Rosario fue creada en 1732. La simultaneidad de su fundación con la de la Tercera orden, impulsada por los mismos mercedarios, lleva a pensar en la implementación de una voluntad deliberada de extender a través de la actividad de las cofradías la acción de la orden que hasta ese momento no registraba, al menos hasta donde sabemos, hermandades asentadas en sus capillas. El libro de elecciones consigna en su primera página que "en 5 días del mes de octubre de 1732 años en este Cto. de San Ramón de Buenos Aires, [se hallaba] junta y congregada la Archicofradía de Nra. Sra. de las Mercedes y redención de cautivos". El notario la llama "la cofradía nueva impuesta del SSmo. Roso."¹, lo que no deja dudas acerca de su reciente erección. Ese día, con la asistencia del padre rector Vicente Rivadeneyra se pusieron en vigencia las constituciones y se celebró la primera elección de autoridades y oficios. El nombre de la hermandad, consta en la portada del libro: "Libro de elecciones de la Archicofradía de Nra. Sra. de Mercedes con título del Roso.," pero en los documentos se la denomina "cofradía del Rosario"². La hermandad mantuvo una actividad regular que se puede seguir en los pagos anuales por sus funciones por lo menos hasta 1789 y luego por algunas referencias particulares hasta los primeros años del siglo XIX.

Sin embargo, su funcionamiento interno estuvo plagado de conflictos centrados en el control del gobierno, retenido por grupos más o menos cerrados aparentemente en alianza con miembros de la orden mercedaria. Las quejas por la centralización del poder a fines de la década de 1730 reaparecen bajo la acusación de reelegir mayordomos contra los autos, formulada por un sector de la hermandad al Deán contra Rodrigo de Molina y otros cinco miembros del gobierno quienes "coligados hacen gavilla para asignar votos en las elecciones futuras" y disponían las cuentas "muy a su paladar"³. En 1745 el Opo. Peralta pide se cumplan los autos provistos para las elecciones por Bernardino Verdún y Villaysan "haciéndose la elección de mayordomo y demás oficios en los sujetos capaces y beneméritos". Ordena que haya en las elecciones un fiscal eclesiástico con un notario del obispado con "voto decisivo" en caso de igualdad, amenazando con medidas si no lo hacían así, incluso "en caso necesario se hacía traspaso [de la cofradía] a otra iglesia", previsión que parece apuntar a la complicidad de la

¹ AGN, S. XIII, 15.2.2, 1 - 1v.

² También se la denominaba, por ejemplo en las actas de 1750, "del Escapulario de este orden" o del Escapulario. El nombre más corriente en la documentación es sin embargo del Rosario, lo que no deja de plantear un enigma, ya que se trata de la fusión de dos advocaciones diferentes. El profesor Schenone me ha señalado que podría tratarse de un desprendimiento de la cofradía del Rosario dominicana, que al pasar a la Merced conservó así en parte su identidad. Otra posibilidad es que el título de "Rosario" apunte a las funciones y no a la advocación, como ocurría con las procesiones del Rosario de la Virgen de Dolores, si bien este caso no justificaría que el término apareciera en el nombre de la hermandad. Quizás algún documento futuro aclare la situación, que con la información disponible resulta un tanto incongruente.

³ AGN, S. XIII, 15.2.2.

orden. En 1742 el hermano mayor era el presbítero Valentín Cabral⁴. En 1750 Antonio de Castro alegó "que no se debía haber reelecto al primer mayordomo y mayordoma (1749-1750)", pese a lo cual el juez presidente Cayetano Fernández de Agüero, aprobó la elección⁵. Nuevamente en 1768 se promueve una queja de algunos cofrades por la "ninguna observancia que tienen sus reglas y estatutos en orden a la elección de hermanos de la mesa (...) [y] la falta de cumplimiento [de] (...) los oficiales de ella y la menor arreglada formalidad, que se observa en la administración de su tesorería y anual liquidación de cuentas". Ese año las críticas se focalizan en la persona de Francisco Romero en virtud de "la repetida reelección que se ha hecho por tpo. de catorce años continuados desde el de 1753". Se lo acusa igualmente de haber elegido para el cargo de tesorero (que él ocupaba antes de ser mayordomo) a un sobrino suyo que vivía en el campo "quedando así en un sólo individuo los dos principales cargos de la cofradía, hecho que por sí mismo hace sospechosa la elección"⁶. Como vemos la vida interna de la cofradía estuvo teñida por el abuso de poder y quizás la corrupción de algunos de sus directivos. Sin embargo la hermandad mantuvo su operatividad e incluso creció hacia la década del 60, como lo demuestra el hecho de que los mercedarios requirieron el aumento del pago anual en y en 1769 en virtud del creciente número de cofrades que debían atender. Esta exigencia, que llevó a suprimir misas de difuntos, fue protestada luego por la hermandad, la que alegó que, si bien "hay muchos hermanos gran parte no participa ni paga a la cofradía". Este argumento sin duda pretendía oponerse al aumento pero se realizó entonces una actualización de los hermanos efectivos de la cofradía: eran 704 cofrades⁷.

2.10.1.2 Titular y Fines

La titular de la hermandad era Nuestra señora de Mercedes con título del Rosario, según consta al comienzo del libro de elecciones que se inicia en 1732. También se la denominaba, por ejemplo en las actas de 1750, "del Escapulario de este orden" o "del Escapulario"⁸. El nombre más corriente en la documentación es sin embargo el del Rosario, lo que no deja de plantear un enigma, ya que se trata de la fusión de dos advocaciones diferentes. El profesor Schenone me ha señalado que podría tratarse de un desprendimiento de la cofradía del Rosario dominicana, que al pasar a la Merced conservó así en parte su identidad. Otra posibilidad es que el título de "Rosario" apunte a las funciones y no a la advocación, como ocurría con las procesiones del Rosario de la Virgen de los Dolores, si bien este caso no justificaría que el término aparezca en el nombre de la hermandad. Quizás algún documento futuro aclare la situación, que con la información disponible resulta un tanto incongruente.

En cuanto a los fines no hemos hallado definiciones explícitas, pero todo indica que se trataba de una cofradía devocional, dedicada al culto, la oración y la reflexión, sin fines particulares de otro tipo.

2.10.1.3 Breves e indulgencias (sin datos)

⁴ AGN, S XIII, 15.2.2.

⁵ AGN, S XIII, 15.2.2.

⁶ AGN, S. XIII, 15.2.2.

⁷ AGN, S. XIII, 15.2.2, 41.

⁸ AGN, S. XIII, 15.2.2, 1732 - 1771.

2.10.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.10.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

No disponiendo de los estatutos no conocemos las limitaciones impuestas al ingreso. Como referencia puede considerarse la indicación ya apuntada de que quienes se postulasen para el gobierno debían mostrar “buena sangre [y] moralidad”. La exigencia de pureza de sangre de los hermanos, común en determinado tipo de hermandades, parece pues ser el criterio de selección operante.

2.10.2.2 La composición social de la hermandad.

Conocemos la composición de la junta directiva entre la fundación (1732) y 1770, algunos de cuyos integrantes hemos localizado. Un primer dato es que la gran mayoría resulta anónima, es decir que no tenemos datos de su participación en otros ámbitos o instituciones, con pocas excepciones, lo que indudablemente es indicativo de un perfil social alejado de la elite dirigente.

Félix Sánchez era porteño, hijo de Toribio Sánchez y Josefa Cueli. Era dueño de una quinta “inmediata a la Recoleta con dos cuadras de terreno por una con casa y árboles frutales (...) toda cercada de tuna”. Tenía una sala de 10 varas de ladrillo y techo de tejas con un cuarto encima, una cocina de media agua, un pozo de balde y un horno de pan y valía 1985 ps. También otra zanjeada y con algunos frutales en el bañado “que llaman de Palermo sobre el Arroyo Seco, cuyo terreno debe al Rey”. Tenía una estancia en el Arroyo del Colla “cuyo terreno aunque lo tengo denunciado para pagarlo a Su Majestad no se ha declarado por mío, no obstante e haber costado la mensura y tenerlo poblado con los ganados que en el se hallan de todas especies, cuya Estancia es conocida y reputada públicamente por mía propia” y otra en el Arroyo del Rosario con sus ranchos, corral, un monte de naranjos, parras y otros árboles frutales y ganados de todas especies”. En la ciudad tenía una casa que había aportado su mujer, Petrona Cueli, a una cuadra de la plaza hacia la Merced. Tenía algunos muebles, pinturas y esculturas, como un escritorio forrado en cuero, “un lienzo de Nuestra Señora de Mercedes” y “una imagen de la Concepción con su nicho”, valuados cada uno en 6 ps. y “un nicho de a tercia con un bulto de San Anto.” de 3 ps., algunas onzas, hebillas y charreteras de plata y unos zarcillos de oro con perlas que habían sido empeñados por una deuda de 10 ps. El monto total de las obras y alhajas era de 15 ps. (0,2 %) y el del mobiliario 233 ps. (3 %). Poseía también algunos esclavos valuados en 856 ps. (11,1 %) y el monto total de sus bienes era de 7.721 ps. Fundó una capellanía mediante la donación de tierras valuadas en 1.500 ps. por el alma de su mujer y por la suya, para que fuese servida por alguno de los parientes cercanos que se ordenase. Pide se lo sepulte en la Merced amortajado con el “hábito de la Religión como cofrade que soy del Rosario”⁹. Josefa Duarte era porteña, hija de Manuel Duarte y Micaela Pelliza. Estaba casada con José Lascano quien no entró nada al matrimonio. Tenía una casa en la calle de la Reconquista nro. 116 “frente al paredón del Convto. de Sto. Domingo donde tienen su carpintería”. Era una vivienda de patios con azotea valuada en 58.923 ps.¹⁰ y que tenía una capellanía a pensión cuyos réditos se pagaban. Los muebles importaban 10.900 ps. y había algunas imágenes religiosas: una “imagen de la Candelaria con su nicho” valuada en 200 ps. lo que significa que sería de buena factura y dos San Antonio chicos, ambos tasados en 24 ps.¹¹ En 1750 era mayordomo de la hermandad Teodoro Blasinú¹², a quien ya mencionamos a propósito de la capilla del Santo Cristo, de la que fue el último mayordomo. Estaba casado con Nicolasa López y era comerciante. En su sucesión se consigna que poseía las “casas de mi morada que se hallan (...) en la calle de la catedral” (junto a Juan Francisco Basurco) y que fueron rematadas en 4.560 ps. Tenía una athaona y 3 esclavos, cargas de suelas, algodón, ají, maderas, una carreta y

⁹ AGN, Sucesiones, 8413 (1784).

¹⁰ Como ya dijimos, el valor nominal se incrementa por la fecha de tardía del testamento.

¹¹ AGN, Sucesiones, 5408 (1846).

¹² Corbet France, 1943, 75.

un carretón. En sus buenas épocas había establecido en la catedral una capellanía de 3.000 ps. sobre su casa, pero las cosas habían cambiado y al morir debía nueve años y medio de réditos, por lo que el mayordomo de fábrica de la catedral, Domingo Basavilbaso, cobró el importe del remate de la casa para saldar la deuda con la institución. También Francisco Álvarez Campana y Franciso Pérez Saravia reclamaron a la viuda 2.846 ps. que habían prestado a Blasinú en 1760, pero Nicolasa López afirma no poder devolver el dinero por estar en la miseria, con sólo dos negritas que la asisten y "el corto producto de dha atahona"¹³.

Las descripciones efectuadas muestran que la hermandad estaba integrada por los estamentos medios de la sociedad porteña blanca. El bajo número de hermanos presentado da carácter provisorio a esta afirmación, pero no la invalida, aunque seguramente podrá completarse y precisarse con nuevos datos. Su mayordomo era un comerciante mediano y como vimos, con problemas económicos y los hermanos registrados tienen un patrimonio de mediano a bajo. Formaban parte también algunos profesionales, como Francisco Conget Cordobés, Escribano real, quien fue muñidor de la cofradía, y quien también tuvo inconvenientes financieros y aparentemente incluía alguna gente de oficio, como el silletero Juan Pablo Maidana¹⁴.

2.10.3 LAS CONSTITUCIONES (sin datos)

2.10 GOBIERNO y ECONOMIA

2.10.4.1 Gobierno y oficios

Las elecciones se debían hacer "a los 15 días de hecha la fiesta" (ca. 28/10) y se firmaban las actas "ante la SSma. Virgen descubierta con velas encendidas", aunque aparecen quejas por demoras¹⁵. Se llevaban a cabo "por cédulas y votos secretos" de los hermanos "en concurso toda la cofradía". En las primeras elecciones los candidatos elegidos obtuvieron 24 votos, (en las de 1733, 37) lo que sugiere que la cofradía no tenía demasiados adherentes. Participaban de la elección solamente los cofrades varones y los postulantes se elegían entre los hermanos previo informe al fiscal acerca de "si concurren las calidades necesarias (...): buena sangre, moralidad y utilidad de dicha cofradía". Si hallaba defecto el fiscal debía dar "cuenta secreta a todos los cofrades del defecto que hallare en la persona que ha de ser electa para que regulen su elección, y éstos guardarán en secreto dicho defecto, sin poderlo comunicar con otros, sino cada cual lo tendrá presente para su voto". Las objeciones debían hacerse al Procurador para determinar "lo que más convenga al bien de dha. cofradía, paz, quietud y adelantamiento de ella". El resultado era leído por el fiscal "en altas e inteligibles voces". A partir de 1735, es decir a poco de establecida, se perciben signos de conflicto interno por el control del gobierno de la cofradía, que reaparecerán, como vimos, periódicamente. Ese año se asienta que "se han originado varias disensiones y dificultades (...) por quererse introducir todos a cualquier acto de govno. de ella [la cofradía] en que la pluralidad ha causado alguna confusión (...) y para atajar todos los inconvenientes (...) declaraba que en dichas elecciones aunque concurra toda la Archicofradía sólo tengan voto en ella los diez que fueren y actualmente son electos con oficio"¹⁶, una determinación que limitaba la democracia interna de la hermandad. En 1737 y 1738, seguramente por efecto del conflicto mencionado, los oficios se sortean y en años posteriores se celebraron ante un presidente externo a quien se comunicaban los votos

¹³ AGN, Sucesiones, 4303 (1763).

¹⁴ Ribera, 1983, 138.

¹⁵ Se consignan fechas entre el 6/10 y el 6/12 según los años. AGN, S. XIII, 15.2.2.

¹⁶ AGN, S.XIII, 15.2.2.

"levantándose de su asiento cada uno de dichos vocales por su antigüedad y preeminencia desde el Mayordomo mayor hasta el menor de los vocales"¹⁷.

Para ser reelegidos los cofrades debían esperar un periodo lo que no se cumplió. En 1756 se apunta la realización de una procesión en consonancia con la elección: "Para efecto de celebrar las elecciones anuales de la Archicofradía de este orden con título de sacar el SSmo. Rosario por las calles". Los resultados de las elecciones muestran mucha rotación de oficios, incluso entre cargos de muy variada jerarquía. Las reuniones de junta se hacían mensualmente.¹⁸

2.10.4.2 Libros (sin datos)

2.10.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Ingresos. No tenemos datos de los ingresos que serían los regulares por luminarias, aunque no sabemos si disponían de rentas por capellanías o propiedades.

Gastos En 1755 se consigna en las cuentas del convento: "litt. 120 ps. qe. dieron los herms. del Rosario por el estipendio qe. pagan al año que se cumplirá el 25 de marzo de 756"¹⁹. La cuota subió a 140 ps. en 1763²⁰ y desde 1769 se aumenta el arancel anual a 170 ps.²¹

2.10.4.4 Relaciones institucionales

Como hemos visto en el primer apartado, las relaciones entre algunos sectores de la hermandad y la orden parecen haber sido más estrechas de lo conveniente. Sin embargo, y debido a la reserva con que los temas conflictivos se trataban, no es fácil avanzar en el detalle de los manejos, más allá de lo ya expuesto.

2.10.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.10.5.1. Funciones ordinarias

Desconociendo los estatutos y el libro de acuerdos no podemos más que aproximarnos a un panorama de las funciones a través de los datos que aparecen en otros registros, como las cuentas conventuales. Allí se asientan los pagos anuales que efectuaba la cofradía. Este estipendio debía cubrir las funciones ordinarias, ya que las misas de las fiestas anuales y aniversarios aparecen consignadas aparte. Se realizaba pláticas mensuales y seis durante la cuaresma, pero todas fueron suspendidas en 1766, aparentemente por razones económicas²². Parece razonable suponer que, siendo las plática y la reunión de junta mensual también lo fuera la misa, lo que constituía la forma de periodicidad para ese tipo de hermandades en la ciudad, como ocurría con la del Rosario de Santo Domingo y la de la Inmaculada Concepción franciscana. Se consigna igualmente en las actas de la década de 1730 la realización de "la función del Rosario que cantan por las calles de noche". La procesión recorría varios barrios, prolongándose tal vez demasiado ya que el Deán les solicita que para no demorar más de una hora en terminar la función visiten solamente un barrio diferente cada vez²³.

¹⁷ AGN. S. XIII. 15.2.2.

¹⁸ AGN. S. XIII. 15.2.2.

¹⁹ AGN. S. XIII. 15.2.4, año 1755, semana 19 a 25 - 9.

²⁰ AGN. S. XIII. 15.2.4, año 1763, semana 3 a 11 - 2.

²¹ AGN. S. XIII. 15.2.4, año 1769, semana 6 - 7.

²² AGN. S. XIII. 15.2.2, 29.

²³ AGN. S. XIII. 15.2.2.

2.10.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. El libro de cuentas del convento mercedario consigna los pagos efectuados a partir de 1755 en que comienza. En relación con la fiesta principal (24. 9) se asientan una o dos misas (4 u 8 ps.), según los años. Cuando es una se la denomina siempre "de aniversario"²⁴. En otros casos se registran dos misas y se denominan "de fiesta y aniversario"²⁵ o bien "de fiesta y honras"²⁶ lo que parece sugerir la intercambiabilidad "aniversario/honras". En todo los casos los pagos se efectúan en las últimas semanas de septiembre o comienzos de octubre, generalmente juntos cuando son dos, lo que indica la vinculación de ambas funciones en la celebración principal, tratándose muy probablemente de la misa dedicada a la Virgen en su día ("fiesta") y otra dirigida a los hermanos muertos ("Aniversario" u "honras") que se celebraría en esos días.

Otras celebraciones anuales

Además de estas funciones la hermandad festejaba cada año una misa cantada el día de la Anunciación (25.3)²⁷. En 1767 se agrega también "la misa del día de la Encarnacn." Con el costo corriente, de 4 ps. es decir que era cantada. En 1768 aparece por única vez el pago de 18 ps. por "un novenario de misas cantadas los Herms. del Rosso". La fecha del pago es la semana que va del 10 al 17 de febrero, lo que no coincide con la fecha de la fiesta de la hermandad, por lo que debería descartarse que se siguiera la costumbre común de realizar un novenario antes de la fiesta principal. Es posible, aunque no parece probable por las ordenadas cuentas de la hermandad que el pago no coincidiese ese año con la fecha de la celebración, o bien que la realización del novenario se deba a alguna otra razón que ignoramos.

2.10.5.3 Servicios de difuntos

La cofradía proveía a los hermanos de entierro y sufragios. Estos comprendían nueve misas, dos cantadas y siete rezadas, pero en 1766 fueron suprimidas las rezadas con el fin de no incrementar el pago anual, ya que estas estaban incluidas en el contrato con la orden. Las dos cantadas correspondían a la misa de cuerpo presente y a la de honras²⁸. En 1769, tres años después, los hermanos piden restituir las misas rezadas, alegando como dijimos, que el incremento de cofrades era más nominal que real, pero no sabemos que destino tuvo el reclamo²⁹. Ocasionalmente la cofradía efectuaba pagos de carácter extra al convento, como cuando se incorporaba un hermano ya viejo o gravemente enfermo, lo que presuponía la utilización pronta del servicio de enterramiento. A modo de ejemplo, en 1769 se registran "11 ps. 4 reales que dieron los Hermanos del Rosario por una hermana que se asentó en avanzada edad"³⁰. Los entierros de los cofrades eran realizados en muchos casos en la iglesia, lo que aparece registrado en los libros de cuentas, ya que se pagaba por ellos una suma de dinero variable. El convento proveía un servicio básico al que se le sumaba el costo de los agregados que la familia del difunto encargase. Aparecen corrientemente anotadas las velas empleadas o el pago de los sacerdotes extras que participaban de la ceremonia de los responsos. A modo de ejemplo: "18 velas de cera de mano del responso de Bartolomé Maldonado, hermano del Rosario" o "2 ps. por cuatro religs. más de los de la obligacin. qe. fueron al responso de Da. Margarita Benavidez, Hermana del Rosario"³¹. Normalmente no se especifica en los asientos contables el nombre del cofrade a menos que el servicio tenga alguna particularidad, pero sí se

²⁴ AGN. S. IX. 15.2.4, años 1756, 1757, 1759, 1767 y 1769.

²⁵ Años 1762, 1771 y 1783 (AGN, S. 9. 15.2.4).

²⁶ Años 1760 y 1761 (AGN, S. 9. 15.2.4).

²⁷ AGN. S. XIII. 15.2.4, años 1769 y 1772, *passim*.

²⁸ AGN. S. XIII. 15.2.2. 29.

²⁹ AGN. S. XIII. 15.2.2, 41.

³⁰ AGN. S. XIII. 15.2.4, año 1769.

³¹ AGN. S. XIII. 15.2.4, años 1756 y 1765.

consigna a que hermandad pertenece, lo que permite tener un registro cuantitativo. En algunos casos se abonan sumas relativamente altas, lo que indica seguramente que el entierro o los sufragios tenían cierta relevancia ceremonial: "20 ps. que dieron los hermanos del Rosario por el entierro de Antonio Lamorens (?)"³². Si los cofrades se integraban estando ya gravemente enfermos se les cobraba una tasa por el servicio: "20 ps. de una hermana del Rosario q. se asentó antes de morir"³³. En todo caso, la realización de entierros, misas y responsos por los cofrades difuntos eran una actividad regular de la iglesia, aunque las cantidades no son altas y la frecuencia varía de unas cuantas funciones al año a la ausencia de entierros y misas de difuntos de la cofradía. En 1789 se habían recaudado en concepto de entierros hasta el mes de septiembre la suma de 35 ps.³⁴

2.10.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.10.5.5 Otras actividades (sin datos)

2.10.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.10.6.1 Capilla

En 1752 se anota que la imagen de la Virgen se hallaba "en su nicho [en] el altar de su capilla"³⁵. La capilla de la hermandad aparece testimoniada también en los inventarios del convento, pero su localización no es clara. En el de 1759, que detalla los altares existentes en la iglesia se anota "en el séptimo la de N.Ss. M. con el título del Rosario"³⁶. Esta ubicación no concuerda con la ubicación actual del retablo que reemplazó al de la cofradía, que es el del Tránsito de San Pedro Nolasco que se halla en los pies de la iglesia a la derecha, como tampoco coincide con esa localización -de haberse seguido una secuencia ordenada en el inventario- la posición séptima entre nueve altares laterales. En otro de los inventarios se precisa su ubicación diciendo: "la capilla del Rosario, al lado del Evangelio"³⁷, lo que permite descartar la ubicación citada y remite a alguna de las capillas de la izquierda de la nave. Los inventarios de la década del 80 y del 90 no aclaran las cosas. En 1788 se consigna que "este altar [del Rosario] lo cuidan los hermanos cofrados de dha cofradía"³⁸. El altar aludido sigue en el orden del texto a los de San José, San Judas Tadeo, y San Serapio y está seguido por el de Santa Ana. Luego se enumeran los retablos del lado del evangelio que mantienen el orden actual al igual que los mencionados, con excepción del corrimiento del de Santa Ana entre el de San José y el de Judas Tadeo. Este orden indica un cambio de ubicación de los retablos y en algunos casos de los santos a que se dedicaban en relación con el del inventario de 1759. Claramente el altar del Rosario aparece ahora en la secuencia del lado derecho de la nave. El inventario de 1791 agrega solamente la aclaración de que los cofrades del Rosario lo cuidan "por ser dueños de la capilla"³⁹. Esta aclaración obvia, tiene sin embargo interés por tratarse de la última referencia en los documentos mercedarios a la cofradía del Rosario. En la visita del 11.9.1792 que transcribimos en el próximo apartado, todo ha cambiado: el altar es ahora del Tránsito de San

³² AGN, S XIII, 15.2.4, año 1787, semana 7 a 14 - 7. Igual suma se registra la semana del 8 al 15 - 3 - 1779 por la hermana Juana de la Fuente y en varios casos más, generalmente sin especificar el nombre del difunto. A modo de ejemplo: 11-1779, 8 - 1783, 10 - 1783, 2 - 1789 (Vicente Torres), 3 - 1789, 6 - 1789.

³³ AGN, S. XIII, 15.2.4, 22.

³⁴ AGN, S. XIII, 15.2.4.

³⁵ AGN, S. XIII, 15.2.2.

³⁶ AGN, S. XIII, 15.2.5, año 1759.

³⁷ AGN, S. XIII, 15.2.5, año 1763.

³⁸ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1788.

³⁹ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1791.

Pedro Nolasco, ha sido costeadado por Basilio Cruz y se aclara que corresponde al que “antes era del Rosario”. La cita aclara varios puntos. En primer lugar, la capilla ya no es de la cofradía pues de lo contrario el retablo no estaría dedicado al tránsito de San Pedro Nolasco sino a la Virgen y el encargo del nuevo retablo no hubiera corrido por cuenta del excomendador Cruz ni a expensas del patrón. Es claro que la capilla ha vuelto a propiedad del convento que la dedica a la exaltación del fundador de la orden mediante los recursos de su patrón del Sar. Esta afirmación está corroborada por la lista de cofradías de la iglesia mercedaria que la visita señala al revisar las rentas del convento en la que sólo aparecen la del Socorro, la del Santo Sepulcro y la del Escapulario⁴⁰. Cabe pues concluir que la hermandad del Rosario dejó de operar entre noviembre de 1791 y noviembre de 1792. En segundo lugar queda también determinado que la ubicación de la capilla que perteneció a la cofradía era la de los pies de la iglesia (a la derecha), ya que de otro modo no podría haberse abierto en ella una ventana al pórtico (en realidad al nártex). Esto deja la duda de por qué razón el altar de Santa Ana aparece en un orden que no corresponde en la secuencia de los inventarios, que no podemos responder, y que tal vez se deba a un error del primer inventariador luego reiterado, ya que los inventarios se basan en los anteriores; pero sea o no ésta la razón, no hay dudas de que la capilla del tránsito “que antes era del Rosario” daba al “pórtico” y por lo tanto era la última, al menos a fines del siglo XVIII

2.10.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. En las menciones existentes en los libros mercedarios y en el de elecciones se habla de la imagen de la Virgen y el inventario de 1798 registra la imagen principal entre las “imágenes de bulto”: “Una imagen de Nra. Señora como de vara y cuarta de alto”⁴¹. Estaba corrientemente cubierta por un velo que se removía para las funciones u ocasiones especiales como las elecciones. En 1756 se apunta haber sido “levantado el velo del nicho en que se venera la sagrada imagen de la excelentísima Reina del Cielo con su santo escapulario en la capilla de la expresada Archicofradía”⁴². Para las funciones se preparaba “el altar con luces encendidas” y se colocaba “una mesa con su carpeta, dos luces y en medio un crucifijo con recado de escribir”. Había también sillas, quizás para usar en los oficios religiosos y pláticas⁴³.

Alhajas y vestidos de la imagen. Los inventarios abundan en el detalle de ropas, y el resto del equipamiento de la cofradía

Vestidos y alhajas de Nra. Sra. Mc. Del Rosario

Un vestido blanco de brocato galoneado con galón de oro, incluso el cinto bordado, un par de escapularios bordados, un escudo bordado, todo usado. Un vestido de perciaña, qe. lo tiene puesto Nra. Sma. Madre, usado. Un velo de brocato amarillo qe. se deshizo para frontal del mismo. Un velo de tapiz qe. existe en el nicho ...(roto el documento) ...[un guilón de lana o pendón]⁴⁴.

A estos objetos se agrega en 1801 un velo morado y un mantel del altar que se utilizaba en ese momento en el altar mayor⁴⁵.

Alhajas de plata y oro de este ramo

Una corona y ...[ilegible] ...rial de plata, escudo? de lo mismo”
26 candeleros de palo qe. se hallan en el cuerpo de arriba del altar mayor. Siete pies de ramos de madera, de los antiguos. Un par de candeleros de bronce. Una cajita mediana donde está la ropa de la Divina Sra., de asas. Unas andas grandes qe. están en lo de Da. Magdalena Trillo. Tres

⁴⁰ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1792, Rentas eclesiásticas que tiene fijas este Convento.

⁴¹ Una rotura en el documento impide leer la nota que sigue y que parece aclarar la pertenencia original del guión con el cuadrado utilizado por la hermandad del Escapulario a la cofradía del Rosario, ya desaparecida.

⁴² AGN, S. XIII, 15.2.2, años 1750 y 1756.

⁴³ AGN, S. XIII, 15.2.2, años 1756 y 1757.

⁴⁴ AGN, S.9, 7.2.7, inventario 1798.

⁴⁵ AGN, S.9, 7.2.6, inventario 1801.

campanillas, un cuadrito chico de Nra Mc. qe. sirve pa. el pendón. Todo esto, adjudicado al Convto. pr. ordn, del Sr. Provisor Dr. Dn. Franco. Tubau⁴⁶.

El conjunto de imágenes y accesorios que habían pertenecido a la hermandad fueron tasados en 1798 "por hombres peritos" en 606 ps. y 6 rs. El provisor eclesiástico Tubau ordenó que así se hiciera y según el escribiente "mandó se aplicasen otras tantas misas por los hermanos vivos y difuntos de la Cofradía, de las que me hice cargo de ellas y para que conste lo anoto". Era una manera justa de dar a los bienes de la cofradía un destino acorde a sus fines, decretando de hecho su liquidación. En el aumento de ese año se anota que "la capilla de los Hermanos del Rio. pertenece a este convento con todos los utensilios por última disposición del Gov., Revisor y Vicario general de esta capital Dr. Fco. Tubau"⁴⁷.

Otras imágenes. En los inventarios de mediados de siglo se "en la capilla del Rosario, al lado del Evangelio colocado un Crucifijo grande en su nicho de madera con velo de seda morado"⁴⁸. Esta imagen reaparece en los inventarios de fines de siglo en los que se agregan otras.

Efigies de bulto

It. un Sn. José como de dos tercias.

It. un Santo Cristo qe. está sobre el altar

It. un cuadrito chico, de Nra. Mc., qe. sirve pa. el guión en las procesiones de los Domingos del Escapulario⁴⁹

La dotación completa era en los años en que la cofradía se disolvió la que sigue

IMÁGENES DE LA CAPILLA	
<i>Escultura</i>	
1	Una imagen de Nra. Sra. como de vara y cuarta
2	Un crucifijo grande en su nicho de madera con velo de seda morado
3	Un San José de dos tercias
<i>Pintura</i>	
4	Un cuadrito chico de Nra Mc. qe. sirve pa. al guión

2.10.6.3 El retablo

Aparentemente la cofradía no habría tenido retablo. En las descripciones de las visitas de mediados de siglo, no se registra en ningún momento su existencia y en cambio se señala que las imágenes, al menos la de Cristo ya que la Virgen tampoco se menciona, estaba en un nicho. Los primeros inventarios de fines de siglo se refieren al "altar" y recién en el de 1792 se consigna

Altar del Tránsito. De S. Pedro Nolasco

El que antes era del Rosario

En esta capilla se ha colocado un retablo nuevo de talla en el que se ve colocado el tránsito de N. S. Pc. en una primorosa medalla de relieve que ocupa todo el centro del medio del altar, y debajo una urna en que está colocada la Venerable Mariana de Jesús y le corona una medalla de relieve con dos Ángeles sosteniendo ambos el rosario de María Santísima, el que está concluido y enlozada de nuevo la capilla con sus sepulturas que se han hecho para enterrar en ella a sus Devotos, y se ha puesto una ventana de reja como de tres varas y media de alto con su vidriera que mira al pórtico

⁴⁶ AGN, S.9, 7.2.6, inventario 1801.

⁴⁷ AGN, S.9, 7.2.6, inventario 1798.

⁴⁸ AGN, S. XIII, 15.2.5.

⁴⁹ Una rotura en el documento impide leer la nota que sigue y que parece aclarar la pertenencia original del guión con el cuadrito utilizado por la hermandad del Escapulario a la cofradía del Rosario, ya desaparecida.

para la mayor decencia y luz de la Capilla. Este altar se ha erigido a Devoción del excomendador Prentdo. Fr. Basilio Cruz y a expensas de Ntro. Patrón el Sor. Dn. Franco. del Sar⁵⁰.

Sin embargo el inventario de 1798 describe en la misma ubicación (entre los retablos de San Serapio y Santa Ana) nuevamente el "altar del Rosario" de un modo diferente

...retablo que antes era de la cofradía ...(roto el documento) ...l convento con su capilla y demás a... (roto el documento) ... erentes por ...(roto el documento) ... señor gobernador del Obispado ...(roto el documento) ... Tubau, ...(roto el documento) ...i que está col...(roto el documento) ... [oca] da en su nicho del ...(roto el documento) ... Sma. Madre y su tit...(roto el documento) ...[ulo de]l Rosario y a un ...(roto el documento) ... nicho [de] madera ...(roto el documento) ...[en el] cual está Nr. Sto. ...(roto el documento) ...do⁵¹.

Esta descripción sitúa nuevamente la imagen de la Virgen en el nicho señalando aparentemente, ya que las roturas del documento no permiten la lectura completa, la existencia de una imagen de San Pedro Nolasco en un nicho⁵². El inventario de 1801 brinda una descripción semejante y que deja las mismas dudas que el anterior

Altar del Rosario

Este altar tiene su retablo, solamente aparejado pa. dorarlo en el qc. está colocada en su nicho del medio Ntra. Sma. Madre con el título del Rosario; tiene su Sagrario, pero vacío, la mesa del altar nuevamente puesta a la moderna pr. Da. Justa Aguirre; en ambos lados de dha Capilla unos cajones embutidos en la pared, con sus correspondientes llaves y una reja de madera torneada con su falleba y cerradura correspondiente⁵³.

El de 1804 repite en cambio textualmente el de 1792. Estas discordancias no tienen una explicación a nuestra vista. La descripción del retablo ("nuevo" en 1792) que va a dorarse (1801) omite en 1801 la mención del "Tránsito de Pedro Nolasco" y los detalles que, como la "primorosa medalla", habían llamado la atención al escribiente de 1792 y más aún, señala que en su nicho (y no "urna") ya no está Mariana de Jesús sino la imagen de la Virgen. El retablo de 1792 es el que conocemos, con la urna y el relieve y que no responde bien a las descripciones de 1798 y 1801, en las que se habría vuelto a colocar la imagen de la Virgen del Rosario en el nicho principal. No es imposible que el inventariador haya dejado de registrar el relieve del Tránsito. En cuanto a la remoción de la imagen, reemplazada por Mariana de Jesús en 1792, parece posible una vez desaparecida la cofradía cuyo culto le daba estabilidad en ese sitio. El hecho de su restitución en 1798 se explica en los aumentos de ese año, donde se lee que a "Santa Mariana de Jesús [y] San Pedro Armengol se le hicieron sus vestidos de estofado y se colocaron en los últimos nichos del altar mayor", donde aún están. La mención de la "reja de madera torneada" de 1798 podría bien corresponder a la "ventana de reja" de 1792. Con las dificultades expuestas se puede afirmar que la construcción del retablo actual, ocurrida en 1792, no correspondió a un encargo de la hermandad sino al momento en que, extinguida ésta, la capilla volvió a control mercedario, cambiando de comitente y de titular, por lo que no lo consideraremos en este estudio.

La iconografía. Las imágenes que indudablemente pertenecían al cofradía eran la de la titular y el Cristo crucificado que estaba ya en la capilla vieja. No sabemos si la imagen de San José que aparece en los inventarios de fines de siglo correspondía o no a ella. En todo caso, la incorporación de San José completaría un programa ligado a la Virgen y a la familia de Cristo. En cuanto a las imágenes posteriores a 1792 y la iconografía del retablo, no entran ya dentro de los límites de este estudio.

⁵⁰ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1792.

⁵¹ AGN, S. IX, 7.2.7, año 1798.

⁵² "Nr. Sto. ..." es comúnmente la fórmula introductoria de "nuestro santo padre", en alusión en estos documentos conventuales al fundador de la orden.

⁵³ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1801.

11. TERCERA ORDEN DE LA MERCED

2.11.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.11.1.1 Constitución e Historia

La tercera orden mercedaria fue fundada el año de 1732 a instancias de Fray Bernardino de Godoy, entonces provincial de la Provincia de Santa Bárbara, que abarcaba las gobernaciones de Tucumán, Río de la Plata y Paraguay. Se había comunicado de antemano esta intención a algunos vecinos y el 27 de enero se reunió en

junta de toda nuestra Comunidad en el cuerpo de nuestra iglesia para efecto de esta fundación de Tercera Orden nuestra mandando hacer seña a toque de campana como a hermandad y habiendo varios sujetos de distintos sexos les dio a entender mejor nra. intención con plática espiritual y explicación de varios puntos de Constituciones que para este fin tenemos aprobados¹

Los oficios principales recayeron en esa primera elección en el presbítero Diego de Valdivia y Alderete (comendador), el general Dn. José Ruiz de Arellano (vicario de comunidad), Antonio de Ribadeneyra (tesorero), Juan Alonso González (vicario de culto), Gaspar de Bustamante (secretario notario) y Angelo González (sacristán de difuntos), “reservando los demás oficios que pide la Regla para cuando lo tengan por conveniente”². El número de terciarios no fue sin embargo alto en un principio. Al efectuar el contrato con la orden se señala que los hermanos “no exceden a 18 sujetos”³.

Las patentes de confirmación de la fundación, en las que se ordenaba a los terciarios de Buenos Aires que “se arreglen en todo su gobierno a la regla y constituciones que se contienen en el Libro impreso en Valencia año de 1736 para la Venerable Orden Tercera de penitencia de nra. Sra. de la Merced, su Autor el P.M.F. Raimundo José Revollida”⁴, fueron enviadas por la orden desde España en 1739 pero se perdieron en un naufragio, por lo que fueron reenviados por el Maestro General de la orden fray Juan Caballero confirmando de paso al director nombrado Diego de Toro y Villalobos, en 1756⁵.

2.11.1.2 Titular y Fines

La primera actividad de los fundadores, el 10.2.1732, fue la elección del patrono de la hermandad, que curiosamente se realizó mediante un sorteo. Transcribimos el relato por tratarse de una situación particular entre la documentación que conocemos.

para tratar sobre los primeros pasos del mejor establecimiento de esta Venerable Hermandad y conferims. se nombrase en primer lugar Patrón Abogado de ella y de común dictamen resolvimos se

¹ APLM, 1787, 5. Las citas correspondientes a la fundación de la tercera orden están tomadas de la transcripción que del Libro de la fundación de la Venerable Tercera Orden se hizo en 1787, en ocasión de reformar las constituciones de la misma. La copia fue hecha por orden del prosecretario provincial Fray Antonio Ferreira y “concuerdá bien y fielmente”, según aclara el copista, con el original de 1732, que no conocemos.

² APLM, 1787, 11.

³ APLM, 1787, 21.

⁴ APLM, 1787, 30.

⁵ APLM, 1787, 34.

echasen cuatro cédulas en un vaso con cuatro vocaciones de la Orden que lo fueron Sn. Pedro Pascual de Valencia, Sn. Pedro Armengol, Sn. Ramón Nonato y Sta. María del Socorro, y que sacándose una de estas cédulas por una criatura inocente fuere el que saliese Patrón y Abogado de nra. Tercera Orden lo cual se ejecutó a vista de todos por mano de un niño llamado José Ignacio de Igarzábal de cuatro para cinco años de edad y sacó una cédula que decía Sn. Ramón Nonato; al cual recibimos y juramos p. tal nro. Patrón y abogado con todo alborozo y complacencia⁶.

Pese a la aleatoriedad de la elección, los terciarios pondrán de manifiesto en el capítulo primero de sus constituciones las virtudes de su patrono que se proponían seguir

E imitando en todo a nuestro Patrón el Glorioso Cardenal San Ramón No nacido, a quien por disposición del cielo tuvimos la dicha de tener por tal Protector, para que siguiendo aquellos tres motivos que tuvo para haberlo elevado a tan grande santidad, como la iglesia lo canta, que fueron lo pronto con que obedeció a la Reina de los Cielos cuando le mando que era su gusto el que vistiese el cándido hábito que ella misma había bajado desde los cielos; según el esmero que puso en el cumplimiento de guardar las reglas y constituciones que nuestro Santísimo Padre y Patriarca San Pedro Nolasco le impuso; tercero aquel abrasado amor en caridad para todo desvalido y querer dar la vida por el rescate de sus hermanos los Cautivos Cristianos que tanto amó, que siguiendo e imitando a nuestro Patrón tutelar en estos tres puntos seremos prontos en obedecer a nuestros superiores, eficaces en guardar exactamente las Constituciones [a] que voluntariamente nos sometemos y seremos caritativos con nuestros hermanos vivos y difuntos y alivio de los pobres Cautivos Cristianos y encarcelados⁷.

El fundador Godoy consigna entre sus fines los dos objetivos básicos de todas las cofradías al que agrega el propio de la orden: "el mayor culto de la honra de Dios nuestro Señor" y obtener el "beneficio de los fieles y cautivos cristianos". A más de estas razones "específicas" el provincial señala también que ha sido movido "a ejecutarlo en esta ciudad por lo extenso de sus habitantes con pio celo y devoción, procurando excitar los ánimos de ellos"⁸. En las constituciones de fines del siglo XVIII se precisa además que los hermanos rogarán al Eterno Padre por "la exaltación de nuestra Santa Fe Católica, extirpación de las herejías, victoria contra infieles y herejes, alivio de las Ánimas benditas del Purgatorio, redención de los pobres cautivos, cristianos y por los que están en el miserable estado de pecado mortal que su Divina Majestad los traiga a verdadera penitencia y aumento espiritual"⁹.

2.11.1.3 Breves e indulgencias

En la documentación anexa a la fundación se incluye un sumario de las indulgencias concedidas por diversos pontífices. En primer lugar la indulgencia plenaria y remisión de todos los pecados concedida por Clemente X en 1673 y extendida por Benedicto XIII en 1728 para

Todos los fieles cristianos que confesados y comulgados y verdaderamente contritos visitaren dicha iglesia de N.M. de Mercedes desde el día 30 de agosto a visperas hasta 31 puesto el sol en que celebra N.M. la Iglesia la festividad del Glorioso Cardenal Sn. Ramón Nonato e hicieron oración al Santo y en ella rogasen a Dios Nuestro Señor por la exaltan. de nra. Santa Fe Católica, paz y concordia entre los Príncipes Cristianos y por la salud de N. Smo. P. el Sor. Pio VI¹⁰.

Las indulgencias se extendían asimismo a los fieles que hicieran la novena del santo "desde el día 22 de agosto hasta el día 30". Se transcribe también el levantamiento de la suspensión de las indulgencias impuesto por la Santa Cruzada

a la plenaria que N. M. S. P. P. Pio VI por su breve particular dado en Roma a 12 de Mayo Próximo ha concedido en favor de los cofrades de ambos sexos de la Cofradía de la tercera orn. de la Virgen María de las Mercedes, erigida en la Iglesia de Religiosos de la Propia V.M. de la Ciudad de Buenos Aires en Indias, en un día que en el año y con licencia del ordinario, se celebra el

⁶ APLM, 1787, 10.

⁷ APLM, 1787, 93 - 94.

⁸ APLM, 1787, 4 y 5.

⁹ APLM, 1787, 171.

¹⁰ APLM, 1787, 44 - 45.

Aniversario por los difuntos de la propia cofradía y visitaren los pobres encarcelados, rogasen a Dios N. S. en la forma que expresa el citado breve perpetuo¹¹

Estas indulgencias podían publicarse y aplicarse a modo de sufragio por las Almas del Purgatorio, pero no imprimirse sin licencia ni distribuir las a cambio de limosnas so pena de excomunicación mayor. La hermandad se dirigió también al Papa Pío VI solicitando “que enriquezca su congregación con todas y cada una de las indulgencias, remisión de pecados y relajación de penitencias que antes de ahora fueron concedidas por la Sede apostólica a la congregación que hay con el mismo título en la ciudad de Valencia”¹². El pontífice concedió indulgencia plena y remisión de todos sus pecados a los hombres y mujeres que entraren en la congregación “el día de su entrada” así como a aquéllos que visitasen la iglesia el 24 de septiembre o participasen de la mensual de la hermandad y tomasen parte en la redención de cautivos. También a los cautivos redimidos se les otorgaban los beneficios expresados si “dentro de un mes contados desde aquel en que hubiesen sido redimidos, practicadas las diligencias que van expresadas visitaren devotamente la iglesia, capilla u oratorio de la dha. congregación o de los religiosos de la enunciada orden de la Merced”¹³. Eran también favorecidos los hermanos que portando el Escapulario de la Virgen María, confesados y comulgados, rogasen a Dios un día al mes, libremente escogido, así como los días dedicados a Jesús, a María y a los santos de la orden. Se ofrecían además siete años y siete cuarentenas de perdón a quienes diesen ayuda para la redención de cautivos, rogasen por ellos, diesen hospedaje a los cautivos redimidos o los acompañasen a la iglesia mercedaria, así como a quienes fuesen con la Eucaristía llevada a los enfermos, las que eran válidas por cada vez que se efectuara una de esas acciones. Se otorgaban tres años y tres cuarentenas de perdón de las penitencias que debieran cumplir a quienes visitaran enfermos los viernes o los sábados en los hospitales o en sus casas, ayunasen en las vísperas de las festividades de Jesucristo, de la Virgen o de los santos mercedarios, participaran de los oficios sagrados celebrados en el templo mercedario o de los actos públicos o privados de la congregación, “dieren posada a los peregrinos o reconciasen” enemistados, colaborasen a la salvación de un prójimo, enseñasen a los ignorantes la doctrina, rezasen por las almas de los difuntos o diesen limosnas a las doncellas pobres en estado de casarse¹⁴. Una amplia gama de acciones ligadas todas ellas a la devoción y a la caridad a las que en 1783 se suman cuarenta días de indulgencia para aquellos que participaran en los ejercicios espirituales organizados por la tercera orden. Todas las indulgencias, remisiones y relajaciones de penitencias eran aplicables “por vías de sufragios por las almas de los fieles cristianos que hayan fallecido en gracia de Dios”, según se consigna en el documento romano que lleva la fecha del 12.5.1786¹⁵. En la misma fecha la congregación y la iglesia fueron agregadas a la basílica de San Juan de Letrán, “cabeza de todas la iglesias de Roma y del mundo”

“de suerte que todos los fieles cristianos de ambos sexos que con la debida disposición visitaren la dicha iglesia del Padres de la orden de Nra. Sra. de la Merced. puedan ganar y aprovecharse de las mismas indulgencias, privilegios y gracias espirituales que pudieran ganar y de que pudieran aprovecharse si visitaren personalmente esta nuestra basílica de Sn Juan de Letrán”¹⁶.

Estaba establecido que “todo documento, bulas, reglas y demás letras que vengán dirigidas a nuestra Venerable Orden” debían ser vistas, obedecidas y aceptadas y que en junta general se debían dar a conocer “los asuntos que contengan para que lleguen a noticia de todos”¹⁷.

¹¹ APLM, 1787, 52 ss.

¹² APLM, 1787, 56.

¹³ APLM, 1787, 57 – 58.

¹⁴ APLM, 1787, 59 – 61.

¹⁵ APLM, 1787, 62.

¹⁶ APLM, 1787, 68.

¹⁷ APLM, 1787, 277.

2.11.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.11.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

En la introducción a la fundación Bernardino de Godoy apunta que los vecinos nucleados por los mercedarios para fundar la Tercera orden pidieron les diesen los hábitos y reglas. Consigna el fraile que estimando la comunidad “ser todos sujetos conocidos, de distinción y calidad, de todo buen nombre y fama los recibimos con todo placer”¹⁸. La reunión inicial contaba con asistentes “de distintos sexos”, por lo que este carácter participó desde el origen de la Tercera orden de la Merced y se mantiene en la reformulación de 1787 donde se consigna que “admite a su venerable congreso, así a hombres como a mujeres, bajo la observancia de sus reglas y constituciones sin excepción alguna de sexo”¹⁹. Se renuncia asimismo a fijar un número máximo de hermanos admisibles, aunque estableciendo en 16 años la edad mínima requerida. Se permitía la entrada de enfermos graves por debajo de esa edad y hasta 35 años, con exigencia de pagar el entierro a ambas órdenes si moría y de quedar como novicio si vivía, cumpliendo con el resto de las condiciones de ingreso²⁰. El procedimiento de ingreso requería información plena de los antecedentes del pretendiente donde debía constar ser de “buen nombre, fama y de costumbres y de familias limpias de toda mala raza, de moros, indios, mulatos, negros ni penitenciados por la Santa Inquisición, ni de los nuevamente convertidos a Nuestra Santa Fe ni de castigados afrentosamente por la Real Justicia”²¹. El pretendiente debía pedir al comendador un impreso en el que debía inscribir su nombre y el de sus padres y su licencia y si era casada, el beneplácito de su marido y entregarlo firmado al comendador quien lo transfería a los informantes para su prueba. Si era aceptado, debía pagar la limosna al procurador quien le devolvía el memorial para que lo presentase al cumplirse el año de noviciado para que se le dé la profesión si había “cumplido exactamente en los actos de la Orden así Espirituales como Temporales”. En el reverso de este memorial o impreso, que conservaba el hermano, se anotaba cada año el pago de la luminaria correspondiente²². Los novicios ocupaban el último lugar en las juntas generales, funciones y ejercicios. Los sacerdotes seculares eran admitidos directamente mediante la mayoría del voto de la junta, sin necesidad del proceso de información “pues por su estado se deben suponer todas las circunstancias que apetece la Venerable Orden”. Por la misma razón se los dispensaba del año de noviciado, al igual que “a sujeto que se tenga por útil y conveniente” [para la tercera orden] y se comprometían a celebrar en el momento de la “profesión tres misas y en lugar de luminaria dirán todos los años dos misas”²³. Si resultaban electos vocales tenían las mismas prerrogativas que el resto. Los ingresantes pagaban dos pesos por beneficio de entrada y seis reales para la vela y luego un real de luminaria al mes “para el culto y decencia de las funciones y ejercicios de nuestra Venerable Orden”. El ingreso de personas “de crecida edad, ineptos o con enfermedad vitalicia” se analizaba particularmente²⁴. Se contemplaba la expulsión de los hermanos que incurriesen en actos sancionables por las reglas. Era facultativa de la “según los calificados informes que haya tenido para ello”. Las penitencias debían en cambio ser impuestas por el director en consenso con el comendador²⁵. El crecimiento de la Tercera orden mercedaria fue significativo a fines de siglo. En 1798 se afirma que habiendo sido “creada con el corto número de 16 a 18 hermanos, han sido tan rápidos sus progresos (...) [y] la devoción ha llamado lo más distinguido del Pueblo”²⁶.

¹⁸ APLM, 1787, 6.

¹⁹ APLM, 1787, 170.

²⁰ APLM, 1787, 172 – 173.

²¹ APLM, 1787, 173 – 174.

²² APLM, 1787, 174 – 177.

²³ APLM, 1787, 177 – 178 y 189.

²⁴ APLM, 1787, 179 – 181.

²⁵ APLM, 1787, 316 – 318.

²⁶ S. IX, 31.7.5, 1.

2.11.2.2 *La composición social de la hermandad.*

Los terciarios mercedarios remarcan que nucleaban a “lo más distinguido del Pueblo” y ciertamente componían la hermandad algunos de los comerciantes importantes de la ciudad, que a su vez, y como vimos ya en otras cofradías, ocupaban también los cargos públicos y las funciones requeridas por el gobierno. Varios de ellos, como el comerciante José González Bolaños, el Cónsul del Consulado y tesorero de la Santa Caridad, Francisco de Escalada, el funcionario virreinal y caballero de la orden de Carlos III Manuel Basavilbaso o los terciarios y ministros franciscanos Cecilio Sánchez de Velasco, Sebastián Pérez y Pablo Villarino, han sido presentados en otras cofradías o terceras órdenes, por lo que no reiteraremos los datos ya consignados. Ya entre los mismos fundadores figuran algunos personajes de importancia local, el primero, el general José Ruiz de Arellano, patrón del convento y propietario, como veremos de la capilla que ocuparían los terciarios. Era oriundo del reino de Navarra y pertenecía a la nobleza empobrecida que en parte emigró a América. Llegó a Buenos Aires en 1692, donde se casó con Rosa Giles, hija de Pedro Giles, propietario de estancias en Areco. En 1709 siendo ya capitán es designado procurador general de la ciudad y fue luego alcalde de segundo voto, alférez real y alcalde provincial de la Santa Hermandad desde 1712. Ruiz de Arellano hizo fortuna también en el comercio, no siempre de modo lícito, operó en el tráfico de esclavos y por su puesto en la explotación de las estancias de Areco que había heredado de su suegro. Fue fundador y hermano mayor en 1730 de la hermandad de la Santa Caridad y cofrade de la congregación de San Pedro. Obtuvo el título de general y el de patrón de la iglesia mercedaria, cuya reedificación lo tuvo como principal sostén económico. Fallecida Rosa Giles casó con una sobrina de su primera mujer, Teodora Suero. Dejó 1000 x 9000 varas de sus campos que constituyeron el núcleo de la población de San Antonio de Padua y fue enterrado en la cripta de su capilla de San José en el crucero del templo que había edificado el 16.1.1752²⁷. Sin perfiles tan relevantes, otros individuos que habían ocupado cargos de importancia en el comercio, la administración o el ejército formaron parte de la Tercera orden de la Merced en la segunda mitad del siglo. Algunos de ellos fueron Manuel Fernández, intendente de Ejército y Real Hacienda que obtuvo en 1780 la orden de Carlos III²⁸ y Facundo Prieto y Pulido, natural de Bribiesca, Burgos, quien estaba casado con María de las Nieves Justa de Aguirre González. Era bachiller de cánones y leyes de la Universidad de La Plata y llegó a ser, desde 1785 hasta su muerte, Escribano de Cámara de la Real Audiencia de Buenos Aires. Su biblioteca fue donada para fundar una Biblioteca Pública²⁹. Manuel Cerro Sáenz fue delegado del Cabildo y administrador de los fondos de la expedición a las salinas³⁰, al igual que Juan de Llano³¹, quien tenía contacto fluido con comerciantes ingleses³². José Ortiz, era oficial mayor de la secretaría del virrey y fue en 1787 secretario interino del virreinato, pero tuvo algunos problemas económicos y mantenía deudas de dinero con Tomás Antonio Romero y con Francisco de Cabrera³³.

Entre los comerciantes figuran Tomás Fernández, miembro del Consulado y moderador en la discusión entre Anchorena y Escalada sobre el trato con colonias extranjeras en esa institución³⁴, quien estaba suscripto al Semanario de Agricultura y Comercio³⁵, Francisco González, que representaba a la casa gaditana de Cambiaso en la ciudad³⁶ e Ignacio Rezabal, quien era en 1778 un joven dependiente de Isidro Ballastro. En 1801 estaba suscripto al Semanario de Agricultura y Comercio³⁷, en 1805 fue alcalde de primer voto en el Cabildo y en

²⁷ Luccro, 2005, 193 – 207.

²⁸ Torre Revello, 1936, 27-34.

²⁹ Ripodaz Ardanaz, 1982, 90.

³⁰ Socolow, 1991, 76 – 77.

³¹ Socolow 1991, 76-77.

³² Villalobos, 1964, 118.

³³ Galmarini, 1982, 411 - 413.

³⁴ Navarro Floria, 1993, 42.

³⁵ Astesano, 1941, 250.

³⁶ AGN, Sucesiones, 6255 y 6257.

³⁷ Socolow, 1991 y Astesano, 1941, 252.

1809 Consiliario del Consulado³⁸. Francisco Ugarte, fue comendador de la Tercera orden de la Merced desde 1785 a 1790 y también participaba con su esposa de los ejercicios que brindaba la beata María de la Paz. Había sido capitán de barco, pero luego de ahorrar cierto capital se dedicó al comercio, siendo socio de Vicente de Azcuénaga, de quien se separa luego de la venta de un gran cargamento³⁹. Tenía un patrimonio de 227.629 ps. que incluían 122.308 ps. en propiedades inmuebles (53,73%), 862 ps. en mobiliario (0,37 %), comprendiendo sillas poltronas y canapés de damasco, sillas inglesas y mesas y guardarropas de caoba, 1364 ps. en esclavos (0,59 %). Ugarte tenía pocas obras de arte por valor de 75 ps. (0,03%): unas láminas de los Apóstoles, dos óleos de la Inmaculada Concepción y una crucifixión de “bulto con plata”, tasada en 25 ps., pero en cambio poseía libros por valor de 241 ps (0,10 %). Pidió lo entierren en la iglesia de la Merced como hermano tercero⁴⁰.

Pedro Cueli, tenía la estancia del Rosario del Colla situada en la Banda Oriental que vendió a Francisco de Medina y en donde funcionó el primer saladero⁴¹. Tenía también una quinta. En su casa poseía un mobiliario sobrio, con algunos espejos chicos, sillas de baqueta, una mesa de seis pies torcada, una caja y un escaparate grande que valían en total 12 ps. Tenía una imagen de Nuestra Señora de las Mercedes de madera de ½ vara y un Santo Cristo de marfil con peana de madera tasados en 1 ps. cada uno⁴². También era dueña de una chacra la terciaria mercedaria María Rosa Tagle y Bracho. Su patrimonio sumaba 21.442 ps., compuesto por 14.798 que valía su casa (69 %), 653 ps. el mobiliario (3,04 %) que incluía un escritorio, sillas de nogal (189 ps.) y un reloj. Tenía 321 ps. en joyas (1,5 %) y 32 ps. en imágenes (0,14 %) Un San Antonio de vestir (8 ps.), una Concepción también de vestir (7 ps.), unas láminas (11 ps.) y un Santo Cristo de plata (6 ps.)⁴³.

Algunos de los hermanos eran pequeños o medianos comerciantes como Gabriel Contiña Blanco, quien le alquilaba la vivienda a Agustín Casimiro de Aguirre⁴⁴ o José Riera, comerciante que cuando se casó tenía 300 ps. de capital. Pidió permiso para construir una vivienda subdividida en cuartos para alquiler con alcoba y dormitorio y al morir había progresado y se contaba entre el 25 % más rico de la ciudad⁴⁵. Juan Antonio Rodríguez era un comerciante de nivel medio bajo que alquilaba habitaciones de la casa en donde vivía⁴⁶. Antonio González era un pequeño comerciante que al morir contaba con un patrimonio de 3.937 ps. que no incluía imágenes y apenas 12 ps. en libros y unos pocos muebles: una mesa unos taburetes, un mate de plata con su bombilla y un pie que valían en conjunto 42 ps. Señala en su testamento que es hermano tercero de la Merced⁴⁷. Fernando Giles Bravo era comerciante y también tenía una pulpería. Sus bicnes sumaban 4.941 ps., de los que 3.013 (61 %) correspondían a su casa. El mobiliario incluía 12 sillas de jacarandá valuadas en 144 ps., espejos, una mesa de arrimo, mate y bombilla de plata (70 ps.) y algunas fuentes. En total 339 ps. (6,9 %). Tenía una pintura de la Virgen de la Merced de ¾ vs. de alto valuada en 12 ps., un cuadro de San Antonio (3 ps.) y un nicho con un San José chico (4 ps.). En total 19 ps. en obras de arte (0,38 %)⁴⁸. Eusebio Cires tenía un comercio de más escala y su patrimonio alcanzaba a 38.028 ps., debidos en gran parte a su casa, valuada en 26.902 ps. (68,6 %), y con cifras de relativa importancia en esclavos (1.105 ps, 2,90 %), mobiliario (1.146 ps., 3, 01 %) y Joyas (1.097 ps., 2,88 %). Entre los muebles se destacaba un reloj de pie de madera de caoba tasado en 200 ps. y también algunos espejos con marcos dorados (100 ps.), unas mesas “pic de cabra” y un clave tasado en 80 ps. Tenía unas cuantas imágenes: una Señora de las Mercedes en un nicho de nogal, a 80 ps., un Crucifijo en otro nicho de nogal por el mismo valor, un San Pedro y un San Antonio en láminas enmarcadas,

³⁸ Socolow, 1991.

³⁹ Socolow 1991, 114 y 30 – 32 y 73 – 75.

⁴⁰ AGN, Sucesiones, 8575 (1814).

⁴¹ Galmarini, 1982, 428.

⁴² AGN, Sucesiones, 5343 (1793).

⁴³ AGN, Sucesiones, 8558 (1779).

⁴⁴ Socolow, 1991, 78-80, AGN, Sucesiones, 5341 (1786).

⁴⁵ Socolow, 1991, 34 y 78-80.

⁴⁶ Socolow, 1991, 78-80.

⁴⁷ AHPBA, Real Audiencia, 5.4.57.22, (1775)

⁴⁸ AGN, Sucesiones, 6258 (1792).

un nacimiento de Jesús con San Antonio y un lienzo grande de la Virgen de la Merced valuado en 18 ps. En total representaban 107 ps. (0,54 %)⁴⁹.

Había también algunos profesionales, religiosos, escritores y gente dedicada a las artes y el periodismo. Entre ellos el boticario Francisco Marull a quien ya hemos presentado, Benito Goyena, egresado de la Escuela de Náutica⁵⁰, Pedro Núñez, escribano del Cabildo⁵¹ y el doctor catalán Francisco Argerich, quien era también terciario franciscano. Fue cirujano mayor del presidio con grado de coronel y había desempeñado en Cádiz varios cargos importantes en el Real Colegio y en el hospital⁵². Francisco Velarde, fue en 1783 el primer concesionario del teatro de la Ranchería y el último, aunque durante su existencia hasta 1792 tuvo una compleja lista de asentistas⁵³ y José Chorroarin, quien fue colaborador del Telégrafo Mercantil⁵⁴. Entre los religiosos relevados figuran Pedro José Suárez, porteño y miembro también de la hermandad del Rosario y Nuestra Señora de las Mercedes. Era hijo del alférez reformado Esteban Suárez, quien dejó al morir un lote con la casa en que habitaba y tres esclavos por un valor total de 1.036 ps. Tenía en su casa un nicho con tres imágenes: una Crucifixión, un San José y un San Antonio⁵⁵. Antonio Romero era presbítero e integraba igualmente la hermandad de San Pedro en la que era enfermero⁵⁶. También era sacerdote Valentín Cabral, quien dejó un patrimonio de 4.123 ps., compuesto en un 50 % por el valor de su vivienda (2.087 ps.). Tenía algunos muebles de poco valor, 42 ps. en libros (1,02 %), un escapulario de Nuestra Señora de los Remedios y un reloj⁵⁷.

Muchos de los nombres recogidos y hallados en la testamentaría del AGN, son anónimos y de pasar modesto. Gregorio García estaba casado con Rosa Silva y tenía una casa detrás de la iglesia de la Piedad⁵⁸. Pedro González, alias "el Paraguay" estaba casado con María Mercedes Cardozo, a cuyo matrimonio aportó 100 ps. Tenía una carreta, tabaco colorado, yerba y otros productos de abasto para vender y vivían en un casita de un tirante con dos cuartos y una cocina valuada en 160 ps. Tenía un harpa valuada en 4 ps. y "un Señor con su peana", en 2. Dejó 563 ps. y casi la misma suma en deudas con Domingo Basavilbaso por ladrillos entregados. Fue enterrado en la Recolectión con el hábito mercedario⁵⁹. El artesano Pedro Padrón tenía un patrimonio de 3.109 ps. Su casa estaba tasada en 2.100 ps. y tenía unos pocos muebles (103 ps., 3,3 %), dos imágenes, una pintura sobre lienzo de Nuestra Señora de la Merced (8 ps.) y un Cristo (4 ps.) que representaban juntos el 0,38 % del total de sus bienes y algunos libros⁶⁰. José González era natural de Galicia y fue sepultado con hábito mercedario como hermano tercero en 1812⁶¹. Pedro López estaba casado con Ramona Luparte era terciario mercedario y era también cofrade de la hermandad de San Benito de Palermo. Sus funerales se realizaron en 1792⁶². El capitán del 6to. Regimiento Manuel José Viera era natural de Buenos Aires. Alquilaba un cuarto y en 1822 compró una casita junto a la plaza de San Nicolás en la que se inventarió un patrimonio pobre: algunos muebles, ropa vieja, una imagen de Dolores con un nicho, un cuadro de Santa Fortunata y algunas herramientas de carpintería. Tenía dos hijos naturales, uno con una esclava, a quienes deja 200 ps. para su libertad. Pide sepultura en la iglesia de la Merced con su hábito⁶³. Domingo Pérez, era dueño de una pulpería y alquilaba un terreno de quinta al convento de Predicadores. Murió sin testar el 14/9/1811 y según sus hijos fue asesinado. El total de sus

⁴⁹ AGN, Sucesiones, 4833 (1775).

⁵⁰ Bosch, 1971, 166-168.

⁵¹ Barba, 1937, 149, AGN, Sucesiones, 7206 (1810).

⁵² Udaondo, 1930, 62.

⁵³ Trenti Rocamora, 1948, 104.

⁵⁴ Junta Numismática, 1914, XII-XIII.

⁵⁵ AGN, Sucesiones, 8412 (1771).

⁵⁶ Fasolino, 1944, 268, AGN, Sucesiones, 7899 y 7948.

⁵⁷ AGN, Sucesiones, 5343 (1793).

⁵⁸ AGN, Sucesiones, 5900 (1801).

⁵⁹ AGN, Sucesiones, 6256 (1772).

⁶⁰ AGN, Sucesiones, 7708 (1797).

⁶¹ AGN, Sucesiones, 5906 (1812).

⁶² AGN, Sucesiones, 6749 (1793).

⁶³ AGN, Sucesiones, 8748 (1822).

bienes sumaba 6.368 ps., producto de una quinta en el huco de los Sauces, una casa en el partido de la Concepción próxima a la iglesia que linda con tierras de los dominicos, efectos de pulpería, seis esclavos, algunos muebles y 94 ps. en plata labrada⁶⁴. También era pulpero Pedro Bermúdez, quien tenía un exiguo patrimonio de 1.839 ps. Estuvo encarcelado y tenía muy pocos objetos de valor en su casa, entre ellos un “nicho con efigie de Nuestra Señora de la Concepción” de $\frac{3}{4}$ vs. de altura, con vestidos nuevos y corona de plata que valía 4 ps. y un Crucifijo de $\frac{1}{2}$ vara con perfiles dorados⁶⁵.

La descripción de los hermanos realizada, con los límites que tiene la parcialidad de los resultados de la búsqueda, parece indicar que, más allá de sus propias consideraciones, la Tercera orden de la Merced no parece haber reunido de un modo homogéneo, a la clase dirigente local. Quizás con excepción de Ruiz de Arellano entre los fundadores y de Manuel Basavilbaso y Francisco de Escalada en la segunda mitad del siglo, herederos éstos de las fortunas paternas, no hemos registrado en los asientos de terciarios mercedarios revisados, que comprenden listas completas de un período largo, nombres de la primera línea del poder económico, que abundan en la hermandad de la Santa Caridad, la cofradía de Dolores, del Rosario o en la Tercera orden franciscana. Indudablemente algunos de los terciarios fueron personajes ligados al poder y funcionarios de jerarquía, pero se trata casi siempre de la segunda línea, y aún así, no son tantos los que emergen del total anonimato. Como muestra el resultado de la búsqueda en testamentaría, muchos de los hermanos eran de condición social modesta y pertenecían a los estamentos medios o medios bajos, con profesiones de escasa consideración social, tal como eran los artesanos, los pulperos, los pequeños mercaderes y los quinteros.

2.11.3 LAS CONSTITUCIONES

2.11.3.1 *Contenidos de las constituciones*

Al establecerse la Tercera orden la comunidad mercedaria encargó a los fundadores que “guardasen e hiciesen guardar las reglas que por nuestra constitución se les tienen impuestas” al mismo tiempo que los facultó para “que por sí hagan los Estatutos que tuviesen por más convenientes al mejor establecimiento de esta Orden”⁶⁶. Queda así establecido el sistema de pertenencia a la orden, con la consiguiente aceptación de sus reglas pero al mismo tiempo se garantiza a la hermandad autonomía en el manejo del orden interno mediante la explícita autorización a redactar sus estatutos como mejor juzguen. La observancia de las constituciones, cuya primera aprobación dependía del Provincial, merecía un capítulo en las mismas. Allí se consignaba el papel del comendador y de la junta en el cuidado de su cumplimiento⁶⁷.

Lamentablemente no conocemos estos estatutos originales sino fragmentariamente a través de aquellas disposiciones que se mencionan en la recopilación documental producida en 1787 al escribir las nuevas constituciones. Si en cambio conocemos éstas últimas, cuya organización general es la siguiente

1. Antecedentes históricos de la orden y virtudes del titular.
2. Fiestas de tabla.
3. Capítulo anual y elecciones de oficios.
4. Juntas.
5. Ejercicios espirituales.
6. Fiesta del Patrón.
7. Sufragios por los terceros difuntos.

⁶⁴ AGN, Sucesiones, 7387 (1817).

⁶⁵ AHPBA, Rcal Audiencia, 13.1.2.4 (1792).

⁶⁶ APLM, 1787, 7.

⁶⁷ APLM, 1787, 321 – 324.

8. Aniversario por los hermanos difuntos y cautivos.
9. Cuidado de enfermos.
10. Requisitos de admisión.
11. Profesión.
12. Funciones del director espiritual.
13. Funciones del comendador.
14. Funciones del vicario.
15. Funciones del excomendador o presidente.
16. Funciones de los consultores.
17. Funciones del maestro de novicios.
18. Funciones del celador.
19. Funciones del tesorero.
20. Funciones del contador.
21. Funciones del secretario.
22. Funciones del procurador general.
23. Funciones del vicario de culto.
24. Funciones del promaestro de novicios y procelador.
25. Funciones del prosecretario.
26. Funciones del sacristanes.
27. Funciones del enfermeros.
28. Funciones del portero.
29. Funciones de los oficios de mujeres.
30. Variós puntos particulares.
31. Funciones de los excomendadores.
32. Asuntos que trata la junta.
33. Invitaciones a los obispos.
34. Disposiciones para el Año Santo.
35. Archivo.
36. Expulsión de hermanos.
37. Juntas generales.
38. Observancia de las constituciones.

2.11.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	Introducción ⁶⁸ , 1, 10
2	Criterios de delimitación del ingreso	10, 11, 36
3	Gobierno, oficios, elecciones	3, 4, 12-32, 35, 37, 38
4	Administración, ingresos, bienes	19, 20
5	Relaciones institucionales	Introducción, 33
6	Funciones, ejercicios, celebraciones	2, 5, 6, 34
7	Servicio de muertos, caridad	7, 8, 9
8	Capilla, imágenes, equipamiento	

⁶⁸ En realidad la introducción es una compilado de la documentación correspondiente al proceso fundacional y los trámites posteriores de confirmación, otorgamiento de indulgencias, etc. Esto la priva de carácter orgánico como parte constitutiva de las constituciones y por eso, aunque mencionamos los ítems tocados, no deberían considerarse al analizar los criterios generales de estructuración de los estatutos de las cofradías.

2.11.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.11.4.1 Gobierno y oficios

Las elecciones de los cargos de gobierno se realizaban por voto secreto que entregaban al director espiritual los vocales y diputados de la junta, quienes al momento de la fundación eran ocho y quince un mes más tarde al realizarse la elección⁶⁹. En los estatutos nuevos (1787) se consigna que se desea gobernar la Orden Tercera por una junta compuesta de un fraile de la primera religión, el Director espiritual y demás los hermanos que ocupaban los oficios. Se distinguía entre cargos que tenían voto en la junta (comendador, vicario de encomienda, encomendador presidente, consultores 1o., 2o., 3o., 4to., maestro de novicios, celador, tesorero, contador secretario, procurador general, vicario de culto divino) y aquéllos que no lo tenían (pro maestro de novicios, pro celador, pro secretario, sacristanes de culto y de difuntos, enfermeros y portero)⁷⁰. Las elecciones las efectuaba la junta, la que debía reunirse en la capilla a las ocho de la mañana del día correspondiente y asistir a una misa con el fin de “implorar de la Divina gracia los auxilios del mejor acierto”. Acabada la misa se reunía el congreso de vocales “y después de la deprecación al Espíritu Santo” se comenzaba con la elección por sufragio del comendador, que, siendo “la basa principal en que estriba toda la fábrica del buen gobierno, acierto y adelantamiento de la orden” debía ser “el hermano más benemérito”, dotado de “capacidad, buen ejemplo, gravedad y celo”⁷¹. Las elecciones estaban dispuestas originalmente en los meses de septiembre u octubre. Sin embargo al renovar los estatutos se consigna que entonces “había siempre mil inconvenientes” que obligaban a trasladarlas, por lo que se decide transferirlas al tercer y cuarto domingo de noviembre, fijando así un día para su realización. Una semana antes se llevaba a cabo una “calificación de votos”, lo que implicaba revisar la aptitud para votar de cada uno de los hermanos, quienes en caso de ser excluidos podían defenderse en el curso de los ocho días que precedían a las elecciones. Realizado el escrutinio secreto entre los vocales de la junta se elegían los oficios, comenzando por el de comendador el cuarto domingo y se publicaban “con asistencia de la primera religión”⁷². El comendador podía reelegirse con las dos terceras partes de los votos. Las mismas pautas regían para la elección de la comendadora y la vicaria entre las mujeres, en cambio aquéllos cargos que no tenían voto y los demás cargos femeninos (maestra de novicias, celadoras, camareras y enfermeras) eran nominados “de palabra” entre los vocales de la junta⁷³. Las condiciones que se requerían a los hermanos para elegir autoridades eran además de devoción y asistencia, amor a los ejercicios y algunas características personales como que no “sean temerosos en sus dictámenes ni que se hayan acumulado gavillas” y que “sean de entendimientos claros”. Para los cargos de comendador y vicario se pedía elegir “sujetos de los de mayor importancia”, entendiendo por tal de relevancia social y solidez económica⁷⁴. Los cuatro consultores se elegían entre los excomendadores o vicarios y de no haber suficientes entre los hermanos más “antiguos, prudentes y discretos y que hayan servido en la mesa de gobierno”. En realidad los excomendadores, y originalmente habían sido los fundadores, conformaban una especie de consejo consultivo permanente y tenían derecho de asistencia y voto en las reuniones de la junta. Entre ellos el más antiguo o el que cumplía mejor los requerimientos de conocimiento de las reglas y dedicación, era nombrado “comendador presidente” y tenía la función de asesorar al comendador actual en su ejercicio⁷⁵. El maestro de novicios debía ser de buenas costumbres y edad madura. El celador debía tener experiencia y su función era advertir e informar de abusos y desórdenes cometidos por los hermanos, fueran estos “relajados” o “escandalosos, inobedientes”

⁶⁹ APLM, 1787, 7 y 11.

⁷⁰ APLM, 1787, 100 - 102.

⁷¹ APLM, 1787, 107 - 109.

⁷² APLM, 1787, 103 - 105, 110 - 111.

⁷³ APLM, 1787, 112.

⁷⁴ APLM, 1787, 113 - 114.

⁷⁵ APLM, 1787, 285 - 289.

o “inobservantes” de la regla y las constituciones⁷⁶. Para el resto de los oficios se requerían condiciones propias de la función a cumplir: el tesorero debía ser “de buen nombre y fama” para que asegurase los haberes de la orden, el secretario “inteligente, noticioso, legal y de buena letra”, para que los libros se entiendan, el procurador debía no ser de mucha edad, quizás para llevar con energía los asuntos y pleitos que se presentasen, mientras que el vicario de culto debía ser “cuidadoso, entendido, aseado y que no sea destituido de bienes propios pues se han de entrar en su poder y manejo todos los muebles del culto, entierros, ornamentos y alhajas de nuestro Patrón y capilla”. Los sacristanes mozos hábiles que no tengan embarazos serviles, devotos y aplicados a los ejercicios, los enfermeros piadosos y caritativos y el portero debía satisfacer al hermano Comendador⁷⁷. Toda la función de las elecciones, presidida por el Padre Provincial, el Padre Comendador o el Director terminaba dando gracias a Dios con las oraciones que constaban en la regla. A la tarde se rendía obediencia en la iglesia y el Padre que había presidido la votación aquella mañana debía exhortar a los hermanos al cumplimiento de su obligación con una plática, dando gracias a los que hayan acabado y llamando al cumplimiento a los entrantes al gobierno⁷⁸. Se requería a los vocales celo en la elección de autoridades, evitando la formación de “gavillas” ni propuestas elaboradas a espaldas de la junta y el comendador, pudiendo éste privar de voto a los que así lo hiciesen, destacando el valor de “la obediencia que debemos todos los hermanos terceros a nuestros superiores”⁷⁹.

La junta se reunía una vez al mes, “el segundo domingo después del rezo de la Corona del Señor”, llevándose control de las asistencias y estando facultado el hermano Comendador a llamar otras reuniones si lo juzgaba preciso. En aras de la necesaria modestia se prescribía “huir en sus juntas todo tratamiento temporal y vanaglorioso, usando sólo del amante y caritativo de hermanos”. Las juntas tenían un cierto ritual dado por acciones y plegarias especificadas para el caso. Para darles principio se arrodillaban los hermanos y el Padre Director comenzaba con la oración *Mentes nostras* invocando la gracia del Espíritu Santo con la antifona *Veni Sante Spiritus*. Los asuntos tratados en la junta anterior eran leídos con el fin de verificar si se habían efectuado las diligencias requeridas, estando vedado adoptar nuevos temas o debates sin haber concluido los pendientes. Al fin de cada junta se daban gracias con el *Agimus tibi gracias* y se concluía con un responso por los hermanos terceros difuntos con la oración *Deus veniae largitor*. Como era común en el mundo colonial, la junta conformaba un orden ostensible, manifiesto en las disposiciones de los hermanos en los asientos y ceremonias. Se debía guardar “la preferencia de asientos según la antigüedad” y al igual que en los ejercicios y fiestas el gobierno de la Mesa se dispondría en dos filas que a imitación de la primera religión estaban escalonadas por jerarquía y antigüedad, lo que aparece en el libro de constituciones graficado señalando que se hará “observándose la fórmula siguiente para la más perfecta claridad”⁸⁰.

FORMULA DE GOBIERNO DE MESA DE COMUNIDAD

El P. Director	Comendador
Hermanos sacerdotes	Vicario de Encomda.
Excomendadores	Excomendr. Preste.
Pro Mro. de Novicios	Consultores 1,2,3,4
Pro-celador	Mro. de Novicios
Pro-secretario	celador
	tesorero
	contador
	procurador
	Vicario de Culto
	Secretario

⁷⁶ APLM, 1787, 116 – 117.

⁷⁷ APLM, 1787, 117 – 119.

⁷⁸ APLM, 1787, 119 – 121.

⁷⁹ APLM, 1787, 282 – 284.

⁸⁰ APLM, 1787, 122 – 128.

Se pretendía así que “en funciones públicas no resulte alguna diferencia que cause escándalo, la que se debe evitar con el mayor cuidado y vigilancia”. Las sesiones de la junta eran secretas y se castigaba con la privación de voz y voto a perpetuidad a quienes revelasen los asuntos tratados fuera de ese ámbito. Las constituciones promovían la búsqueda de consenso para la solución de los diferendos, prohibiendo expresamente, bajo amenaza de expulsión en caso de reiterarse, el uso de formas impropias de expresión. La forma de tratamiento de los temas tenía una forma de preparación, debate y decisión establecida en los estatutos que explicitaba los procedimientos en sus mínimos detalles con un carácter particularmente burocrático. Los dictámenes debían inscribirse en el Libro de Acuerdo, que lamentablemente no hemos localizado⁸¹. La junta trataba el estipendio del convento y los gastos anuales contemplados de la hermandad, si bien el comendador y los vocales podían determinar cambios en los gastos instituidos según las necesidades estando facultados para “ampliar y restringir todo lo conducente para el gobierno así espiritual como temporal” de la orden tercera. Los vocales debían asistir a las funciones principales: los días de la patrona mercedaria y de San Pedro Nolasco, la fiesta propia y el descubrimiento de la cucaristia el tercer domingo, así como al entierro de los hermanos fallecidos. Para garantizar la representación se designaban periódicamente cuatro vocales que debían asistir a los entierros por el término de tres meses. Igualmente debían asistir a “rendir la obediencia” si el provincial de la orden visitaba el convento⁸². Había también ciertos recaudos a observar en sus conductas. Los vocales que pertenecían a otra hermandad y que la prefiriesen en sus actos públicos serían privados de cargos futuros como también quedaban marginados del gobierno quienes no asistieran a las juntas o no se ocupasen de los encargos que recibieran de ella. Finalmente quienes rehuyesen sin razones justificadas y en los plazos establecidos un cargo otorgado pasaban a ser considerados “hermanos de gracia” perdiendo el derecho a entierro y sufragios. Al día siguiente de la elección se ponía la tabla “de todos los hermanos que se hallasen con empleo en nuestra capilla para que de este modo llegue a noticia de todos y puedan alegar los inconvenientes que cada uno tuviere”⁸³.

Los oficios. El director espiritual, que era un religioso de la orden, debía presenciar y autorizar las juntas en lo referente a los ejercicios espirituales, en las que su voto era decisivo. No ocurría así en las determinaciones temporales, en las que no tenía voto aunque debía asistir y guardaba la preeminencia. Debía igualmente dar comienzo y finalizar los ejercicios, asistir a los hermanos enfermos “consolándolos hasta su fallecimiento” y comunicar estados de necesidad al comendador para su alivio. Tenía también un papel de preceptor y en ese sentido era su obligación verificar el cumplimiento y exhortar a los hermanos a asistir a los ejercicios, promover el celo por el culto y moverlos a guardar “la paz, unión y concordia en sus dictámenes”. Confesaba a los terceros cuando había comunión de regla, pero también en caso de solicitársele particularmente y estaba encargado de dar los hábitos y profesiones poniendo “esmero, empeño y eficacia” con el fin de que los ingresantes “se enteren todos y cada uno del cumplimiento de su obligación, a que voluntariamente se somete y no tenga que alegar ignorancia en ningún tiempo”. Estas profesiones debían ser públicas y aprobadas por el comendador y los diputados, para evitar incorporaciones subrepticias, que parece ocurrieron “en los pasados años”. Los viernes y domingos daba a conocer las indulgencias que los fieles podían ganar esa semana, según las concesiones papales otorgadas con la incorporación a la basilica de San Juan de Letrán. En las funciones públicas de la Tercera orden debía cuidar el cumplimiento de los aspectos protocolares, como la jerarquía de los asientos en la comunión de regla, así como cuestiones de representación, como la asistencia con los escapularios descubiertos. La importancia asignada a este “ceremonial de la iglesia” queda expuesta en el hecho de que se recomiende al director “hacerlos [esos actos] presentes en todas las pláticas del año para que de este modo se logre el mayor lucimiento de Nuestra Venerable Orden Tercera”, existiendo un cargo, el de maestro de ceremonias, específicamente dedicado a ejecutar las indicaciones del

⁸¹ APLM, 1787, 129 – 138.

⁸² APLM, 1787, 290 – 294.

⁸³ APLM, 1787, 295 – 300.

director en este sentido⁸⁴. Era en fin, un poco guía espiritual, un poco celador, un poco jefe de protocolo y también un poco abogado de los terceros ante Cristo, como resume el párrafo final del acápite

Será nuestro Pe. Director un vigilante celador de todos los tercros de uno y otro sexo, sobre la puntual observancia de las reglas y constituciones de nuestra Venerable Orden y rogará a Dios por todos los hermanos de uno y otro sexo para que con el fruto de sus oraciones consigan la divina gracia, separando a todos de la ira del Supremo Juez.⁸⁵

El comendador tenía un papel de liderazgo señalado en los estatutos:

Sólo con decir hermano Comendador se deja conocer la superioridad sobre los demás tercros y por esto para que más se alicenten y muevan a cumplimiento de sus empleos y obligaciones, no habiendo cosa que estimule mas que el ejemplo y fervor de los superiores, deberá ser frecuente devoto y observante procurando ser el primero en la asistencia de las funciones y ejercicios de la Venerable Orden para mandar y disponer lo que se ofrezca.⁸⁶

Este carácter ejemplar debía manifestarse en sus actos. Los estatutos señalan: "Será el primero en ejecutar lo que mandare para hacer más suave la obediencia de los demás con el buen ejemplo". Se requerían igualmente ciertas condiciones de carácter en las que confluyesen "las circunstancias de superior con las calidades del hermano", pero su autoridad se preservaba privando de voto a quien le desobedeciese "y no lo respete y venere como a superior". Era su obligación citar los vocales a las juntas y verificar su realización, determinar los temas a tratar, garantizar el cumplimiento de las constituciones y particularmente los ejercicios espirituales, que se visite y asista a los enfermos y que se cumplan las disposiciones de sufragios y entierro. Debía también preservar las constituciones de cambios "aunque concurran grandisimas causas", sin el acuerdo de la junta, los excomendadores y los consultores, llevar inventarios de bienes y alhajas de la hermandad -que eran entregados cada año al gobierno entrante-, y controlar los ingresos recaudados⁸⁷. Si moría en ejercicio el comendador era reemplazado por el vocal que lo seguía en jerarquía, y en general cualquier ausencia permanente en la junta debía ser cubierta por los "segundos" que no tenían voto o por otro hermano. Se le encargaba guardar armonía con el comendador de la primera orden y debía consentir los préstamos efectuados a otros institutos o personas⁸⁸. El vicario de encomienda era una especie de segundo comendador y lo reemplazaba en su ausencia con iguales funciones.⁸⁹ Al término de su mandato los comendadores podían ser nombrados "excomendador-presidente" lo que implicaba una función de asesoría del comendador en funciones y eventualmente del vicario que lo reemplazaba. De hecho se proponía un cierto cogobierno entre los tres, "en un todo acordes"⁹⁰.

Los estatutos detallan prolijamente las obligaciones de cada uno de los cargos de la junta⁹¹. Los consultores, "los hermanos de más experiencia" debían aconsejar y dictaminar en la resolución de los diversos asuntos que se les presentasen a pedido de la junta, "con arreglo a nuestras constituciones e instituto"⁹². El maestro de novicios debía llevar razón de la fecha de ingreso de cada novicio y formarlos en la observancia de la regla, en el sigilo y secreto que debían guardar de los que vieran u oyeran y en la invariabilidad de su asiento o lugar que se le otorgaba al profesar. Debía también amonestar y aconsejar a los novicios "distruidos o relajados" y de no variar su conducta avisar al comendador y luego a la junta para que

⁸⁴ APLM, 1787, 190 - 197.

⁸⁵ APLM, 1787, 198.

⁸⁶ APLM, 1787, 199 - 200.

⁸⁷ APLM, 1787, 200 - 203 y 280 - 282.

⁸⁸ APLM, 1787, 207 - 208.

⁸⁹ APLM, 1787, 208 - 209.

⁹⁰ APLM, 1787, 210 - 211.

⁹¹ Las constituciones de la Tercera orden mercedaria abundan en detalles procedimentales. En algunos casos los transcribimos porque aunque son generalmente precisiones nimias resultan significativas en tanto connotan una fuerte voluntad de control de la administración y el incremento del espíritu burocrático en el gobierno, sobre el que volveremos en el capítulo siguiente, es decir que aunque superfluas en sí para nuestro fin, nos interesa la significación de su insignificancia, que luego trataremos.

⁹² APLM, 1787, 212 - 214.

determinen sobre el caso, y naturalmente, dar el ejemplo a sus "súbditos"⁹³. El celador tenía funciones parecidas en algunos aspectos, como la enseñanza de las reglas, el cuidado de su cumplimiento, la advertencia de las faltas que se cometieran y el aviso de ellas a la junta, aunque referido en este caso a los hermanos. Su papel era estricto en la observancia de las constituciones "a la letra sin permitir tergiversaciones ni comentarios ni que haya alteración en ellas" y de un modo igualitario para todos los terceros. También debía controlar las preferencias en los lugares en juntas y actos públicos y manejar el ceremonial respectivo en los días de comunión de regla y en la fiesta del patrón⁹⁴.

El tesorero se ocupaba del cuidado de los caudales de la orden, asentando las partidas de entrada y salida en los libros correspondientes (cf. infra). No podía satisfacer libramientos sin la firma del comendador y del secretario ni contraer deudas sin la autorización de la junta y debía rendir cuentas pasado el año de su cargo. Los caudales se depositaban en un arca con tres llaves a cargo del comendador, el tesorero y el contador. Podía ser reelecto pero esto no lo exceptuaba de la rendición anual⁹⁵. El contador estaba a cargo del ajuste de cuentas de la hermandad, comprobando gastos, encargos y rendimientos e informando a la junta para su aprobación. Debía asentar en el libro correspondiente las partidas, pagos, rentas y bienes de la orden, incluyendo inventarios de los objetos de culto e informando de las mudanzas ocurridas en los capitales disponibles, así como sus destinos⁹⁶.

Al secretario se le requería en primer término discreción para guardar los secretos de la orden y luego asistencia a funciones y juntas. Debía llevar registro de los hermanos en un libro de asiento y de los acuerdos en otro, con detalle de lo determinado (cf. infra, Libros) y las firmas correspondientes, organizar las elecciones y registrar los resultados del escrutinio, citar a las juntas e instrumentar las órdenes del comendador "juntas, funciones, entierros, sufragios y demás ejercicios de nuestro instituto". Estaba también a cargo, junto al vicario de culto, de la distribución equitativa de las horas en que los terceros debían acompañar el santísimo sacramento cuando se lo descubría. Proveía las patentes y cartas informativas a los hermanos que las pidieron selladas con el sello de la orden, notificaba a los hermanos de la junta que faltasen e informaba sus respuestas y autorizaba las liquidaciones de los contadores. Los libros y cuadernos se guardaban en un escritorio o archivo en el que debía llevar en un "índice e inventario todos los libros, papeles, bulas, concesiones, privilegios, escrituras, testamentos, libro de nuestra regla y constituciones de su archivo"⁹⁷.

Tocaba al procurador general atender los requerimientos de todas las dependencias de la orden, así como defender los derechos de la hermandad y seguir los pleitos, aunque no podía plantear nuevas demandas, convenios ni permutas sin la autorización de la junta. Corría con la cobranza de las deudas, tanto de las regulares de los hermanos - aún de los difuntos que se veían privados de su entierro si no llevaban sus cuotas al día-, como de las extraordinarias, que debía asentar en el libro correspondiente y también con las compras según los encargos de la junta y con los gastos, llevando cuenta de los mismos⁹⁸.

La función del vicario de culto divino era disponer lo necesario para llevar a cabo las juntas y funciones de la hermandad. Debía controlar el cumplimiento de las ceremonias previstas para las profesiones, incluyendo la comunión de los novicios precisa para ganar el jubileo concedido", supervisar los recambios en la oración de custodia de la eucaristía cuando se exponía, acompañar al y desde el púlpito al director en las pláticas y señalar quienes lo harían con los predicadores cuando los había. Tenía a su cargo las "alhajas, prendas de oro y plata, ornamentos y muebles" que debían constar en el libro manual del contador así como la cera disponible y el producto de su alquiler, siendo el encargado de requerir su compra cuando hiciera falta⁹⁹. Debía también verificar que el comendador "haga decir las misas a que está

⁹³ APLM, 1787, 214 - 216.

⁹⁴ APLM, 1787, 217.

⁹⁵ APLM, 1787, 225 - 228.

⁹⁶ APLM, 1787, 229 - 231.

⁹⁷ APLM, 1787, 232 - 238.

⁹⁸ APLM, 1787, 239 - 244.

⁹⁹ APLM, 1787, 245 - 246.

constituido el convento” y que las condiciones del convenio establecido con la orden se cumplan de ambas partes en lo referente a entierros, honras de difuntos, novenarios y demás cargos establecidos. Tenía funciones ceremoniales e indicaba la tarea de los sacristanes en las fiestas y presentaciones públicas. También debía verificar que no se diesen hábitos sin la autorización correspondiente “para que de este modo se pueda quitar toda corruptela que ha habido en los años anteriores” y se le prohibía expresamente prestar objetos de la orden ni disponer elementos para entierros sin la autorización pertinente¹⁰⁰. Indicaba a la camarera lo preciso para el asco del altar, llamaba al rezo de la corona y proveía las velas para los entierros de los hermanos¹⁰¹.

Los capítulos destinados a las funciones del promaestro de novicios, procelador y prosecretario señalan simplemente que su función es reemplazar al titular en las ocupaciones mencionadas anteriormente. Los sacristanes debían “asistir diariamente a nuestra capilla e iglesia” a las órdenes del vicario de culto “con heroica humildad”. Los enfermeros debían conocer a todos los hermanos así como el lugar de su vivienda “y luego que tuvieren noticia de que alguno se halla enfermo pasarán a visitarle y le harán aquellas cristianas y cariñosas expresiones que comprendan le sirven para su consuelo y alivio” comunicando al director para que ordene las oraciones pertinentes y lo visite personalmente en caso de gravedad, a los hermanos para que lo acompañen y si falleciera al comendador para que provea el entierro y los demás sufragios. El portero se ocupaba de las diligencias y comunicaciones necesarias, llevaba los avisos y cobraba luminarias. Era un cargo asalariado que tenía como función asistir todos los días “por mañana y tarde, a nuestra capilla para atender las cosas que diariamente se ofrezcan”. Estaba a la orden del comendador y del vicario de culto a quienes debía reportarse diariamente para comentar los asuntos del día y recibir instrucciones¹⁰².

El capítulo 29 de las constituciones está dedicado a los oficios femeninos, comenzando por la comendadora. Además de las *actitudes genéricas* como el “asistir a todos los ejercicios espirituales” con sentido ejemplar se le asignaban funciones específicas en el adorno del altar, presbiterio e imagen del patrón para la fiesta. La hermana vicaria tenía las mismas funciones que la comendadora mientras que la maestra de novicias oficiaba de madrina de las mujeres que profesaban instruyéndolas en la observancia de las reglas. Las celadoras debían advertir las ausencias a los ejercicios de las hermanas y “hacerles sus amorosas y discretas insinuaciones para con ellas atraerlas a la continua asistencia”¹⁰³, mientras que las camareras colaboraban con el adorno de los altares y debían difundir las ventajas de la participación en la orden, particularmente por las ventajas que las indulgencias otorgaban. Finalmente, las enfermeras tenían un papel semejante al de sus pares masculinos pero dirigida a las hermanas¹⁰⁴.

El trato entre los terciarios estaba también regulado en las constituciones que establecían que en caso de actitudes impropias de los comendadores o presidentes hacia algún integrante de la orden, éste podría presentar el caso junta, la que “sin que se trascienda procurara persuadir Hermano Comendador o Presidente atendiendo a que no sea deslucida su autoridad” procurando queden en paz¹⁰⁵.

2.11.4.2 Libros

Los terciarios tenían un libro de cargo o entrada en el que se asentaban “todas las partidas con distinción y claridad, poniendo quienes y porque razón las han dado con el día, mes y año”. En el de data se “pondrá y constará todo cuanto gastare” [el tesorero]. Se aclara que ambos libros podrán “reducirse solo a un volumen de modo que el cargo sea el primero, luego la data”¹⁰⁶. En un Libro llamado Manual se “[a]sentará y tendrá razón de todas partidas, rentas y

¹⁰⁰ APLM, 1787, 248 – 249.

¹⁰¹ APLM, 1787, 250 – 253.

¹⁰² APLM, 1787, 254 – 263.

¹⁰³ APLM, 1787, 264 – 268.

¹⁰⁴ APLM, 1787, 269 – 272.

¹⁰⁵ APLM, 1787, 278.

¹⁰⁶ APLM, 1787, 225 – 226. Al tratar de las funciones del vicario de culto se señala que también deberá “tener libro de cuenta y razón en que ha de constar el cargo de todo lo que entrare en su poder y la data de

alhajas y demás bienes que tuviese la Venerable Orden". Debían especificarse los motivos y orígenes de las adquisiciones y registrar los capitales que se incorporasen así como aquéllos que cambiasen de prestación consignando las razones y el destino que se les daría, tanto al dinero como a los demás bienes. En el mismo libro se llevaban los inventarios de los bienes del culto divino:

cera, alhajas de oro y plata, joyas, vestidos de nuestro Patrón, ornamentos, paños, pendones, andas y todos cuantos bienes sean y correspondan a nuestra Venerable Orden así como también la cuenta de entradas de cera y demás de culto para que en el juicio de cuentas de cada año forme el debido cargo al Vicario de culto y demás hermanos que hayan seguido con los intereses de dicha nuestra Orden¹⁰⁷.

El secretario tenía

dos libros de asiento, el uno para poner en él todos los hermanos que se admitan en la Venerable Orden con expresión del día, mes y año en que han entrado, las de sus nombres y apellidos, sus ejercicios, si fuesen vecinos de la tropa, comerciantes o forasteros y también anotará los que se ausentaren y murieren. El otro servirá para poner en él los acuerdos que se determinaren en las Juntas, explicando con claridad los casos y asuntos que se resuelvan en ellas y dependiendo el buen gobierno de la Venerable Orden de que no se deje de sentar ningún acuerdo ni determinación suya, lo pondrá sin la menor omisión en dho libro y al principio de cada Junta leerá el acuerdo¹⁰⁸.

Los "instrumentos, fundaciones, libros, reglas, constituciones, escrituras y todos los papeles correspondientes" al gobierno de la hermandad se conservaban inventariados en un archivo de tres llaves y que estaba a cargo de uno de los hermanos nombrado "archivero". En 1775 el hermano Nicolás Suárez había recogido los libros y papeles dispersos, faltando las cuentas entre 1732 y 1740, por lo que fue nombrado en carácter vitalicio para el cargo. Los procedimientos de apertura del archivo y retiro de documentos seguían los procedimientos burocráticos corrientes¹⁰⁹. La papelería de la hermandad incluía fórmulas para diversas comunicaciones que estaban incluidas en las constituciones: avisos de entierros, pedidos de informes, convites a funciones, avisos al público y oraciones formalizadas para su reproducción¹¹⁰.

2.11.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Los ingresos. Los ingresos provenían del abono de profesiones, luminarias, limosnas y rentas¹¹¹. Entre las limosnas tienen un carácter particular las "limosnas de cautivos", dinero que se pedía con el fin de comprar luego la libertad de prisioneros, siguiendo la función propia de la orden. También la orden recogía este tipo de limosnas cuyo producto era además colocado a renta¹¹², aunque no consta que los terciarios lo hicieran.

Gastos. En cuanto al contrato anual se requirió en 1732 a la orden que en virtud de los pocos hermanos integrantes "como a Madre piadosa suya que haciéndole toda gracia y equidad, le admita por el término de tres años el importe de 25 pesos en cada uno de ellos por las dichas misas de Mesada, la de Aniversario y demás asistencias de su uso expresadas" comprometiéndose a revisar este arreglo transcurrido ese lapso en función de la cantidad de terciarios existente¹¹³. Los gastos regulares se dirigían principalmente a solventar la fiesta¹¹⁴. Fuera del contrato anual se comprometían a pagar 4 ps. por la misa solemne el día de San

lo que legítimamente se consumiese". No se precisa si estos libros eran particulares de su función o los mismos que los generales, aunque da la impresión de que se trata de libros propios de esa actividad exclusivamente (APLM, 1787, 248)

¹⁰⁷ APLM, 1787, 230 - 231.

¹⁰⁸ APLM, 1787, 223.

¹⁰⁹ APLM, 1787, 312 - 315.

¹¹⁰ APLM, 1787, 324 - 339.

¹¹¹ APLM, 1787, 225.

¹¹² AGN, S. IX, 15.2.2, 1766-1823, 15. 7.1766.

¹¹³ APLM, 1787, 18, 21 y 22.

¹¹⁴ AMBA, 1787, 226.

Ramón y 10 ps. por el sermón¹¹⁵. En los registros contables del convento se pueden seguir, a partir de 1755, los pagos de la hermandad. Ese año dieron 8 ps. "pr. las dos misas de aniversarios, de los hermanos, y de los caus. (cautivos)"¹¹⁶. Este monto se reitera año a año, a veces desagregado en dos misas de 4 ps. la de la fiesta y la del aniversario propio y de cautivos. También ese año se consignan 180 ps. sin determinación de razón, pero que por el monto debe corresponder al pago del contrato anual con el convento, lo que está confirmado por las cuentas del 1757 donde se consigna que con diversos pagos efectuados "se cumplen los 180 y el año de esta paga se cumplió el día 15.2.1757"¹¹⁷. En 1761 había aumentado a "200 ps., pensión anual de nra. Orden Tercera". Como dijimos, en 1766 se pidió el pago por difunto de 25 ps. y si bien en ese momento la situación precaria de la tercera orden no permitía efectivizarlo el pedido se reiteró en 1780, arreglándose finalmente un aumento en el estipendio anual a 250 ps., lo que se verifica en los pagos desde 1783¹¹⁸. Ese año se consigna que no se aumentará el monto por "tener [los terciarios] algunas obras entre manos pertenecientes al culto divino", aunque no se señala de qué se trata¹¹⁹. Finalmente en 1798 el estipendio era de 325 ps.¹²⁰ Los pagos corrientes comprendían el contrato y las dos misas señaladas, a más de los entierros de hermanos que veremos. El resto de los pagos efectuados por la Tercera orden al convento se deben a diversas funciones de difuntos que se detallan en el cuadro¹²¹. Excepcionalmente se registra en 1772 (semana que va del 14 a 21-7) el pago de 20 ps. que dieron los Hermanos Terceros por el novenario de misas a San Ramón para que lloviera"¹²².

FUNCIONES PAGADAS POR LA ORDEN TERCERA ENTRE 1755 Y 1789

Año	Nombre	Función	Pago
1760	Agustín de Lastra	Diferencia entre misas por su alma cantadas en lugar de las estipuladas, rezadas.	35 ps.
1760	Agustín de Lastra	Cabo de año	20 ps.
1760	Mujer de Antonio Velasco	7 misas y acompañamiento al entierro con más frailes de los estipulados	40 ps.
1760	Sin consignar	Honras	12 ps.
1761	Manuel Fernández	Asistencia de cuatro religiosos más de los de obligación al responso y cera	12 ps.
	Justa Magallanes	Cera del responso	5 ps.
	Padre de Pantaleón Corvera	Funeral	30 ps.
1761	Alcjandro del Valle	Asentarse de tercero gravemente enfermo	50 ps.
1763	Ignacia Tufiño	Por recibirla enferma	30 ps.
1766	Francisco González	7 misas de funeral y una de cabo de año	43 ps.
1769	Petrona Salinas	Funeral	40 ps.
1770	Sin consignar	Cera para el responso de un hermano	3 ps.
1775	Mujer de Ambrosio Zamudio	Por asentarse en la Tercera orden	15 ps.
1783	Sin consignar	Por asentarse en la Tercera orden	25 ps.
1783	Sin consignar	Por la cera para un responso	5 ps.
1789	Pablo Márquez	Asistencia a las honras	25 ps.

¹¹⁵ APLM, 1787, 21.

¹¹⁶ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769-1783, año 1755.

¹¹⁷ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769-1783, año 1757.

¹¹⁸ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769-1783, año 1761 y 1783 y 15.2.2, 1766-1823, 27.5.1780.

¹¹⁹ AGN, S. IX, 15.2.2, 1766-1823, 6.3.1783.

¹²⁰ S. IX, 31.7.5, 9.

¹²¹ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769-1783, años indicados.

¹²² AGN, S. IX, 15.2.4, 1769-1783, año 1772.

2.11.4.4 Relaciones institucionales

Las relaciones de la Tercera orden con la primera, como con el obispado no muestran conflictos sino más bien una actitud comprensiva, al menos hasta fines de siglo. En 1766 la primera orden pedía un subsidio de 25 ps. por hermano difunto (también a la cofradía del Rosario) pero "habiendo presentado la tercera orden su inopia y decadencia se le dejó continuar con la misma pensión de los 200 ps.", aunque dejando de aplicar por la tercera orden la misa mensual de los terceros domingos¹²³. Esta declaración nos da también una idea de la situación de la hermandad entonces, que parece pasar un mal momento, tendencia que aparecerá revertida a fines de la década de 1780 y la siguiente, cuando se pongan en marcha nuevos ejercicios y se dicte una nueva constitución. Justamente entonces aparecen señales de discordia. El 26.6.1798 se formó un "Expediente promovido por la Ve. Ordn. 3a. de La Merced con motivo de habérsele exigido p. el Real Visitador gral. un cuarto destinado a dha. Tercera Orn. pa. la celebracn. de sus Juntas y guarda de varios muebles y utensilios". Se afirma que el local que ocupan "les fue concedido el trienio pasado por los Rdos. Prelados qe entonces gobernaban como más apropiado por su contigüidad" quejándose de que el gobierno actual en cambio "perturba en su disfrute y goce por medios demasiado violentos qe. han adoptado los actuales Prelados" comprometiendo la buena unión, y mutua correspondencia entre los cuerpos". Los frailes habían tapiado la puerta y puesto una nueva, impidiendo la entrada a los hermanos, ya que necesitaban el cuarto para convertirlo en aula. Ante la queja de los terciarios y el pedido de otro sitio el Definitorio pleno de la Provincia les contesta que "como Tercera Orn. de la Merced estaba sujeta y es súbdita del Rdo. Pc. Visitador Gral. Delegado del Excmo. Señor y Rmo. Pc. Mro. Gral. de todo su real Orden". En alusión a pasajes de la carta de la Tercera orden en la que afirmaban que "esta comunidad de la primera Orden debe a la Tercera sus sustento y su pan en todo el año" contestan el definitorio sin negarlo que es este "un sustento y un pan de lágrimas" porque ella llora todos los días del año los trabajos continuos y fatigas de sus individuos operarios qe. les infiere la Tercera Orden pr. el corto estipendio de 325 ps. anuales"¹²⁴.

No registramos conflictos en relación con la las autoridades del Cabildo Eclesiástico. Contrariamente hay un explícito reconocimiento a la labor de algunos obispos, particularmente a fray Sebastián Malbar, quien estableció en 1783 los ejercicios de la Pasión de Cristo que los terciarios realizaban los martes y quien asistió regularmente durante su ejercicio a las funciones y procesiones de la fiesta de la hermandad, la que le reconoce sus favores en uno de los capítulos de sus estatutos¹²⁵ reformados.

Pese a la pertenencia orgánica a la orden, los terciarios mantuvieron autonomía en las cuestiones de manejo interno que no hacían a lo estrictamente religioso. En la primera reunión de la junta en 1732 se decidió conformar una comisión integrada por cinco de los hermanos que ocupaban los principales cargos¹²⁶ con el fin de efectuar una propuesta a la orden sobre diversos aspectos con el fin de convenir un contrato al efecto. El documento presentó diez puntos que tocaban a la operatividad de la hermandad; en los tres últimos se explicitaban los límites de la supervisión mercedaria en los siguientes términos

- (1) Que los Rdos. Pres. Provinciales, Visitadores y Comendadores no puedan intervenir ni deban entender en caso alguno en visitar, ver, ni residenciar los Libros de nra. Orden Tercera, ni sus operaciones, ni haberes, ni más dominio q. en nuestras Reglas espirituales a las cuales nos sometemos con toda obediencia.
- (2) Que nros. Padres Directores no hayan [de] tener voto ni regulación en ninguna elección, consulta ni arbitrio nro. ni más que como Pastor gobernarnos en lo espiritual.
- (3) Que este Convento ni su Sagrada Comunidad no puedan pensionar a nra. Orden Tercera en ninguna de las festividades de dicho Convento, ni a más de lo que voluntariamente por sí resolviese por consulta privada¹²⁷.

¹²³ AGN. S. IX. 15.2.2, 1766-1823, 15.7.1766

¹²⁴ S. IX, 31.7.5, 1, 5 - 6 y 9.

¹²⁵ APLM, 1787, 301 - 302.

¹²⁶ Fuéron Diego de Valdivia y Alderete, Ruiz de Arellano, Antonio de Rivadencyra, Juan Alonso González y Gaspar de Bustamante (APLM, 1787, 11 y 12).

¹²⁷ APLM, 1787, 22 - 23.

Esta relativa independencia se manifiesta también en el explícito señalamiento realizado por el Maestro General Juan Caballero en relación con la estabilidad del director y las condiciones de su elección. Al confirmar la fundación y el director en 1756 prohíbe que pueda ser removido por ninguna jerarquía de la orden y establece que en caso de tener que nombrar otro director se elegirá el "Religioso de quien tenga mas satisfacción dicha nuestra Venerable Orden Tercera y sea de su gusto y voluntad entre todos los Religiosos Conventuales de nuestro Convento de la Ciudad de Buenos Aires"¹²⁸

2.11.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.11.5.1. Funciones ordinarias

Las actividades pautadas señalaban varias reuniones semanales, llamadas "a toque de campana". Los domingos por la tarde los hermanos debían concurrir a la iglesia a rezar la Corona del Señor y los martes a la noche a los Ejercicios de la Pasión del Señor con el Salmo del Miserere. Los viernes por la noche "a rezar y meditar los pasos de la vía sacra de la Pasión de Nuestro Señor Jesús Cristo y se concluirá con el Salmo cincuenta del Miserere, después que hayan salido de la Iglesia todas las mujeres"¹²⁹. Estos ejercicios habían obtenido la licencia episcopal unos años antes, en 1783, y suponemos se practicaban desde entonces, estando abiertos a la generalidad de la población. Transcribimos la petición original.

LICENCIA Y APROBACION DE LOS EJERCICIOS ESPIRITUALES DE LA SAGRADA PASION DE NUESTRO REDENTOR

ILLMO. SR. OBISPO Don Nicolás Suárez. Comendador de la Venerable Orden Tercera de penitencia de nuestra Madre y Señora de Merced Redención de Cautivos ante Vuestra Señoría Ilustrísima con el debido respeto y veneración parece y dice que en junta celebrada el domingo 14 del corriente por todos los hermanos inspectores de la Mesa sobre el mayor adelantamiento del culto divino de dha. Venerable Orden Tercera entre varios puntos que se propusieron, fue uno de ellos imponer los días martes de cada semana los ejercicios espirituales de la Sagrada Pasión de Nuestro Redentor, para todos los hermanos terciarios o cualquiera otro individuo que a ellos quiera concurrir, haciéndose estos dentro de nuestra iglesia dirigidos por un Padre espiritual a puerta cerrada sin causar escándalo público, sino antes con mucho fervor y devoción, para que de ese modo podamos agrandar a Dios por medios de tan santa obra y considerando ser esto muy útil a todo cristiano y acepto a los divinos ojos, dispuso toda la junta se pusiese por obra avisando al público, por medio de toque de campana y fijando carteles en las puertas de las iglesias para que llegue a noticia de todos. En esta inteligencia y para más atractivo de todos los fieles cristianos ocurro a la piedad de Vuestra Señoría Ilustrísima a fin de que se digne conceder cuarenta días de indulgencia a todos los que asistieren a dichos Ejercicios, como también la licencia necesaria para su erección. Por tanto y haciendo en el particular el más arreglado pedimento a Vuestra Señoría Ilustrísima pido y suplico se digne concederme ambas gracias según y como va expresado y con concepto al fin a que se dirige esta mi petición.

Nicolás Suárez, Buenos Aires, 20.9.1783. Firma.¹³⁰

La propuesta fue concedida con la condición "que se hagan entre los seglares con exclusión de mujeres y en los términos que los solicitan"¹³¹, lo que quizás se refleje en el canto del Miserere luego del retiro de las mujeres. En el capítulo 5 de los estatutos se consigna también que los

¹²⁸ APLM, 1787, 33 - 34.

¹²⁹ APLM, 1787, 97 - 98.

¹³⁰ APLM, 1787, 82 - 84.

¹³¹ APLM, 1787, 85.

hermanos de ambos sexos debían asistir todos los viernes a “meditar y rezar la vía Sacra en la iglesia de nuestra capilla en memoria de la Sagrada Pasión y muerte de nuestro Señor Jesucristo”. Se establecía que

luego que se haya juntado número suficiente de hermanos empezará nuestro Director el primer paso y nuestro Comendador cargará la cruz del Señor alternando después los hermanos eclesiásticos y a éstos lo vocales según los pasos y acabando este ejercicio se concluirá rezando la estación del Señor puestos todos los hermanos en cruz y últimamente nuestro padre Director rezará el *ne recorderis*, por nuestros hermanos difuntos¹³².

En estas reuniones o ejercicios de los martes y viernes el vicario de culto era el encargado de disponer “lo necesario para los santos ejercicios” y de guardar el protocolo alcanzando la banda en primer lugar al comendador, luego a los sacerdotes y finalmente por antigüedad al resto de los hermanos vocales que se hallasen presentes¹³³.

Los domingos por la tarde se rezaba la Corona de Cristo, en el invierno a las dos y media y en el verano a las cuatro y media. El Vicario de Culto estaba encargado de poner el crucifijo con luces encendidas encima de la mesa que estará en medio de la iglesia y llegada la hora se avisará a nuestro Padre Espiritual y tomando cada uno el lugar que por su orden le corresponde, dará principio al rezo que contienen el compendio de nuestra regla al folio 39 y empieza *Deus in auditoriu meum intende*, y la oración *Señor mío Jesucristo*, y prosiguiendo en alta voz la alternarán con la mayor devoción procurando por este medio excitar el fervor con que se deben hacer tan piadosas súplicas a nuestro Señor y cumplir con el respeto venerable al soberano objeto de sus ruegos y acabada de rezar y ofrecer con la oración *Benignísimo Señor Jesucristo* que está al folio 41 se concluirá este ejercicio rezando la Estación del Señor puestos todos en cruz y al fin dirá nuestro Padre Director *Memento mei Deus* para nuestros hermanos difuntos¹³⁴.

Los terceros domingos de cada mes “estará el Santísimo Sacramento expuesto desde por la mañana hasta la tarde después del rezo de la Corona y este día habrá comunión de regla, a que concurrirán todos los hermanos y hermanas; en cuyo día por la tarde se hará una plática por el Padre Rector sobre punto de constituciones”. El comendador debía esos días señalar algunos hermanos para que por turno y con el escapulario descubierto asistan de a dos de rodillas con velas encendidas delante del sacramento durante media hora alternativamente. Una vez acabado el rezo de la Corona y la plática se reservaba la Eucaristía con asistencia de la comunidad de la primera religión¹³⁵. La misa se aplicaba ese día, como en los días de absolución general en que había comunión de regla, por los hermanos difuntos¹³⁶. El vicario de culto y el celador cuidaban un riguroso “ceremonial para el gobierno en los actos públicos que tiene este venerable cuerpo” y particularmente “siempre que hubiese convite del gobierno eclesiástico o secular” cuando debían entregar las velas al comendador y los presidentes de los cabildos secular y eclesiástico cada uno respectivamente. El vicario de culto debía también en fiestas, funciones, procesiones, entierros y demás actos públicos dar el guión al comendador, quien a su vez podía pasárselo a otro hermano, debiéndolo luego recoger el mismo vicario y dárselo a uno de los sacristanes para que lo guarde¹³⁷. En las indulgencias concedidas en 1786 se consigna que estas alcanzan a quienes “asistieren a la procesión que hacen los dichos hermanos el último domingo de cada mes y otras cuatro veces en el año con licencia del ordinario”¹³⁸.

¹³² APLM, 1787, 140.

¹³³ APLM, 1787, 251.

¹³⁴ APLM, 1787, 141 – 142. En capítulos anexos se señalan horarios más precisos por trimestres (APLM, 1787, 251).

¹³⁵ En algunos pasajes de los estatutos se invierte este orden y el rezo de la corona es posterior a la reserva (APLM, 1787, 245).

¹³⁶ APLM, 1787, 98 y 144 - 145.

¹³⁷ APLM, 1787, 219, 276 - 277.

¹³⁸ APLM, 1787, 58.

2.11.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. En la etapa fundacional las funciones anuales comprendían “una Misa cantada en nro. altar cada tercer Domingo de mes” y una “misa de aniversario de Animas por los hermanos torceros difuntos al día siguiente de la fiesta de nro. Patrón Sn. Ramón Nonato”. La comunidad conventual debía concurrir “a solemnizarlas con toda decencia de Coro y Música, diáconos, subdiáconos”. Se encargaba para el día de la fiesta un sermón quedando al arbitrio del comendador la elección de “sujetos para predicar y cantar la misa de esta Sagrada Comunidad”. En los jubileos en que debía “comulgar nra. Tercera Orden con manto y Armas” se pedía que fuera el Prelado Ordinario quien les diera la Comunión¹³⁹. En las constituciones de 1787 se especificaba que la fiesta del patrón se iniciaba el 22 de agosto con una novena en la capilla dirigida por el director espiritual desde el púlpito y una misa¹⁴⁰. Se procuraba dar esplendor a las fiestas, sobre todo en la medida en que la expansión de la hermandad brindó más recursos y una participación social más relevante. En 1798 se señala que “a proporción del cuerpo que ha tomado [la hermandad] se ha fomentado también el celo interior y exterior. Las funciones de iglesia que en otros tiempos se hacían pobremente hoy se celebran con todo esplendor y magnificencia; para esto le ha sido preciso costear varios muebles y utensilios indispensables¹⁴¹. El vicario de culto era encargado de dar el guión y la vela encendida al Comendador en las festividades y funciones públicas¹⁴². El día de las vísperas la Tercera orden se formaba junto a la portería y entraba a la iglesia con la primera religión cuando el pedagogo tocaba la segundilla¹⁴³. El director asperjaba a ambas comunidades con agua de una pila que sostenía el portero en el sitio que iban a ocupar y que era pasada al comendador del convento cuanto éste entraba para que asperje al comendador de la Tercera orden. Finalizadas las vísperas el celador nombraba doce hermanos para que salieran con hachones dando cera a la comunidad y a los terciarios para el momento de la reserva de la eucaristía¹⁴⁴. El 31 de agosto se realizaba “la fiesta de nuestro Patrón Tutelar, el Glorioso Cardenal San Ramón Nonato, con la oración de las cuarenta horas concedidas por nuestro Santísimo Padre Pío VI el año de 1786”. El comendador debía cursar las invitaciones mientras que la

hermana Comendadora corre con la compostura del altar mayor, andas, presbiterio y el medio de los escaños y el coro. La Vicaria se encargará del adorno y decencia del altar de nuestra capilla y las Camareras del altar del glorioso Patriarca Señor San José [y] demás altares en donde se ha de adorar al Señor Sacramentado al tiempo de la procesión¹⁴⁵.

En cambio, era la maestra de novicios quien se ocupaba “de adornar el púlpito para la fiesta de nuestro glorioso Patrón, [y] alfombrar el medio de los bancos de la iglesia”. También las celadoras participaban del adorno del altar¹⁴⁶.

La responsabilidad de los preparativos generales de la fiesta y las 40 horas recaían en el celador quien debía concurrir a la misa todos los días nombrando

ocho hermanos que vayan a la sacristía para que en tocando el Santus salgan con hachones y los pondrá en dos filas habiendo de estarse éstos hasta que se acabe la misa; y quedarán dos de dichos hermanos con sus hachas celando el Santísimo y los demás se retirarán a la sacristía, y a la tarde a tiempo de la reserva, nombrará doce de los expresados hermanos para que salgan con hachones delante del Pe. poniéndolos del mismo modo en dos filas, advirtiéndoles que estos hermanos no han de ser de los vocales sino de los demás del común, observando lo mismo en tales ocasiones, pues los vocales deben estar haciendo cuerpo de comunidad¹⁴⁷.

¹³⁹ APLM, 1787, 20 y 21.

¹⁴⁰ APLM, 1787, 99.

¹⁴¹ S. IX, 9, 31.7.5, 1.

¹⁴² APLM, 1787, 248.

¹⁴³ Campanilla empleada para llamar a los hermanos en los conventos.

¹⁴⁴ APLM, 1787, 221 - 222.

¹⁴⁵ APLM, 1787, 149 - 150 y 265.

¹⁴⁶ APLM, 1787, 267 y 269.

¹⁴⁷ APLM, 1787, 220 - 221.

Los días de comunión de regla se establecía una misa matutina cuyo horario variaba entre las ocho y las siete y media con las estaciones. Dos o cuatro hermanos "de los más modernos", según la concurrencia, salían con hachones delante del padre para empezar la misa¹⁴⁸. A la hora señalada por el director los hermanos

se acercarán a la grada de dos en dos empezando el hermano Comendador y Vicario y siguiendo los demás por su orden hasta los novicios. que dos de ellos tendrán los extremos de la toalla o paño del comulgatorio y dos de los lados cada uno con su vaso con agua para el lavatorio y en acabando de dar la comunión a los hermanos se pasará a las hermanas empezando por nuestra Comendadora y Vicaria, siguiendo con todas las demás por su mismo orden observando el mismo método en todas las demás funciones que se practiquen de tan virtuoso y devoto ejercicio¹⁴⁹.

Concluido el gloria cada día de la fiesta, el celador nombraba ocho terciarios "de más respeto" – que no debían ser los vocales- para que acompañen la salida del padre predicador retornando luego a la sacristía de donde salían con hachones tocando a Santus. Por la tarde se realizaba la procesión de Corpus para la que se nombraba

cuatro hermanos vestidos de los más modernos y otros tantos de capa para que carguen las andas del Santo y de los hermanos de la mesa de los más principales empleos, nombrará seis, para que lleven los hachones en la procesión y los otros seis hachones los repartirá a los reverendos P. Maestros de la Primera religión o presentados más antiguos; dará la bandera a nuestro Comendador y si asistieren algunos superiores de la República irán estos alternando en los lugares donde parase el Santísimo y el guión lo llevará nuestro hermano Vicario¹⁵⁰.

Las camareras eran las encargadas de adorar "los altares de la calle, en donde al tiempo de la procesión se adorará a su Divina Majestad". La Tercera orden formaba una fila a la izquierda y a la derecha iba la primera religión, cuidando la jerarquía de los lugares, lo que se observaba "en las demás funciones, como son procesiones y el día de las honras de nuestros hs. difuntos o entierro de algún hermano", cuidando igualmente que los terciarios llevarsen "los escapularios descubiertos tratándolos con el modo más cariñoso y atractivo"¹⁵¹. Al día siguiente se cantaba una Misa de honras con Vigilia por los "hermanos difuntos Cautivos Cristianos" y el domingo posterior a la fiesta principal, o uno de los domingos de septiembre, se celebraba el aniversario de los hermanos difuntos. Se señalaba que "procurarán asistir todos nuestros hermanos de uno y otro sexo y se hará con toda solemnidad de misa, vigiliias y sermón", con el fin de "solemnizar este ejercicio anual pidiendo y rogando al todopoderoso por las almas de nuestros hermanos difuntos, y se concluirá con responso cantado". La organización estaba a cargo del comendador¹⁵². A diferencia de la mayor parte de las hermandades porteñas, pero siguiendo la función de la tercera orden mercedaria y el fin original de la primera orden misma, la hermandad cumplía con una función caritativa específica ligada a la redención de los cautivos cristianos. Con este fin se plantean en los estatutos algunas acciones destinadas a darle forma concreta a este objetivo general que se desarrollaban a continuación de la misa de honras.

"Acabado este acto caritativo saldrá la tercera Orden en comunidad a llevar comida a los pobres encarcelados y consolarlos en sus prisiones, para lo que se irá rezando desde la iglesia hasta volver a ella, lo que dispusiese nuestro Padre Rector; y nuestro Comendador hará las más eficaces diligencias con los señores jueces a fin de alcanzar de su caridad la libertad de algunos reos para este día, cuyos carcelajes habrá de pagar dicha Tercera Orden"¹⁵³.

Esta acción, a la que los cofrades debían asistir con los escapularios descubiertos contaba, como dijimos, con indulgencia plenaria¹⁵⁴. También celebraba una misa por los hermanos difuntos el director con concurrencia obligatoria "el día de las elecciones a las ocho de la mañana"¹⁵⁵. El

¹⁴⁸ APLM, 1787, 219, 276 - 277.

¹⁴⁹ APLM, 1787, 147 - 148 y 252.

¹⁵⁰ APLM, 1787, 222 - 224.

¹⁵¹ APLM, 1787, 222 - 224 y 270.

¹⁵² APLM, 1787, 163.

¹⁵³ APLM, 1787, 164.

¹⁵⁴ APLM, 1787, 95 - 96 y 165.

¹⁵⁵ APLM, 1787, 99.

acto de cursar las invitaciones a las autoridades seculares y eclesiásticas estaba prescripto en las constituciones¹⁵⁶.

Otras celebraciones anuales

El Año Santo. La orden tercera participaba junto a la primera en la celebración del Año Santo, en que se visitaban una vez al año, con fecha a convenir, las diferentes iglesias de la ciudad condición para no perder las gracias concedidas¹⁵⁷.

Llegado el señalado día, se formará nuestra Tercera Orden en una fila a la izquierda y la Sta. Comunidad a la derecha, de manera que nuestro pendón, vaya enfrente del Superior de la primera religión, y en la primera iglesia mudará el pendón el hermano vicario de encomienda y se irá de este modo alterando por los hermanos vocales, cada uno por su antigüedad y empleo, de iglesia en iglesia. Delante de la procesión irá un divino Señor crucificado el que llevarán nuestros hermanos clérigos con su banda, con dos faroles encendidos alumbrando al Señor y del mismo modo se irá mudando de iglesia en iglesia en los dichos sacerdotes. Y el último día de los señalados, habrá comunión de regla que será en nuestra capilla a la hora que se señalare de lo que tendrá gran cuidado nuestro hermano celador, en el arreglo de la formación de la procesión; y siendo mucho el concurso irán los coros de religiosos, uno delante y otro junto a la Comunidad rezando el rosario de la Santísima Virgen, y en tanto en la primera iglesia el primer coro se quedará a la puerta, hasta que entre el último coro, pues por lo general no cabe en la iglesia toda la gente y se rezará lo dispuesto, unos dentro de la iglesia y otros fuera, para evitar toda confusión y se rezarán las siguientes oraciones y lo mismo se hará en las demás iglesias siendo la última la nuestra de donde salimos observando lo mismo en los demás días¹⁵⁸.

Las oraciones dispuestas eran una preparatoria para los ejercicios, cinco padrenuestros y cinco avemarías "que es lo que se suele señalar en cada visita de Iglesia", más dos oraciones consignadas, de carácter convencional¹⁵⁹.

Semana Santa. Los viernes de Cuaresma a la noche se daba un sermón después del rezo de la vía Sacra y se acababa con el Salmo cincuenta del Miserere.

La hermandad participaba también en las procesiones en que la Virgen de Mercedes y el patriarca San Pedro Nolasco "por función de novenarios, rogativas y procesión de Cautivos salieran por las calles acostumbradas", acompañándolos "nuestro glorioso Patrón y el Congreso de nuestra Orden en comunidad cargando el Santo en andas y todos con vela encendidas". En estas procesiones la Tercera y la primera orden formaban dos filas, del modo que vimos¹⁶⁰. Se otorgaban indulgencias a quienes "habiéndose confesado y recibida la Sagrada comunión visitaren devotamente cada año la iglesia, capilla u oratorio de la sobre dicha Congregación el día 24 de septiembre desde las primeras vísperas hasta el poner del sol del enunciado día"¹⁶¹.

2.11.5.3 Servicios de difuntos

La comisión integrada en 1732 para elaborar el convenio con la orden debía en primer lugar determinar contractualmente "las asistencias que han de dar anualmente y en caso de muerte de cualquiera de nros. hermanos"¹⁶². Los diputados presentaron una propuesta aceptada por la junta e inscrita en el libro de acuerdos y que establecía que la comunidad conventual se comprometía a enterrar y hacer sufragios por las almas de los hermanos difuntos "cantándoles Misa de cuerpo presente con su vigilia, siguiéndoles siete misas rezadas y otra cantada de honras, también con vigilia" y como la de cuerpo presente con coro, Música, diáconos y subdiáconos. El director espiritual y en su defecto los religiosos debían igualmente auxiliar a los hermanos "en las proximidades de su muerte hasta que fallezcan". Los frailes tenían también

¹⁵⁶ APLM, 1787, 302 - 304.

¹⁵⁷ APLM, 1787, 305.

¹⁵⁸ APLM, 1787, 305 - 307.

¹⁵⁹ APLM, 1787, 308 - 311.

¹⁶⁰ APLM, 1787, 150 - 151.

¹⁶¹ APLM, 1787, 58.

¹⁶² APLM, 1787, 12.

que asistir al responso donde se hallare el cuerpo en número de veinte y al menos seis debían acompañar el cadáver hasta la sepultura. Finalmente se consignaba que "se les haya de dar sepultura en el Comedio de la iglesia, de manera que desde la puerta principal hasta la grada mayor se ha de reducir su longitud en tres partes y se pide sea en la de en medio"¹⁶³. Todos los puntos fueron aceptados por los regulares.

Cuando fallecía un hermano, si no tenía parientes o domésticos, el Comendador pedía dobles de campanas a las iglesias y el Vicario de culto solicitaba a la comunidad asistencia al responso y procuraba paño negro, diez velas, tumba con su paño, ocupándose también de situar la sepultura, la que debía seguir, como en vida, un orden ostensible de su calidad "atendiendo a que según la excepción del hermano le sea señalada su sepultura con preferencia a los de menos méritos"¹⁶⁴. Al entierro debían asistir todos los hermanos quienes

formados llevando el guión irán rezando desde que salgan de nuestra capilla hasta que vuelvan a ella el rezo que impusiere nuestro Padre Director; y sacarán el cuerpo de la casa a la primera posa seis hermanos los más condecorados y lo mismo al entrar en la iglesia acompañando todos con velas encendidas hasta la sepultura guardándose igualdad en el orden de entierros para con todos sin diferencia a menos que de parte del hermano difunto se agreguen sus distinciones y gastos que sean permitidos¹⁶⁵.

El comendador debía también verificar por medio del Vicario de culto que se hagan los sufragios, misas "y demás que corresponda al mismo fin de sufragar y rogar a Dios por el alivio de su alma" convenidos en el contrato suscripto con la orden, previa verificación de que los pagos estuviesen al día¹⁶⁶.

Los detallados estatutos de los terciarios mercedarios consideraban igualmente los casos de competencia protocolar que se presentaban en aquellos casos en que los hermanos pertenecían a otras terceras órdenes o a alguna otra corporación que presumiblemente participaría del entierro, como los militares. Se preveía entonces que, si la voluntad del difunto era ser enterrado en la otra iglesia, los terciarios no asistirían, limitándose a cumplir con los sufragios y misas debidos en su propio templo "a menos que se trate de antemano la forma en que hemos de ir". Si contrariamente escogían la iglesia mercedaria como sitio de sepultura, se cedería a la otra tercera orden o a los militares, si era el caso, la derecha cargando el cuerpo tres hermanos de cada orden de cada lado, tanto en la ceremonia del funeral como en la sepultura, "guardando con esto la buena armonía" entre los diversos cuerpos¹⁶⁷. El tipo de ceremonial variaba también según la calidad del muerto. Si se trataba del comendador se ponían en el entierro "ocho hachones" a más de las velas necesarias y para las honras "se le hará un túmulo con la mayor decencia poniéndole los mismos ocho hachones y velas correspondientes por haber sido cabeza de este venerable cuerpo" quedando incluso abierta para la junta la posibilidad de establecer otros beneficios "si recayesen en este hermano otra prendas de esmero y eficacia", procedimiento que también se aplicaba al director espiritual en caso de fallecer en ejercicio¹⁶⁸. También las comendadoras difuntas recibían un trato preferencial aunque algo más modesto: seis hachones y doce o diez y seis velas para funeral y honras y un túmulo de "la mayor decencia"¹⁶⁹. Para el resto de los hermanos "lo mismo que se ha observado y practicado desde nuestra fundación": se colocaban cuatro hachones en la iglesia y ocho o diez velas, número que aumentaba a doce o catorce si habían tenido participación en alguno de los oficios de la junta. El vicario de culto tenía prohibido excederse de lo que por regla se disponía, a no ser que los familiares del difunto quisieran agregar otra cosa contribuyendo a su estipendio o que el comendador lo creyese conveniente¹⁷⁰.

¹⁶³ APLM, 1787, 19 y 20.

¹⁶⁴ APLM, 1787, 154 - 155.

¹⁶⁵ APLM, 1787, 156.

¹⁶⁶ APLM, 1787, 157 y 281.

¹⁶⁷ APLM, 1787, 157 - 158.

¹⁶⁸ APLM, 1787, 160 y 274.

¹⁶⁹ APLM, 1787, 161.

¹⁷⁰ APLM, 1787, 161-162.

2.11.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.1.5.5 Otras actividades

Como era común, los terciarios tenían entre sus fines asistir a los hermanos enfermos. En el capítulo noveno del estatuto se establece que el comendador debía en esos casos encargar a los enfermeros la visita, mientras que el padre director debía hacer rezar “los viernes y domingos acabados los ejercicios”, un Ave María a coro por el hermano tercero enfermo con el fin de que la Virgen intercediese por su salud. Si el estado era grave se destinaban dos enfermeros a consolarlo y averiguar si había recibido los sacramentos. Siendo la muerte era inminente la hermandad cuidaba que “no le falten los sacerdotes que le auxilien”. Si además el enfermo era pobre, los terciarios se comprometían a socorrerlo “en aquello preciso que conduzca a su alivio y salud, mayormente atendiendo a que no le falte el alimento” y si no la tenía, se le compraba la Bula “para que no pierda el tesoro de gracias que nos comunica nuestra orden en artículo de muerte”¹⁷¹

Estas actividades colaterales estaban a menudo ligadas a la caridad. En el caso de los hermanos enfermos el director exhortaba a los terciarios que le encomendasen a Dios y disponía se le dijese un Ave María durante los ejercicios espirituales. Si algún terciario era encarcelado se nombraban dos hermanos que visitándolo, diesen razón de los motivos de su prisión, quedando a criterio de la junta determinar lo conveniente. Se recomendaba también, y especialmente si “fuese hermano del primer mérito (...) visitarle con frecuencia y particularmente todos servirle en cuanto estuviese de su parte”¹⁷².

El comendador debía garantizar que “todos los años se pida la limosna para los cautivos cristianos, por ser punto de constitución y punto esencial, pues bajo de este pie, está fundada esta Venerable Orden Tercera”. Esto tenía lugar dos veces al año, en el mes de septiembre luego de la celebración de la Virgen y en enero, después de la fiesta del fundador San Pedro Nolasco. La limosna era entregada al comendador conventual, contra recibo¹⁷³.

2.11.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.11.6.1 Capilla

A poco de crearse la Tercera orden, el 14.2. 1732, considerar qué altar ocuparía la hermandad en la iglesia uno de sus fundadores, vicario y patrón del convento, el general José Ruiz de Arellano manifestó

tener desembarazada una capilla que hace frente a la suya del Sor. Sn. José en el crucero de la iglesia, donde al presente se halla una Efigie de Cristo crucificado que desde luego la cede, con la condición que cada una vez que nra. Venerable Orden Tercera se establezca formalmente y cric peculio de sus obvenciones, se le satisfará por composición que con inclinada voluntad tendrá a favor de ella y así lo informamos a esta Sagrada Comunidad para que le conste la acción que por esta razón tiene a dicha capilla¹⁷⁴.

La propuesta de Ruiz de Arellano fue aceptada por los hermanos y al día siguiente aprobada por la comunidad conventual, por lo que la capilla quedó constituida en el brazo izquierdo del crucero [1], donde aún se halla el retablo que le perteneció. La cita pone en claro que el patrón de la iglesia disponía de las dos capillas del crucero, una de las cuales, la de San José, reserva para su uso particular y la otra cedida a los terciarios. La entrega fue ratificada por una escritura

¹⁷¹ APLM, 1787, 167 – 169.

¹⁷² APLM, 1787, 259 y 275.

¹⁷³ APLM, 1787, 279.

¹⁷⁴ APLM, 1787, 24.

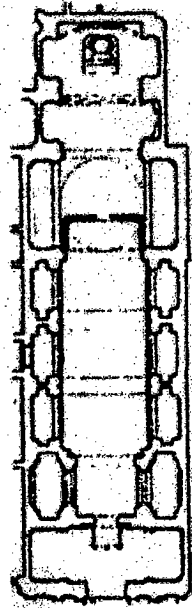


Figura 1. Iglesia de la merced y capilla de la Tercera orden, Buenos Aires.

extendida por el comendador del convento fray Pascual de Sotomayor que la orden se comprometía a no contradecir "en ningún tiempo" en la que se consignaba que por cuanto se propuso por parte de la Tercera Orden de esta Sagrada Religión el que se le hiciese adjudicación de la Capilla que tiene en el crucero de nuestra Santa Iglesia del lado izquierdo de ella y hace frente a la del Señor Sn. José que es hoy del Capitán Dn. José Ruiz de Arellano, Provincial de la Snta. Hermandad de esta dicha ciudad y hoy tiene la dicha Tercera Orden colocado en ella a Sn. Ramón Nonato, Patrón de ella, para que en dicha capilla puedan enterrarse los fundadores, oficiales y demás hermanos que fueren del arbitrio y voluntad del gobierno de dicha Tercera Orden respecto de tener entierro en el cuerpo de la Iglesia los dichos hermanos independientemente de la dicha capilla; y mediante a que por esta adjudicación ha dado la dicha Tercera Orden 500 pesos de limosna a este sobredicho Convento y en su nombre los tiene recibidos el dicho Dn. José Ruiz de Arellano, su Patrón, y se han hecho a este efecto diferentes juntas y tratados a que ha dado as[i]ento (sic) y asistido el dicho R.P. Provincial y por ellas estar resuelto se haga la dicha adjudicación en la forma que se va declarado; y propodolo (sic) en efecto por la presente, estando cierto y bien informados del derecho de este Convento y de lo que en este caso conviene hacer; por la presente otorgamos y conocemos que hacemos gracia y donación y adjudicación perpetua desde ahora para siempre jamás a la dicha Orden Tercera de Sn. Ramón Nonato de la dicha Capilla y Entierro que va declarada, entrada y uso de ella para que sea suya propia y en ella puedan enterrar los Fundadores y oficiales y demás Hermanos que arbitrare el gobierno de dicha Tercera Orden y pueda adornarla como le pareciese y hacer obsequias (sic), Fiestas, Misas, Sermones, Todos Santos, Cabos de año y los demás Sufragios y Sacrificios que fuere la voluntad de dicha Tercera Orden, como en capilla, altar y entierro suyo propio, poniendo en ella retablo, reja de hierro, lozas y hacer bóveda según y debajo de lo resuelto en dichas juntas y tratados y lo demás expresado en esta Escritura a que queda reducida como materia consultada por nosotros. Y nos desistimos, quitamos y apartamos a este dicho convento desde ahora y para siempre jamás del derecho y acciones, propiedad, señorío y posesión que a la dicha capilla y entierro tiene y le pertenece y lo transferimos, renunciemos y traspasamos en la dicha Tercera Orden para que sea suyo propio y declaramos que es libre, no dado ni adjudicado a ninguna persona ni hipotecado a ninguna memoria ni otra obligación alguna, y le damos poder cumplido y bastante para que pueda tomar y continuar la tenencia y posesión de la dicha capilla y entierro y en el interin constituimos a este dicho convento por su inquilino y nos obligamos a le acudir con la dicha posesión, cada [vez] y cuando que la pida y en señal de ella le otorgamos esta escritura de adjudicación para que en su virtud se le pueda dar cada que la pida y obligamos a este Convento de que la habrá por firme sin la revocar, reclamar ni contradecir en tiempo alguno. Y si lo contrario hiciere, que no valga. Y es declaración y condición de esta escritura que si en algún tiempo se pudiere mejorar de capilla independiente la dicha Tercera Orden, le ha de quedar como la dejamos acción y derecho para que pueda adjudicarla a la persona o personas que por bien tuviere o que quede el derecho en este Convento volviéndose a dicha Tercera Orden los 500 ps. que ha dado de limosna al tiempo y cuando que tuviere efecto la dicha separación y mejora de la capilla que ha de ser en este dicho Convento y consistiendo en los traslados de esta carta a la firmeza de lo expresado obligamos a todos los bienes y rentas espirituales y temporales de dicho Convento habidos y por haber, con poderío y sumisión a las justicias y juces de S.M. que de nuestras causas puedan y deban conocer en forma y conforme a derecho, con renunciación de las leyes de nuestro favor y capítulos (eduardus suan de penis) y las demás conforme a derecho podemos y debemos renunciar. Nos el Doctor Dn. Diego de Valdivia y Alderete y Dn. Gaspar de Bustamante, Comendador y Secretario de la dicha Tercera Orden de San Ramón Nonato, por nos y en nombre del gobierno de ésta, que somos presentes a lo contenido en esta escritura, otorgamos que la aceptamos como en ella se contiene debajo de todas sus cláusulas y condiciones que hemos aquí por repetidas; a cuya firmeza obligamos los bienes y rentas de ella presentes y futuros en toda forma de derecho. En cuyo testimonio así lo otorgamos por ante el presente escribano público y testigos infrascriptos en la ciudad de la Trinidad Puerto de Buenos Aires a 10 de Julio de 1732 años, y yo, el dicho escribano doy fe, conozco a todos los otorgantes y que así lo otorgaron y firmaron siendo testigos¹⁷⁵

La escritura transcrita es de sumo interés ya que documenta las características de los contratos establecidos entre los conventos y las hermandades de terciarios en los que la cesión aparece como una verdadera venta o al menos la concesión del uso a perpetuidad con una amplia autonomía en cuanto a sus funciones y modalidades. El pago de la limosna sin duda corresponde

¹⁷⁵ APLM, 1787, 37 - 42.

a esa contraprestación por la que la tercera orden se hace propietaria efectiva de la capilla a perpetuidad resguardando el hecho de que serían devueltos si las condiciones cambiaban por alguna razón o se construía una capilla independiente. En virtud de esta propiedad la capilla podía usarse libremente para enterramientos, lo que estaba consignado en las constituciones como sigue

Respecto que el suelo de la capilla de nuestra Venerable Orden es propio y puede usar como de alhaja suya, tendrán su entierro en ella los hermanos que constasen haber tenido el empleo de Comendador y que estos fallezcan en actual ejercicio de su empleo, como igualmente los hermanos que hubiesen sido benefactores a nuestra Venerable Orden Tercera en cuyo caso nuestra junta determinará lo que deba ejecutarse¹⁷⁶.

Sin embargo los espacios en la iglesia resultaban a veces disputados. En 1766 se pidió al convento arrimar al pilar la escalera del púlpito "por estorbar al claro de la capilla"¹⁷⁷ y a fines de la década de 1780 la sala de reuniones fue objeto de discordia. Los terciarios dispusieron, desde mediados de la década de 1780 de un cuarto anexo "contiguo a la puerta traviesa de la Iglesia por la parte interior" en el que se reunían en junta y guardaban sus pertenencias¹⁷⁸.

2.11.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. Como acabamos de ver en la escritura de la capilla, del 10.7.1732, se señala que "hoy tiene la dicha Tercera Orden colocado en ella a Sn. Ramón Nonato, Patrón de ella", lo que significa que la imagen del santo fue ubicada inmediatamente al establecimiento, como era natural. Sin embargo, habiéndose sorteado el patrón unos seis meses antes, es difícil pensar que en ese lapso se haya encomendado a un tallista la realización de una imagen. Es posible que el convento, en el que sin duda había imágenes de uno de los primeros santos de la orden, o alguno de los hermanos, haya contribuido con la misma. Debe haber acompañado al titular la imagen del crucificado cedida por el patrón y vicario Ruiz de Arellano, según apuntamos. Era obligación de la comendadora "vestir la imagen de nuestro glorioso Patrón Sn. Ramón Nonato y sus andas (...) para la fiesta de su día a 31 de agosto"¹⁷⁹. Esta imagen original de la hermandad es probablemente, a juicio del profesor Schenone¹⁸⁰, la que se conserva con el cuerpo rehecho y la cabeza primitiva, en el claustro del convento [2]. Tiene aproximadamente 1,50 de altura y casi seguramente fue originalmente de vestir, ya que como veremos figuran en los inventarios vestidos propios. La cabeza es de interés y de una factura sólida, aunque estándar y su expresividad contrasta claramente con la elemental composición del hábito, insipidamente clásico. A mi entender es de origen cuzqueño -incluso sus rasgos fisonómicos y composición recuerdan la representación del santo en obras pictóricas de ese origen, como la que se halla en el convento de la Merced de Cuzco [3]- y seguramente ha sido convertida en bulto en la ciudad en el siglo XIX. Fue reemplazada por la actual de factura moderna en el nicho del retablo.

Alhajas y vestidos de la imagen. Como era común, una de las hermanas se hacía cargo del cuidado de las pertenencias de la imagen: "En lo que pertenece al aseo del altar, ropa y alhajas de nuestro Patrón Sn. Ramón pertenece a la Camarera que está nombrada perpetua que es Da. María Leonor de Merlo, a quien avisará siempre que se necesite mudar el altar por medio del portero, como lo demás que ocurra"¹⁸¹. En el inventario de 1791 se consignan los

¹⁷⁶ APLM, 1787, 273.

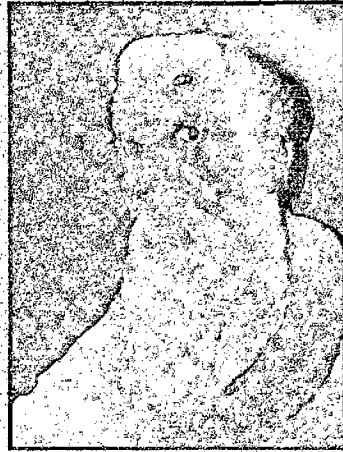
¹⁷⁷ AGN, S. IX, 15.2.2, 1766-1823, 15.7.1766.

¹⁷⁸ S. IX, 31.7.5.1.

¹⁷⁹ APLM, 1787, 265.

¹⁸⁰ Comunicación oral de Héctor Schenone.

¹⁸¹ APLM, 1787, 250.



Figuras 2. San Ramón Nonato, pintura cuzqueña del siglo XVIII, Convento de la Merced, Cuzco (Foto H. Schenone).

Figura 3. San Ramón Nonato, Convento de la Merced, Buenos Aires.

ORNAMENTOS DE NRO. STO. PADRE, QE. PARA EN PODER DE DHA SA. DE TRILLO

Primte. Ocho casullas de brocato blanco con estolas y manipulos de lo mismo, de las cuales sólo cuatro tienen paños y bolsas de cáliz de lo mismo, y otra, q sirve con un paño, y bolsa de tisú.

It. Diez amitos de clarín listado con encajes y cintas, q sirven pa . dho. día.

It. El vestido de brocato blanco con su galón de oro y una diadema de plata con qc. se viste nro. Sto. Padre, qc. estaba en poder de dha. Sa. se trasladó a nra. Sacristía por no quererse hacer cargo dha. Sa. de vestirle.

En casa de dha. S.a se hallan unas andas de palo sin dorar q sirven pa. poner a dho Sto. Patriarca.

Otras imágenes y ornamentos. Como dijimos había primitivamente en la capilla una imagen Cristo crucificado. Según el inventario mercedario de 1792 el conjunto de imágenes del retablo fue completado entonces ya que entre los aumentos, es decir las incorporaciones que no figuraban en los inventarios anteriores, se registra ese año que la imagen del "glorioso cardenal" tiene "debajo un sagrario, y le corona una Imagn. de Na. Sra. Mad. de relieve"¹⁸².

IMÁGENES DE LA CAPILLA	
	<i>Escultura</i>
1	San Ramón Nonato
2	Una Efigie de Cristo crucificado
3	Una Imagn. de Na. Sma. Mad. de relieve ¹⁸³

2.11.6.3 El retablo

Parece seguro que una vez establecida la hermandad en 1732, ha de haberse confeccionado un retablo para albergar la imagen, aunque lamentablemente no disponemos de ningún dato al respecto. En el inventario de 1788 se señala que "este altar está dorado, y están cuidando de él los hermanos Terceros", lo que se repite en 1791. El año siguiente se consigna en cambio la existencia del relieve de la Virgen y el sagrario que mencionamos en el apartado anterior así como que "este Altar está concluido de talla" y en el aumento del año, que "el dho Altar se ha dorado de nuevo a devoción de los hermans. terceros"¹⁸⁴, descripción del conjunto que coincide absolutamente con el retablo actual [4]. No se menciona en cambio al autor, si bien se puede afirmar sin temor a errar, aunque no tengamos documentación que lo avale, que se trata de una obra del valisoletano Juan Antonio Gaspar Hernández. Es un retablo característico de su producción y del momento en la ciudad, es decir, despojado de la profusa ornamentación barroca precedente y compuesto en una concepción simple aunque relativamente monumental de gusto clasicista, una composición ortogonal y una planta rectilínea, pero con algunos rasgos peculiares que lo distinguen entre la obra de Hernández y que enseguida veremos.

Es de un solo cuerpo y ático sobre un basamento doble compuesto de banco y sotabanco. El cuerpo está formado por un nicho único al que le sirven de marco tres pares de columnas corintias dispuestas en tres planos diferentes: más avanzadas las intermedias, recedidas con respecto a ellas las interiores —es decir las que flanquean el nicho, lo que forma una especie de embudo que centraliza la atención en la imagen y, algo más atrás las exteriores, lo que crea un doble movimiento, hacia el nicho y hacia los lados, partiendo del eje de las columnas centrales, movimiento resaltado por el plano esviado que corre por detrás de ellas. No tiene imágenes laterales, por lo que el conjunto es prácticamente un gran marco arquitectónico para el santo titular. Las columnas presentan incrustaciones de talla en el tercio del fuste, lo que es un recurso común de la decoración de la época, mientras que algunos de los planos que conforman los llanos entre ellas están ocupados por pilastras decoradas. El entablamento tiene el friso decorado

¹⁸² AGN, S IX, 7.2.6, inventario 1792.

¹⁸³ La Crucifixión estaba en tiempos de Ruiz de Arellano y no sabemos si se la conservó en alguna de las paredes una vez colocado el mueble de Hernández.

¹⁸⁴ AGN, S. IX, 7.2.6, años correspondientes.

y una fuerte cornisa, siguiendo los modelos tradicionales difundidos por Vignola en el siglo XVI. El banco y el sotabanco siguen con leves cambios la disposición de la planta del cuerpo, estando el primero interrumpido en el centro por un sagrario.

El programa iconográfico. El retablo presenta, como todas las obras de Juan Antonio Hernández, una iconografía focalizada en el titular apoyada por el relieve del ático que muestra siempre un tema alusivo a aquél, en este caso la Virgen, y con una expansión complementaria más explícita en significaciones textuales pero menos significativa visualmente en los paneles del banco y el sotabanco.

EL RETABLO DE SAN RAMÓN: ICONOGRAFÍA		
Frontón y ático		
<i>Asunción de La Virgen de la Merced</i>		
Panel izquierdo		
<i>Rosario con medalla, cinta, laurel, esposas</i>		
Panel derecho		
<i>Cinta, escapulario de la orden, cepo, esposas, laurel</i>		
Cuerpo		
<i>San Ramón Nonato</i>		
Banco – Lado izquierdo		Significación simbólica
1	Copón?, laureles, cinta ¹⁸⁵	<i>La liturgia, el triunfo cristiano</i>
2	Naveta e incensario	<i>El culto</i>
3	Cruz, libro, espigas, copón, estola	<i>Cristo, la eucaristía, las escrituras, el culto</i>
4	Palma, rosas	<i>El martirio y el triunfo</i>
5	Cruz, palma, corona de espinas	<i>El martirio y el triunfo</i>
6	Libro, cinta y candeleros	<i>Las escrituras, el culto</i>
Banco – Lado derecho		Significación simbólica
7	Libro, cruz, antorchas, cinta	<i>Las escrituras, el martirio, la sabiduría y la palabra divina</i>
8	Lirios y rosas	<i>La Pureza y el martirio</i>
9	Laureles	<i>El triunfo</i>
10	Libro, cáliz y hostia, pámpanos, hojas de vid, campanillas, cinta	<i>Las escrituras, la eucaristía, anuncio de la llegada de Cristo en la misa</i>
11	Bandeja, jícara paño	<i>La inocencia, la Pasión, objeto de culto</i>
12	Bandeja, vinajeras, paño, portapaces, cinta.	<i>Objetos del culto</i>
Sotabanco – Lado izquierdo		Significación simbólica
13	Antorcha, haz de leños, collar, esposas, cinta	<i>La Pasión, el tormento y la prisión</i>
14	Retrato	<i>San Ramón antes de su vida religiosa?</i>
15	Alforja, báculo, libro, cruz, rosario con medalla	<i>Elementos de peregrino y objetos cristianos</i>
16	Garrotes, alfanje, cadena y collar, cinta	<i>Elementos de tormento y prisión</i>
Mesa		Significación simbólica
17	Cojín, palma con tres coronas, libro, esposas, candado, cruz episcopal, capelo cardenalicio	<i>Nobleza?, triunfo mediante la Castidad, la elocuencia y el martirio, la palabra divina, la prisión, la jerarquía eclesiástica</i>
Sotabanco – Lado derecho		Significación simbólica
18	Cepo, látigo, garrote, cinta con escudo mercedario	<i>El tormento y la religión mercedaria</i>
19	Alfanje, esposas, cadena con collar, cinta	<i>La prisión y el tormento</i>
20	Retrato	<i>San Ramón?</i>
21	Hoja de alfanje, soga, horquilla, carcaj	<i>El tormento</i>

¹⁸⁵ No adjudicamos sentido simbólico a las cintas que aparecen en varios paneles con carácter ornamental.

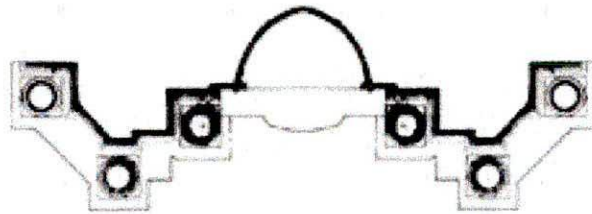
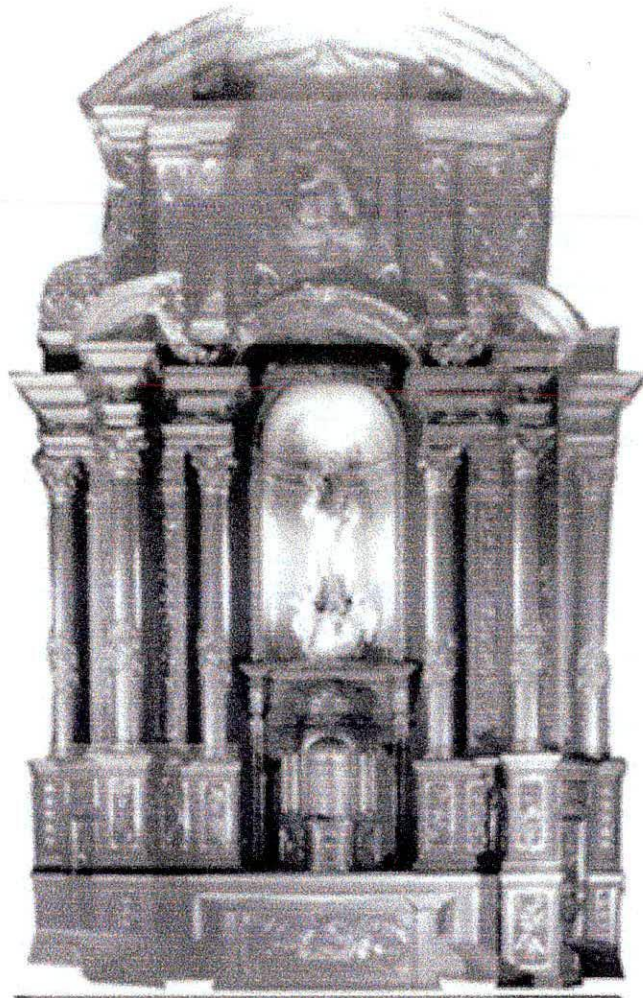


Figura 4. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de San Ramón Nonato, iglesia de la Merced, Buenos Aires.



Figura 5. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de San Ramón, la Merced, paneles del banco y sotabanco.

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
13	14	15	16	17		18	19	20	21		

El vínculo de las dos imágenes principales, San Ramón y la Virgen, queda expuesto en las virtudes que se le atribuyen en los mismos estatutos entre las que figura, como vimos la obediencia que el santo tuvo para con ella. El relato señala que estando Ramón en su juventud orando en una ermita mientras apacentaba el ganado de su padre se le apareció la Virgen que tomándolo por hijo le indicó que se incorporara a la orden mercedaria, recientemente fundada por Pedro Nolasco¹⁸⁶. La obediencia demostrada hacia María, vínculo que la iconografía principal del retablo pone de manifiesto, complementada con la debida a las reglas de la orden – y podría agregarse al fundador, quien lo envió a predicar entre infieles en el norte de África-, es el rasgo moral esencial de San Ramón que los terciarios resaltan como ejemplo y se proponen imitar, seguido por su ejercicio de la caridad (ver 2.11.1.2). La iconografía decorativa tiene ya desarrollo en el ático, en el conjunto de elementos en relieve que adoman los paneles que están a los lados de la Asunción y que representan tanto el triunfo cristiano y la orden mercedaria, como al santo engrillado por sus captores. Más completos, los tableros del basamento [5] se explayan en la misión de Ramón, pero como ocurre en casi todos los retablos de Hernández el tema se desdobra en una serie de conceptos más generales como el triunfo del cristianismo mediante, el sacrificio y el martirio, el testimonio de las escrituras y el establecimiento del culto y la liturgia expuestos en los paneles del banco (1 a 12) y un conjunto de imágenes que aluden a la historia de San Ramón en particular (13 a 21) a través de la representación de elementos que aluden a su misión, su peregrinación en tierra de infieles, su prisión y su tortura en la forma de elementos de tormento y de castigo: cepo, collar con cadenas, esposas, látigos y garrotes. En la mesa los signos del triunfo de Ramón: la cruz episcopal, el capelo cardenalicio y la palma con sus tres virtudes en forma de coronas, esta serie expuesta en el sotabanco.

¹⁸⁶ Schenonc. 1992, t.2, 672.

2.12 COFRADÍA DE LOS HUMILDES DE SANTA MARIA DEL SOCORRO

2.12.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.12.1.1 Constitución e Historia

El 13.3.1743 el obispo Peralta otorgó

a los pretendientes Fundadores la Licencia que piden para establecer en la iglesia de dicho Convento de Nuestra Señora de la Merced redención de cautivos, la Cofradía intitulada de los humildes de Santa María del Socorro, cargando el santo Escapulario de dicho sagrado orden los Pardos, Indios y Morenos de uno y otro Sexo que en ella tomaren asiento¹.

No se consigna en el decreto aprobatorio el nombre de los solicitantes, pero el notario eclesiástico comunicó la resolución del obispo a "Francisco negro Esclavo del convento de Nuestro Padre San Francisco de esta ciudad", lo que lleva a pensar que fue este esclavo sin apellido en el documento quien movilizó la fundación. No deja de resultar extraño que perteneciendo al convento franciscano erija la cofradía en la Merced y quedan en el anonimato los demás integrantes del grupo original que refiere el decreto². A partir de 1755, año en que comienzan los registros de cuentas conservados del convento mercedario, figuran regularmente los pagos efectuados por la cofradía, el primero de ellos dice: "Yn. 10 ps. que dio la Cofradía de Sta. Ma. del Socorro"³. En 1760 el capítulo del convento decide mantener el monto de 50 ps. en curso "por su atraso"⁴, es decir que la hermandad no tendría entonces muchos recursos, seguramente por falta de un número suficiente de cofrades. El aumento del monto anual pagado en la década de 1770 (ver 2.12.4.3) parece indicar cierta expansión, ya que el criterio para establecer el pago era cuantitativo, pero no hay libros de asiento de integrantes que permitan probar esta afirmación. La construcción de un nuevo retablo y su dorado en las décadas finales del siglo XVIII indican que la hermandad seguía operando y que contaría con recursos suficientes. A comienzos del siglo XIX el hermano mayor Mariano Ibáñez eleva una nota a las autoridades eclesiásticas solicitando un testimonio de la autorización original, que fue extendido por el notario Gervasio Posadas el 6.9.1803 y junto a una copia de los estatutos fue destinada a "ocurrir a su Majestad a fin de que se digne aprobar dicha cofradía y que le sirvan de regla perpetuamente", es decir obtener la aprobación del gobierno civil, que si había sido un requisito desde siempre, sólo se exigió en las postrimerías del periodo colonial y que hizo que la hermandad, como casi todas, operase hasta entonces "con la única aprobación del Ilustrísimo Señor obispo de esta Diócesis"⁵. Este trámite nos permite conocer las constituciones originales y la fecha de erección de la cofradía, así como el hecho de que estaba todavía funcionando en la primera década del siglo XIX.

¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 1 v. - 2.

² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 2 v.

³ AGN, S. IX, 15.2.4, 11 a17/7/1755.

⁴ AGN, S. XIII, 15.2.2, 25.8.1760.

⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 1, 1 v. y 3 v.

2.12.1.2 Titular y Fines

Al erigir la hermandad los fundadores establecen en el estatuto que la titular de esta cofradía será siempre Santa María del Socorro, bajo cuyos auspicios se pondrán los hermanos, procurando ser sus más afectos devotos e interesándola con sus ruegos, para [que] como privada de la corte celestial, les alcance las gracias y auxilios que necesiten de Dios Nuestro Señor, para conservarse y morir en su divina gracia, a fin de acompañarla en la Patria Celestial⁶.

2.12.1.3 Breves e indulgencias (sin datos)

2.1.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.12.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

En el capítulo 2º de las constituciones se determina el rango de los integrantes potenciales de la cofradía. Éstos podían ser "toda clase de personas así eclesiásticas como seculares, de ambos sexos, sin distinción de calidades, esto es, Españoles, Negros, Indios, Mulatos, ni otras castas". Como vemos el espectro social de la hermandad era amplio y no proponía límites al ingreso de españoles. Tampoco se fijaba un número máximo de hermanos pero en cambio sí establecía limitaciones en relación con "las calidades" exigidas, algunas de las cuales eran de índole cuantitativa como la edad, que no podía bajar de siete ni pasar de cincuenta años, mientras que en otros casos eran de carácter doctrinario o legal: que fuesen católicos, que conociesen los principales misterios cristianos y que dispusiesen de la licencia de sus amos o padres si eran esclavos o menores⁷. El ingreso implicaba además la aceptación explícita (lo que no era común) de la obligatoriedad de aceptar los oficios de la cofradía, cumplir con las confesiones y comuniones de regla, más algunas otras particulares que se detallaban (ver 5.4). El trámite de admisión contemplaba, como era de uso, la solicitud al Padre Capellán o al Mayordomo, quien debía "averiguar sigilosamente" si el aspirante cumplía las condiciones requeridas. Aceptado y pagado el ingreso de 2 pesos, se le daba una fecha en que debía concurrir

dispuesto con al sagrada confesión y comunión a presencia del propio Mayordomo y del Secretario de la Cofradía; el Padre Capellán le hará hincar de rodillas en cualquier paraje de la Iglesia con una vela en la mano, le leerá la oración acostumbrada y le pondrá el Escapulario que ya estará bendito, lo que ejecutado se anotará por el Secretario en el Libro correspondiente

Si no llenaba las exigencias el Mayordomo "no lo despedirá enteramente, sino que con prudencia y disimulo procurará disuadirlo, o darle esperanzas, a título de que se están practicando las diligencias necesarias y que concluidas, se le avisará"⁸. Los hermanos admitidos debían portar una insignia al cuello y en las funciones públicas sobre la ropa de modo que resulte visible. Era un escapulario "y en él bordado un Navío, que es la divisa de su Santa Titular"⁹.

2.12.2.2 La composición social de la hermandad (sin datos)

⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 5.

⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 5 - 5 v.

⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 10 - 10 v.

⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 9 v.

2.12.3 LAS CONSTITUCIONES

2.12.3.1 Contenidos de las constituciones

Los estatutos de la hermandad presentan la siguiente distribución de temas:

1. Iglesia en que se asentará y caso de desaparición de la misma.
2. Titular, personas habilitadas para formar parte de la hermandad, obligaciones, servicio de difuntos, limosna de ingreso, luminaria e insignia.
3. Ceremonia de ingreso.
4. Oficios.
5. Elecciones y oficio de síndico.
6. Requerimientos y obligaciones de los oficios.
7. Junta de gobierno.
8. Ejercicios espirituales y funciones.
9. Observancia de las constituciones y condiciones para modificarlas.

En el último capítulo se establecía que

estas constituciones se observarán exacta e inviolablemente por esta cofradía y sus individuos. Sin alterarlas, interpretarlas, ir ni venir en cosa alguna contra su tenor. Si alguna vez se juzgase que debe mudarse alguna cosa, porque las circunstancias de los tiempos hayan variado o por otros justos motivos, no podrá hacerse sin consentimiento de toda la cofradía que lo ha de disponer, aprobación del Señor ordinario Eclesiástico y Real confirmación. Pero hasta que esto se obtenga, se guardará lo hasta aquí establecido¹⁰.

2.12.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	2
2	Criterios de delimitación del ingreso	2, 3, 8
3	Gobierno, oficios, elecciones	4, 5, 6, 7, 9
	Administración, ingresos, bienes	2, 5, 6, 7
	Relaciones institucionales	5, 7, 9
	Funciones, ejercicios, celebraciones	2, 8
	Servicio de muertos, caridad	2, 6, 8
8	Capilla, imágenes, equipamiento	1, 6, 8

2.12.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.12.4.1 Gobierno y oficios

La descripción de los oficios comienza apuntando un principio general de conducción de la época: "para consultar el buen orden, es indispensable que todo cuerpo o comunidad, tenga algunas personas principales que las rijan y gobiernen". Estos líderes ejercían los oficios principales que eran: el del padre capellán, un mayordomo primero y otro segundo, un tesorero, dos procuradores de insignia, un celador, un secretario, un sacristán mayor y otro menor. Se

¹⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 24.

sumaban al gobierno los diputados, que eran quienes habían sido mayordomos primeros. Estos oficiales componían la junta de gobierno de la cofradía “teniendo voz y voto en ella para acordar y determinar todo lo que ocurra”. Además se contemplaba nombrar un secretario segundo, un enfermero menor y un sacristán menor, éstos sin voz ni voto. Los oficios femeninos estaban conformados por la mayordoma primera, otra segunda, una primera enfermera, y otra segunda y dos sacristanas, las que no tenían voto. Los oficios duraban un año pero podían reelegirse bajo ciertas condiciones si se juzgaba conveniente, con acuerdo del mayordomo y el capellán¹¹.

Las elecciones se realizaban por la tarde del domingo en que la cofradía celebraba el aniversario por los hermanos difuntos. Debían concurrir por lo menos veinte hermanos a la convocatoria y luego de una breve exhortación del capellán y de implorar la ayuda de la divina gracia comenzaba el acto eleccionario presidido por el prelado conventual y el alcalde de primer voto. Se proponían en primer lugar *in voce* dos hermanos para el cargo de mayordomo, votando luego por uno de ellos. Debido a que muchos de los hermanos no sabían escribir la votación se realizaba comunicando cada cofrade el voto reservadamente al secretario, quien lo tomaba en una “Mesa que ha de estar preparada con un Santo Cristo, dos luces, papel y recado de Escribir”. En caso de empate se resolvía por azar. Los oficios sin voto eran propuestos por el mayordomo y aprobados por aceptación directa de los vocales. Finalizada la elección la cofradía agradecía a Dios con un *Tedeum laudamos* y despedía “con la urbanidad y cortesía correspondiente” al juez real. Los nuevos miembros del gobierno tomaban posesión de sus cargos el siguiente domingo “dándolos a reconocer el Padre Capellán antes de rezar la Corona de María Santísima”¹². Se señalaba que el síndico “ha de ser persona Española, independiente de ella (...) de buen crédito, y el mejor abono” y era electo por los vocales de la junta. El recibía “todos los caudales de limosnas y cualesquiera de otras Rentas, las Alhajas y bienes de la Cofradía” que guardaba en un arca de tres llaves a cargo suyo, del capellán y del mayordomo. Debía dar cuenta a la junta cada año de las entradas y salidas sobre los registros efectuados en un Libro que se guardaba en el arca, donde asentaba detalladamente las partidas de dinero y que debían firmar los tres encargados de la misma con el Secretario¹³.

El capellán debía ser un religioso mercedario señalado por el prelado, pero la cofradía podía solicitar el nombramiento de un sacerdote de su preferencia. Era su obligación presidir los “ejercicios de devoción, exhortar con eficacia al aumento y fervor en los actos de caridad y cumplimiento de las obligaciones en que se constituyen los Cofrades”. Como era corriente se le encargaba “conciliar la paz, unión y concordia” entre los hermanos, y “atender a los cofrades enfermos para consolarlos”, confesarlos si lo pedían, absolverlos por la bula de la Santa Cruzada si su vida peligraba y “comunicarles la indulgencia plenaria que está concedida”. Junto al Mayordomo debía fiscalizar el cumplimiento de las “obligaciones, memorias, obras pías, Misas y demás sufragios” establecidos en las constituciones, y naturalmente proporcionar a los hermanos Cofrades la eucaristía en los días de Comunión general¹⁴. Los estatutos prescriben igualmente que

todos los cofrades reconocerán al Padre Capellán como a su Padre y Director Espiritual, tratándolo con aquel respeto y veneración que es muy debida no sólo a su alto carácter de Sacerdote, sino también al ministerio que ejerce. Él les corresponderá mirándolos como a sus hijos, para encaminarlos con sus consejos, amonestaciones y serias reprehensiones, si fuese necesario, por las sendas de la observancia de los santos mandamientos y de la perfección¹⁵.

El mayordomo debía ser “sujeto que tenga algunos bienes, Arte u oficio que le produzca lo suficiente para mantenerse. Que sea de arregladas costumbres y de vida cristiana”. Su principal obligación era “con su ejemplo animar a los demás cofrades y que éstos tengan en él como un Espejo, en que se vea retratada la pureza, la exactitud en el cumplimiento de sus obligaciones y el cristiano arreglo de vida”. Debía convocar a las juntas y reuniones, “pedir limosna a la Puerta

¹¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 11 – 11 v.

¹² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 11 – 13.

¹³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 13 – 13 v.

¹⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 14 – 15.

¹⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 15.

de la Iglesia los Domingos después de la Corona”, y supervisar las actividades de la hermandad verificando el cumplimiento de los estatutos. Los cofrades debían respetarlo “como al primero y principal de ellos” obedeciendo sus órdenes y prevenciones¹⁶. El segundo mayordomo guardaba un perfil semejante al primero y su tarea era colaborar con él y reemplazarlo de ser necesario. El tesorero recibía los dineros que por luminarias, limosnas u otras causas se recogiesen, depositándolas en el arca de tres llaves que estaba “fijada en la Iglesia” y que se abría cada mes para el recuento del dinero, que se entregaba contra recibo al síndico¹⁷. Los Procuradores cobraban la luminaria a los cofrades asentados con entierro y sufragios, debiendo avisar a la junta los incumplimientos en el pago, así como otros defectos graves que percibiese en los hermanos. También distribuía los asientos o lugares correspondientes y avisaba de la realización de juntas y procesiones, instruía a los sacristanes en los preparativos de las funciones y el reparto de cera y vigilaba el movimiento de las Alcancías. Finalmente debía observar “los asuntos de la cofradía” y tenía un poder de la junta para seguir cualquier *litis* que se presentase a la hermandad¹⁸. El Secretario debía saber leer y escribir “lo mejor que se pueda” y se ocupaba de llevar los libros, asientos contables, inventarios y recibos de la cofradía. En una tabla que se colgaba en la puerta de la iglesia escribía el nombre de los hermanos fallecidos en el año para que los cofrades los encomiendan a dios y los demás fieles la vean¹⁹. Los Sacristanes, “que han de ser personas aseadas y devotas” debían “reparar la cera de mano, encender las velas, poner una Mesa aparejada con dos velas e Imagen de un Santo Cristo para rezar la corona y cuatro velas en el altar mayor, las cuales se quitarán concluida la función”. Convocaban tocando la campana y cuidaban el arreglo del altar para las fiestas, así como proveían los implementos mortuorios para las funciones correspondientes²⁰. Los Enfermeros: debían ser “sujetos caritativos” que visitaran y consolaran a los hermanos enfermos avisando al mayordomo en caso de gravedad con el fin de que “se les encomiende a Dios en las oraciones de nuestra hermandad”. Ésta se comprometía a “asistirles y socorrerles en todo lo necesario a los que sean verdaderamente pobres” siempre que los fondos fuesen suficientes, “cuidando de pasarlos al Hospital, mientras tanto no tuviere la hermandad facultades como hacerlo”. El cumplimiento de su tarea aparece especialmente considerado en los estatutos, siendo reprendida por la junta la negligencia de los encargados²¹. Las mayordoma, y el resto de los oficios femeninos: procuradora, celadora y sacristanas se ocupaban, como era corriente, de componer los altares y la iglesia para las fiestas y funciones²².

La junta de gobierno tenía la mayor autoridad de la Cofradía “y lo que en ella se acordare y ordenare, se ejecutará y cumplirá (...) sin que alguno tenga autoridad para oponerse”. Estaba compuesta por el padre capellán, ambos mayordomos, los dos procuradores, los cuatro consultores, el tesorero, el celador, el secretario, el sacristán mayor, el enfermero mayor, el procurador de Insignia y aquellos que hubiesen sido tres veces mayordomos primeros. En ese orden se asignaban los asientos y la junta requería un mínimo de siete integrantes para realizarse, incluidos el capellán y el primer mayordomo. El celador debía fiscalizar que se respetara el orden y que “no haya voces descompuestas, ni alteradas, sino que cada vocal, diga su dictamen por su turno, sin perturbar ni injuriar a los otros”. Se debían dar mutuamente el tratamiento de usted, exceptuando al capellán, “a quien tratarán según se acostumbra con los Religiosos Sacerdotes de su clase”²³. Las juntas se realizaban cada tres meses, pero podían efectuarse llamados excepcionales si algún asunto lo requería con urgencia y eran convocadas por el capellán y el mayordomo. Se trataban los asuntos del gobierno, propuestos por el mayordomo y los dictámenes se producían por votación si no había acuerdo espontáneo. El resto de los vocales podía proponer otros temas que se trataban del mismo modo. En la primera junta posterior a las elecciones el síndico presentaba las cuentas, las que eran aprobadas si había

¹⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 15 – 15 v.

¹⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 16 – 16 v.

¹⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 16 v. – 17 v.

¹⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 18.

²⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 18 v.

²¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 19.

²² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 19 v.

²³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 19 v. – 20 v.

coincidencia entre los asientos y las existencias, dándole certificación al síndico. Concluía rezando en conjunto el salve a María. Las juntas eran presididas por el prelado de la casa y el alcalde de primer voto, “en cumplimiento de la Ley de Indias y Real Cédula precitada”. Se aclaraba que “los bienes, Rentas y limosnas que en cualquier tiempo adquiriera esta cofradía han de ser y entenderse siempre como seculares, sujetos a la jurisdicción real ordinaria”²⁴.

2.12.4.2 Libros

La cofradía disponía de un libro a cargo del secretario “en que se asentaban las constituciones y las gracias de la hermandad”. Había otro para los Acuerdos y elecciones, que debía ser mostrado cuando de le requiriese, otro de asiento de hermanos, en el que contaba el nombre y apellido, día, mes y año de entrada y fecha de fallecimiento con detalle de la Iglesia en que se lo había enterrado²⁵. Había además un libro de inventarios en el que se registraban “todas las Alhajas de la Hermandad, cera y demás utensilios de ellas” y “dos libros de Asiento en copia”, de los que el original se archivaba en el arca y la copia era pasada al síndico, para el uso cotidiano²⁶.

2.12.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Ingresos. Aquéllos hermanos que deseaban recibir al morir servicio de enterramiento y sufragios tenían que pagar dos pesos corrientes a su ingreso, y cuatro reales anuales en razón de luminaria, con lo que la cofradía, junto con “las limosnas que se procurarán de la piedad de los fieles”, costeaba el entierro, los sufragios y sus demás funciones²⁷. Las constituciones establecían condiciones especiales para los niños o mayores inscriptos en peligro de muerte, quienes debían pagar una cuota extra de 20 ps. que en el caso de los niños si luego sanaban era tomada como crédito de luminarias²⁸. Se detallaban también los casos de deudas al morir, que contemplaban la dispensa en pequeñas cantidades (hasta un peso) o en caso de cantidades superiores debidas a notoria pobreza. En ese caso “la cofradía por un Espíritu de Caridad (...) le hará el entierro y sufragios como si nada debiese”. Las condiciones eran en cambio más intransigentes hacia los deudores pudientes²⁹.

Gastos. Todos los gastos relativos a entierros, misas por los difuntos y sufragios corrían por cuenta de la cofradía “satisfaciendo al convento aquella cantidad en que por esta razón se conviniere”³⁰. El pago anual estaba estipulado en 50 ps. en la década de 1750: “50 ps. que dio la Cofradía de Sta. María del Socorro los q. deben pagar cada año”³¹. En el libro de capítulos conventuales se registra también entre los convenios con las cofradías de la iglesia que el pago de “la Cofradía del Socorro dejase por su atraso, por este trienio, en los 50 ps. en que estaba”³². Este monto aumenta en 1771: “90 ps. que dio la Cofradía del Socorro pertenecientes a este año del 71”³³. A menudo los pagos, que vencían en marzo, se efectuaban con retraso, o fragmentados. La misa de la fiesta parece haberse pagado aparte, ya que se registran “4 ps. por

²⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 20 v. – 21 v.

²⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 17 v.

²⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 18 – 18 v.

²⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 6.

²⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 8.

²⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 8 - 8 v.

³⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 7 v.

³¹ AGN, S. XIII, 15.2.4, 2 a 8.6.1758. Si bien en algunos casos se registran pagos algo inferiores (40 ps. en 1756 y 44 en 1757) esto se debe, creo, a que no pagaban la suma completa, ya que luego aparecen pequeñas cantidades complementarias. En cambio la expresión del año 58 “lo que deben pagar cada año”, no deja dudas de que ése es el total del monto anual.

³² AGN, S. XIII, 15.2.2, 25.8.1760.

³³ AGN, S. XIII, 15.2.4, 16 a 23.9.1771.

una misa cantada en el altar del Socorro” en el mes de octubre, es decir, luego de la fiesta de la santa³⁴.

2.12.4.4 Relaciones institucionales (sin datos)

2.12.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.12.5.1. Funciones ordinarias

En las funciones regulares el mayordomo segundo suministraba la cera, Incienso y demás utensilios precisos a los sacristanes³⁵. La comunión de regla se llevaba a cabo "todos los cuartos Domingos de cada mes"³⁶. Todos los Domingos por la tarde los hermanos se reunían "a son de campana" en la Iglesia a rezar con el capellán la Corona de María³⁷.

2.12.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. Se proponía que "en obsequio de tan grande Santa [la titular], y para aumento de su exterior gloria, le dedicará la cofradía todos los años una solemne función, según se prevendrá en el capítulo noveno de estas constituciones³⁸. La fiesta de la titular se celebraba el 19 de septiembre. Ese día los hermanos debían "confesar y comulgar en comunidad que se llama comunión de regla"³⁹, que también estaba estipulada para el día del aniversario por los hermanos difuntos aplicada en este caso por el alivio de las penas del purgatorio y para el Lunes Santo en memoria de la Pasión. La función constaba de una misa y un sermón en obsequio de la titular, a la que debían concurrir todos los hermanos en comunidad "con su insignia descubierta (...) permaneciendo mientras dure con la modestia y compostura". La función se sufragaba con 30 ps. y se recomendaba no gastar más para evitar "emulaciones y empeños"⁴⁰.

El segundo mayordomo y los sacristanes colaboraban al aseo y compostura del "altar mayor en el día de la fiesta de la Patrona y aniversario de Animas". Pero el arreglo recaía mayormente en las autoridades femeninas de la hermandad quienes componían no sólo el altar propio, a cargo de la segunda mayordoma, sino también el cuerpo de la iglesia que era "tapizada" y naturalmente el altar mayor, a cargo de la mayordoma. Se colocaban "Alfombras, Cortinas, Espejos y cuanto fuere preciso para las funciones de nuestra Hermandad"⁴¹.

Otras celebraciones anuales

Aniversario de difuntos. La Cofradía ordenaba también anualmente

un solemne Aniversario en memoria y sufragio de las almas de sus individuos difuntos. Se podrá un túmulo con dos tarimones, y doce velas o hachas, que con otras seis que han de arder en el Altar mayor son diez y ocho y de este número de luces no se podrá pasar. Se cantará una Misa de Réquiem con su correspondiente vigilia, y mientras esta dure se celebrarán doce Misas rezadas concluyendo esta función con un responso, durante el cual la Cofradía, que ha de estar Junta y congregada, tendrá las velas encendidas en las manos, satisfaciéndose todo este gasto de sus fondos⁴².

³⁴ AGN, S. XIII, 15.2.4, 15 a 22/10/ 1770.

³⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 16.

³⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 22.

³⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 22 v.

³⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 5.

³⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 22.

⁴⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 22 v. - 23.

⁴¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 15 v., 18 v., 19 v.

⁴² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 23.

Lunes Santo. También los lunes de cuaresma por la tarde los hermanos se reunían en la iglesia a rezar la Vía Sacra en memoria de la Pasión Cristo. Luego se sacaba en Procesión por las calles públicas, como siempre se ha acostumbrado, la efigie del Señor de la Columna, la de María Santísima de los Dolores y San Juan Evangelista. Los cofrades asistirán a esta Procesión con velas en la mano, caminando con todo orden, compostura y devoción, empleada su consideración en la meditación de los tormentos y penas que por la redención del linaje humano se ofreció voluntariamente a padecer el hijo del eterno Padre, y concluida será el Sermón y la cofradía costeará todos los gastos que se hagan⁴³.

2.12.5.3 Servicios de difuntos

Al fallecer el síndico se le reconocían los servicios prestado a la Cofradía haciéndole “cantar una Misa Solemne con vigilia y responso, por su intención, pagando su costo”⁴⁴. El cumplimiento de las obligaciones de la hermandad estaba condicionado a una rigurosa verificación previa del estado de pago de las luminarias y su puesta al día previa si existían pagos pendientes⁴⁵. Una vez garantizado el cumplimiento la hermandad disponía que “se le lleven las Andas, Paños, Cera y lo demás necesario”. El acompañamiento se realizaba como sigue

Junta que sea la Hermandad, saldrá con su Padre Capellán procesionalmente, llevando la derecha dicho Padre Capellán, y la izquierda el Mayordomo con el Pendón de la cofradía enarbolado. En esta conformidad se dirigirán con mucha compostura al lugar donde esté depositado el cadáver del Hermano difunto, rezando con grande devoción en su ida y vuelta, de modo que edifiquen el Santísimo Rosario, que aplicarán por el alma de aquel Hermano difunto. Tomarán a tiempo oportuno sobre sus hombros el cadáver, lo trazarán y acompañarán, asistiendo al oficio de difuntos, hasta darle sepultura, ejecutándolo por sus propias manos, haciendo con esto una obra de misericordia⁴⁶.

Si el difunto había dispuesto su entierro en otra Iglesia la cofradía sólo acompañaba y cargaba el cadáver “hasta la puerta de la Iglesia donde ha de ser enterrado”, retirándose luego. Si el entierro era de mañana, se cantaba una misa de cuerpo presente por su alma con “doce velas alrededor del cadáver, cuatro en el Altar mayor y dos en los ciriales”. Si el entierro era por la tarde o en hora inconveniente para celebrar misa, se decía una misa cantada de Requiem al día siguiente. Estos sufragios se han de hacer aunque el Hermano se entierre en otra Iglesia⁴⁷. Los sacristanes eran los encargados de “armar los túmulos siempre y cuando se necesiten para todos los hermanos difuntos, colocar la cera, Paño negro y tumba, cuidando después de acabadas las honras, entierro o cabo de año, recogerlo todo y colocarlo en sus respectivos lugares”⁴⁸. Por cada cofrade que muriese los hermanos debían “rezar y aplicar en sufragio de su Alma una Estación al Santísimo Sacramento”⁴⁹. Los libros mercedarios registran pagos especiales por misas de difuntos de hermanos del Socorro. A modo de ejemplo: “8 ps. el mayordomo del Socorro pr. el responso de Catalina Mogico”⁵⁰. Sin embargo estos registros son muy esporádicos, lo que debe llevar a la conclusión de que se trataba de casos particulares, en los que por alguna razón especial o por la voluntad del cofrade, se realizaban ceremonia excepcionales, mientras que el servicio estándar estaría cubierto por el pago anual al convento.

2.12.5.4 Misas particulares (sin datos)

⁴³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 23 v.

⁴⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 14.

⁴⁵ Se dispensaba una deuda de hasta 1 peso.

⁴⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 6 v. – 7.

⁴⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 7 v.

⁴⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 18 v.

⁴⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 22.

⁵⁰ AGN, S. IX, 15.2.4, 2 a 10/12/1766.

2.12.5.5 Otras actividades

Las demás actividades prescriptas para los cofrades estaban ligadas al ejercicio de la caridad o a la oración. Se daba importancia a la asistencia de los hermanos enfermos, que si bien estaba a cargo del mayordomo y principalmente del enfermero mayor, quienes debían visitarlo, auxiliarlo y consolarlo “animándolo a que lleve con paciencia y resignación aquella enfermedad que Dios Nuestro Señor le ha mandado para que purgue en esta vida sus culpas”. En caso de peligro de muerte se cuidaba que “reciba los santos Sacramentos de la confesión, Sagrada Comunión y Extremaunción, porque será el mayor desconsuelo a esta cofradía que alguno de sus individuos muera sin estas disposiciones de cristianos”. Se encomendaba el cuidado no sólo a los encargados sino “a todos los demás hermanos que de algún modo supiesen la enfermedad de alguno, porque a todos ha de ligar esta obligación”. Es de interés el hecho de que la hermandad se propone, “si en los venideros tiempos la piedad de Dios Nuestro Señor, diese rentas suficientes a esta cofradía (...) fundar un Hospital, donde se recojan y curen los Hermanos pobres que enfermasen”⁵¹. La otra actividad obligatoria de los hermanos, de carácter particular, era “rezar el Santísimo Rosario de la Virgen María Nuestra Señora todos los días del año” y “una Estación al Santísimo Sacramento por el alma de cada hermano que muriese”⁵². Era una actividad individual que no aparece requerida explícitamente en ningún otro estatuto de los que conocemos en la ciudad.

2.12.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.12.6.1 Capilla

La cofradía debe haber dispuesto de una capilla desde su fundación en 1743 y la imagen de la santa aparece registrada en uno de los altares en el inventario de 1759, como veremos enseguida. Lamentablemente no hemos podido descifrar la lógica de la descripción en este inventario, que nos permitiría saber si la hermandad estaba establecida en el sitio que ocupará en la década de 1780, ya que al rehacer los retablos hubo algunos cambios de locatarios en las mismas. A partir de entonces tuvo asignada la capilla en que aún se conserva el retablo [1], que es la segunda a mano izquierda de la nave y que como se consigna en los registros estaba cerrada por una “reja de fierro”.

2.12.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. En el inventario de la iglesia de 1759 se registran dos imágenes de Santa María del Socorro. Una de ellas estaba en el retablo mayor y la otra en la sexta capilla, junto con el Sr. de la Paciencia. En los inventarios de la década del 80 la imagen de Santa María del Socorro aparece en el nicho principal del nuevo retablo. Era una imagen de vestir de aproximadamente 1,20 m de altura, y según el profesor Schenone que la conoció, de ningún mérito artístico y probablemente de la misma mano que el Señor de la Columna que se conserva en el templo y que también es de tosca factura⁵³. La imagen actual pertenece al siglo XIX.

Alhajas de la imagen. Los inventarios no detallan alhajas ni ajuar de la imagen.

⁵¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 9 – 9 v.

⁵² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 6 – 6 v.

⁵³ Comunicación oral.



Figura 2. Retablo de Santa María del Socorro, atribuido a Tomás Saravia.

Otras imágenes. Sabemos que la cofradía contaba con un Cristo de la Columna, una Dolorosa y un San Juan Evangelista que sacaba procesionalmente el Lunes Santo (ver 2.12.5.2). Las dos primeras estaban en el retablo a los lados de la imagen principal, es decir sobre las repisas de las calles laterales, mientras que el San Juan no se registra en los inventarios. El Cristo de la Columna tal vez sea el que aún existe en la iglesia, de factura tosca y seguramente local. No tenemos noticias de las otras imágenes. Es iconográficamente llamativa la presencia de una imagen de San Victoriano en la urna que está sobre la mesa, imagen que no se conserva (ver 2.12.6.3).

DESCRIPCIÓN DE LA ESCULTURA	
	<i>Escultura</i>
1	<i>en el medio está colocada la santa</i>
2	<i>a los lados el Sr. de la Columna</i>
3	<i>Na. Sa. de Dolores</i>
4	<i>la imagen de Victoriano</i>

2.12.6.3 El retablo

Del retablo original, si lo hubo, no disponemos datos. Sí en cambio los hay de la nueva pieza que se hizo en la refactura de los altares de la iglesia en la década de 1780. El inventario de 1788 consigna: "Este altar está todo concluido de nuevo y sin dorar, corre la cofradía con él"⁵⁴. El de 1792 es más explícito e indica que se había avanzado en la terminación del retablo: "Este altar está concluido y dorado, y en el medio está colocada la santa, y a los lados el Sr. de la Columna y Na. Sa. de Dolores, y en el pié del retablo más arriba de la mesa una urna con su cristal en que está la imagen de Victoriano. En el medio del arco una araña de cristal y a los lados ["en la pared", aclara el inventario de 1801] seis cornucopias, y tiene igualmente su reja de hierro. Lo cuidan los Herms. del Socorro"⁵⁵.

El retablo es de un cuerpo y tres calles [2], con una planta levemente cóncava en el nivel del banco, pero contrariamente, con las calles laterales esviadas en retroceso en el nivel del cuerpo, siguiendo en tono menor el diseño del retablo mayor de Santa Catalina realizado por Ignacio Lorea antes de 1770. Las imágenes laterales se ubican sobre repisas cubiertas con un doselete, ambos con profusa talla ornamental de tipo rocalla, mientras que el nicho central, que seguramente fue modificado en su boca, está flanqueado por dos columnas de orden corintio. En el lado externo en lugar de columnas hay pilastras avolutadas y ricamente decoradas. El ático es semicircular y presenta un pretil que avanza siguiendo la línea del cuerpo con un ángel de la guarda en el centro sobre una repisa ornamentada con una cartela rococó. También aquí pilastras muy trabajadas, una reserva oval con un resplandor y tallas ornamentales de rocalla completan la configuración con una terminación suntuosa.

El dorado fue contratado el 19.11.1789 con Martín Martínez y Justo Doldán, ambos españoles, quienes se comprometían

a dorar el Retablo de Santa María del Socorro, con los nichos que tiene la Capilla del S[en]o[r] de la Columna y Señora de los dolores, los cajones y barandas que existen en d[ic]ha. capilla; con advertencia que así en el Retablo como Nichos y lo demás [h]a de ser dorado todo lo que es talla, cornisa y filices, en campo jaspeado, según lo pide el arte, todo bien hecho y bien aparcado, los cajones y barandas pintadas al óleo⁵⁶

El trabajo se contrató en 800 ps. y debía completarse en mayo del 90. Sin embargo los plazos no se cumplieron y los doradores retiraron algunas de las tallas decorativas del retablo, que faltaban cuando pretendieron entregar la obra. Esto motivó un conflicto siendo llamado el tallista que había ejecutado el retablo para verificar el faltante. Reconocido, y suponemos que restituidas las piezas por Martínez y Doldán, el retablo aparece dorado, según dijimos, en el inventario de

⁵⁴ AGN, S. IX, 7.2.6, inventario 1788.

⁵⁵ AGN, S IX, 7.2.6, inventario 1792 y 1801.

⁵⁶ Ribera y Schenonc, 1948 a, 95.

1792, aunque siguió un pleito en el obispado promovido por los doradores reclamando a la cofradía que pague "de su fondo el resto q[u]e son deudores"⁵⁷.

El programa iconográfico. La iconografía de las esculturas del retablo presentan a la titular flanqueada por el Señor de la Columna y la Virgen Dolorosa, es decir, a la titular y fundadora de la segunda orden con los dos personajes centrales de la historia cristiana. Por otra parte ambas imágenes correspondían al ciclo de la Pasión de Cristo y como tales eran usadas en las procesiones de Semana Santa, según vimos. En una urna aparece, sin conexión iconográfica a mi entender, una imagen de Victoriano -procónsul de Cartago martirizado en el siglo V-. No queda claro en el inventario si la misma pertenece o no al retablo (la actual parece posterior), pero en todo caso resulta extraña al programa general. Los paneles del banco [3] muestran conjuntos decorativos: canastas con rosas y acantos sobre roleos rococó, motivo que se repite en las ménsulas sobre las que descansan las columnas y en los paneles del sotabanco, aquí enmarcando cartelas arriñonadas con gajos.

RETABLE DE SANTA MARIA DEL SOCORRO. ICONOGRAFIA	
Atico	
<i>Angel de la Guarda</i>	
Cuerpo	
<i>Cristo de la columna</i>	
<i>Santa Maria del Socorro</i>	
<i>Nuestra Señora de los Dolores</i>	
<i>San Victoriano</i>	
Banco – Lado izquierdo	
1	<i>Canasta con rosas</i> <i>Atributo de Santa Maria del Socorro</i>
Banco – Lado derecho	
2	<i>Canasta con rosas</i> <i>Atributo de Santa Maria del Socorro</i>
Sotabanco – Lado izquierdo	
3	Roleos, acantos y cartelas Decorativos
Sotabanco – Lado derecho	
4	Roleos, acantos y cartelas Decorativos

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

1	2
3	4

⁵⁷ Ibidem, 96.

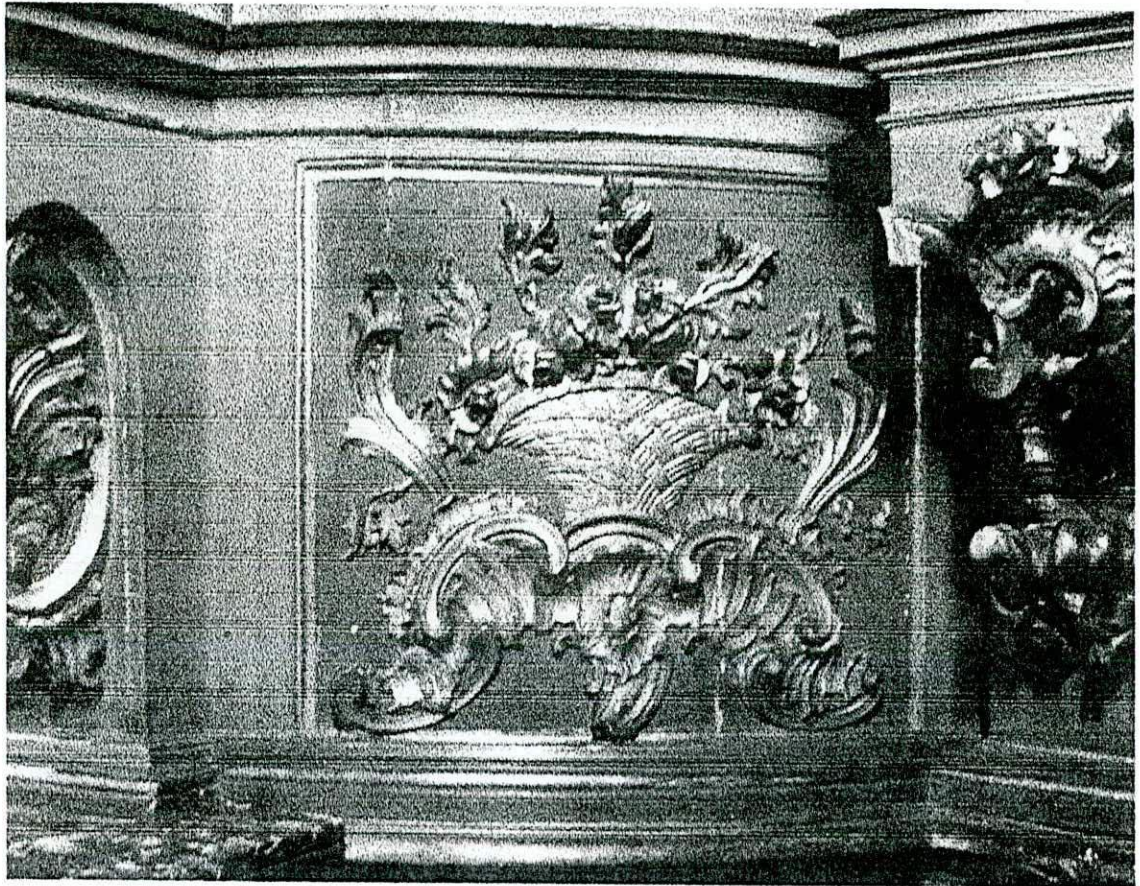


Figura 3. Panel ornamental del basamento del retablo de Santa María del Socorro.

2.13 HERMANDAD DE LOS DOLORES Y ÁNIMAS

2.13.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.13.1.1 Constitución e Historia

La fundación de la hermandad de Dolores y Animas del Purgatorio de la catedral de Buenos Aires data de 1750. El modelo fue la cofradía homónima de la iglesia de San Lorenzo de Cádiz, pero como se afirma en el acta constitutiva, remitía en último término a las hermandades establecidas en diversos países europeos¹, la primera de las cuales fue la Cofradía de Nuestra Señora de los Siete Dolores fundada en Bélgica en 1490 y aprobada por Alejandro VI en 1495, aunque tal vez con antecedentes desde el siglo XIII². Estas agrupaciones retomaban como motivo de devoción el establecimiento de la Festiva Conmemoración de las Angustias y Dolores de la Bienaventurada Virgen María emanada del concilio de Colonia de 1424 contra las desviaciones de los husitas y que tenía como fin el culto a la Virgen en sus siete dolores. En 1727 Benedicto XIII extendió a toda la Iglesia la festividad, que se cumplía en el viernes anterior a la semana de Pasión y que ya entonces se celebraba de hecho en diversas partes del mundo cristiano.

Al proponer su establecimiento a mediados del siglo XVIII, los fundadores de la cofradía de Buenos Aires indican que hubo "en los tiempos pasados, una numerosa y lucida [¿hermandad? (ilegible)] compuesta de hombres y mujeres que tenían su [ilegible] en atender a los sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio"³. Esta afirmación, que puede llevar a pensar que la hermandad existía anteriormente, es engañosa. En el acta capitular de la catedral del 1.9.1740, es decir diez años antes, "se determinó que habiendo muchos años, q. las Cofradías erigidas en esta Santa Iglesia, q. son las del SS.mo Sacram.to, N.ra S.ra del Carmen y las Benditas Ánimas no se visitan, ni los Herm.os de las dos primeras se juntan y congregan"⁴. Si bien la lista no es completa, ya que faltan las dos cofradías "institucionales", la de San Pedro y la del Santo Cristo, excluida la primera por pertenecer al mismo órgano que impartía las directivas que motivan el registro y la segunda casi seguramente por no tener en ese momento existencia orgánica, la afirmación de que ya existía una cofradía de ánimas hace imposible que existiera otra con el mismo fin simultáneamente⁵, por lo que la alusión de los fundadores a otros antecedentes debe entenderse en el sentido de haber habido una cofradía dedicada a salvar almas del purgatorio, pero no dedicada al culto de la advocación de la Virgen de los Dolores. La aclaración en el capítulo 16 de las constituciones de que "si en algún tiempo pareciere algún instrumento, perteneciente a la Hermd. antigua de las Animas, que no tenga ninguna fuerza, sino que se esté

¹ AGN, Manuscritos Biblioteca Nacional (en adelante MBN), nro. 6608, 2.

² Pese a estos antecedentes directos, la orden de Servitas, dedicada al culto de esta devoción Mariana, fue fundada en Florencia en 1233. Aproximadamente contemporánea sería la secuencia de versos que recuerda a María angustiada junto al calvario, el Stabat Mater. Ambos hechos parecen sugerir que, sin el marco del establecimiento formal de la celebración ni el reconocimiento institucional posterior, la devoción y el relato en que se funda fueron anteriores a las fechas señaladas.

³ AGN, MBN nro. 6608, 1.

⁴ ACE, 1732-1745, 124.

⁵ Como veremos luego la exclusividad de la función salvífica fue sumamente disputada en la ciudad en virtud de la capacidad de atraer cofrades que ofrecía.

y pase por estas nuevas Constituciones”⁶, confirma que la cofradía referida era la de las “Benditas Ánimas” que señalan las actas, pero no se consigna que estuviese, como la que tratamos, bajo el patrocinio de la Virgen de los Dolores. De todas formas los pretendientes afirmaban que esa hermandad de ánimas ya no existía “atendiendo a que el tiempo que consume con su decurso todas las cosas, también ha dado fin a Dha. Hermandad” y consignaban que querían “restablecerla volviéndola a su antiguo ser”⁷. En las actas capitulares del 25.1.1747 se señala que

entendiendo su Sia. a lo preciso que era conuover la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio instituida en esta sta. Iglá. en cto. fuere posible, pr. la utilidad q de obra tan pía resulta a las Benditas ánimas, resolvió q, se provea auto. para q el Mro. Dn Domingo Soriano Rodríguez, tente. de Sacristán Mor. de esta sta. Iglá. q se halla sirviendo interinamente la mayorda. de dha Cofrada. desde el fallecimiento del Mro. Dn Franco. Xavr. de Izarra q la obtuvo en propicdd. entregue dentro de doce días al preste. Secreta. el Libro o los Libros corrtes. de dha Cofra. y toda la cuenta y razón de sus alhajas y dinero q hubiere con claridad necesaria para q se venga en conocimiento del estado en q se halla y se puedan dar las providas. q convengan⁸.

Esta anotación parece confirmar que la hermandad de las Ánimas no había desaparecido entonces de derecho, aunque sí de hecho, como se desprende de la solicitud a su capellán de entregar los libros y alhajas. Parece probable que la necesidad planteada por el obispo de contar con un organismo dedicado especialmente a la salvación de las almas y la disgregación de la hermandad, hayan impulsado en los años que siguieron la fundación de una nueva cofradía dirigida a ese fin, que fue la de los Dolores. Otorgada la autorización del Cabildo Eclesiástico el 18.6.1750, las autoridades de la nueva hermandad se aprobaron el 14.8.1750 y entonces se consigna con la firma de José Remigio Escandón de Astorga, miembro del cabildo eclesiástico, que se “hará entrega por inventario al Mro. Dn. Domo. Soriano Rodríguez, tente. de sacristán mayor de esta Sta. Iglesia, Mayordomo que hasta aquí ha sido de su cofradía, las alhajas, dineros y libros antiguos y corrientes con lo demás que tuviere de propio”⁹. Fue el primer capellán el padre Baltasar de Soroa¹⁰. Sin embargo la cofradía tuvo dificultades para establecerse. En parte porque no ofrecía en sus comienzos servicio de enterramiento, lo que constituía una de las motivaciones importantes de los potenciales cofrades. A tal punto esto incidía en la adhesión, que el 24.8.1751 los cofrades estimaron que “respecto de la tibieza que hasta ahora se ha acreditado en la asistencia del Rosario y demás actos” (...) “se puede esperar una total extinción de ella” [la hermandad], estipulando entonces ofrecer entierro a los hermanos¹¹. La situación no era buena y se encarga en 1754 al procurador Robles y al contador Pardo “implementen lo decidido en 1751 de dar entierro en la hermandad para que sea “útil, bien común y adelantamiento de la hermandad”¹². El encargo tuvo ribetes conflictivos. Los curas rectores de la catedral exigieron que “para entrar en el referido ajuste se les haya de imponer a cada uno [de los muertos] perpetuamente una misa todos los lunes”. Por constituciones sólo se le pagaba al cura la Misa Cantada de Ánimas y además

se les ha dado a cada uno una misa rezada todos los lunes¹³ (...) y atendiendo a que en una pretensión tan regular como es la propuesta se les ha debido a dichos señores curas tan poco favor con una proposición tan gravosa para la Hermandad en la imposición perpetua de las dos misas que piden aun antes de tratar de ajuste, se acordó se les haga saber a dichos señores curas se sirvan disponer q.e sus ayudantes no apliquen la expresada misa rezada de los lunes por las de la Hermandad porque en virtud de este acuerdo queda dispuesto que el tesorero no satisfaga la limosna¹⁴.

⁶ AGN, MBN nro. 6608, 31.

⁷ AGN, S. IX, 31.6.4.

⁸ ACE, 1746-1771, 14.

⁹ AGN, MBN nro. 6608, 57 – 59 v.

¹⁰ AGN, MBN nro. 6608, 61 v.

¹¹ AGN, MBN nro. 6608, 71 – 71 v.

¹² AGN, MBN, nro. 6608, 98 v. – 100.

¹³ Se le pagaban al cura 8 reales (un peso) por la misa, que fueron aumentados en 1756 a 9 (AGN, MBN, nro. 6608, 115)

¹⁴ AGN, MBN, nro. 6608, 100 – 101 v.

Pese a la inestabilidad del número de integrantes, la hermandad fue erigida canónicamente el 22.9.1756 integrándose a la orden de Servitas, o servidores de María, que como señalamos, era la congregación más antigua destinada al culto de María de los Dolores; hecho que si bien consta, registra una reiteración años más tarde que no resulta clara y que luego veremos.

Los problemas de financiamiento de la cofradía subsistían y se agravaron por algunas disposiciones eclesiásticas, así como por la aparición de nuevas cofradías, algunas de las cuales competían en servicios con la de Dolores. El 30.11.66 las actas señalan que

habiendo manifestado nro. Hermano Mayor los muchos gastos que la Hermand. tiene y la mucha decadencia en que iba por la poca o ninguna limosnas que le entraban pa. sufragar dhos. gastos y principalmente el haberse limitado por mandato Superior de su Illma. la Limosna Gral. que se recogía en los partidos de la Jurisdicción de esta ciudad sobre cuyo fundamento se fundó y estableció esta Hermd. como consta en la aprobación del Ilte. Cabildo Eclesiástico (...) en cuya razón expuesta se determinó hacer una representación a su Illma. (...) para (...) determinar lo que más convenga para el Buen Gobierno y Sostener la Decadencia que amenaza a esta Hermandad¹⁵.

Reclamarán luego la exclusividad de los días lunes para pedir limosna, según era la costumbre de la cofradía¹⁶. El segundo aspecto mencionado tenía que ver con la competencia salvífica. Los hermanos se quejan por "haberse fundamentado en la Iglesia de Sn. Nicolás de Bari y en la costa de San Isidro una nueva Hermd. de las Ánimas por cuya razón se le siguen a la Nra. graves perjuicios y descaecimientos (sic)"¹⁷. Sin embargo en 1770 no había nada resuelto, las otras hermandades seguían operando y los cofrades de Dolores auguraban que en ese camino "os forzosa su extinción". Desde 1770 el estado de la hermandad es calificado de "calamitoso" y requiere "todo empeño para reestablecerse o por lo menos mantenerla sin decadencia". Sin embargo, las quejas y las penurias económicas continuaron e incluso de agravaron, ya que la cofradía no sólo había perdido la exclusividad de la función salvífica por la competencia de las otras cofradías de ánimas sino también parte de la jurisdicción territorial de la limosna con la división parroquial de 1769. Afirman que "apenas hay otro paraje donde pedir limosna qe. en el distrito qe. se le ha señalado al de esta Catedral". Se propone en esos años la reelección del hermano De la Peña por su "celo y eficiencia"¹⁸ y luego la de Rodríguez de la Vega para el mismo cargo, en razón de que mantenía la hermandad "sin empeños". Da la impresión que era la acción de los hermanos mayores la que sostenía el funcionamiento de la hermandad o suplía su déficit¹⁹.

Contrariamente a lo que podría pensarse, y yo mismo había supuesto en un artículo escrito hace un tiempo, la cofradía siguió funcionando normalmente en los años posteriores al derrumbe del edificio catedralicio en el que tenía su sede. Este ocurrió como se sabe en mayo de 1752, pero a fines de ese año la novena que precedía la celebración principal tan sólo se retrasó porque se estaba trabajando en el pórtico (que no había sufrido daños) y aunque el 1.9.1754 la junta se llevó a cabo en la casa del tesorero Galeano Paz,²⁰ quizás por los problemas que presentaba el edificio, durante años, hasta mediados del 70, las reuniones y oficios se seguirán realizando regularmente en la vieja catedral o en una capilla anexa construida con ese fin (ver "Capilla"). Recién en la etapa de reconstrucción de la cúpula nueva se decidió el traslado provisorio de la hermandad a la iglesia de San Ignacio para la ejecución de las obras y la imagen de Dolores fue entonces instalada allí. El 26.2.1775 se invitó a los hermanos a "asistir con la mayor decencia a la traslación de dha. Soberana Reina, se saque en un lunes puesta en andas con cera, música y acompañamiento de sacerdotes cantando desde la Catedral hasta su destino los himnos de Stabat Mater Dolorosa"²¹. Sin embargo y pese a la continuidad la cofradía no pasaba por un buen momento. En la Junta para la preelección de 1774 no se contaba con el

¹⁵ AGN, MBN, nro. 6608, 173 v.

¹⁶ AGN, MBN nro. 6608, 194.

¹⁷ AGN, MBN, nro. 6608, 173 v. - 174.

¹⁸ AGN, MBN nro. 6608, 186 - 186 v.

¹⁹ AGN, MBN nro. 6608, 213.

²⁰ AGN, MBN, nro. 6608, 102.

²¹ AGN, MBN, nro. 6608, 200 v. - 201.

número suficiente de hermanos, y se señala en las actas que "aunque se suspendiesen estas ocho o quince días más sucedería lo mismo"²². El 17.5.1789 el hermano mayor Felipe de Arguibel reúne a la hermandad para tratar nueve puntos que en cierto modo implican un relanzamiento luego de la alicaída performance de las dos décadas anteriores. Arguibel recibe los cinco libros de la cofradía y propone retomar algunas de las funciones normales declaradas en los estatutos, en primer lugar las procesiones del Rosario de los lunes (no así en cambio las de los viernes hasta no contar con recursos suficientes). Decide también hacer un inventario de bienes, que hacía tiempo no se efectuaba y revisar el estado de cuenta de la hermandad para ordenar los pagos necesarios. La realización del retablo se posterga hasta decidir donde se afincará definitivamente la hermandad (se consideraba quedarse en la iglesia de San Ignacio). Finalmente se propone hacer juntas particulares los segundos domingos de cada mes, de 10 a 11 de la mañana en casa del hermano mayor para resolver los problemas pendientes. En cuanto a los recursos se afirma que ante "la escasez de las limosnas y excusarse muchos Hermanos a pedir las por las calleas, es difícil costear las funciones acostumbradas sin valerse de los réditos del dinero puesto a censo". La Junta, en la disyuntiva de "echar mano de dhos. réditos, o minorar el gasto mensual" decide se "satisfaga los gastos que ocurran". Determinan además en la junta que "se hará la función de ánimas con la solemnidad acostumbrada". Como de la Peña y Rodríguez de Vida También Gaspar Santa Coloma recibió el agradecimiento por sus servicios no sólo como hermano mayor —en los dos periodos anteriores— "sino antes y después de él"²³, pero la gestión de Felipe de Arguibel es la que parece haber dado nuevo impulso a la hermandad y en 1791, luego de sus periodos de gobierno, se le dan las gracias por su "distinguido celo en el mayor culto de las funciones de nra. Hermandad"²⁴.

Unos años antes, en la junta del 17.6.1783 se había planteado nuevamente la voluntad de integrar la cofradía a la orden de Servitas²⁵ aprovechando la presencia en la ciudad del Juan Mergalet, religioso de la misma, quien regresaba a España. Las actas consignan que

para poner en práctica los vivos descos, con que ha muchos años, que está esta Hermandad de elevarse al grado de Tercera Orden de Penitencia de la enunciada Religión (...) se conferenció dilatadamente sobre la materia y por último se resolvió que por medio de dho. Rdo. Pc. se haga la solicitud con el Rmo. Pc. General de la Orden y si fuere preciso también ante la Silla Apostólica y demás tribunales que convenga²⁶.

En 1789, es decir seis años más tarde, la posible conversión en tercera orden motivó además el ofrecimiento de la iglesia de San Ignacio como sede. Vicente Arroyo, rector de la Catedral, comunicó a la hermandad que la Junta de Temporalidades veía con buenos ojos la concesión de la iglesia del Real Colegio de San Carlos para que "se verifique el establecimiento de la expresada Tercera Orden y se celebren las demás funciones de nuestra Hermandad". El obispo mismo apoyaba la solicitud y autorizó al hermano mayor Arguibel a gestionar en Barcelona el pedido así como a traer ejemplares impresos de sus estatutos comprometiéndolo a la aprobación local de la licencia²⁷. El 14.12.1792 el hermano mayor recibió de Arguibel: "la concesión del R. P. Prior Provincial Fr. Bartolomé Iñigo, dada en el convento de San Miguel Arcángel a 1 de octubre del año próximo pasado de 1791, comisionando para su fundación al cura párroco de esta Sta. Iga. Dr. Dn. Vicente Arroyo", así como diversas patentes una para el propio cura, otras del Prior General y dos Reales Cédulas del rey Carlos IV (Madrid, 1.7.1792) para el Virrey dando la aprobación real" para que entregándoseles un ejemplar de la obra titulada el Congregante y siervo perfecto, informe cada uno lo que se le ofreciere y pareciere sobre dha. solicitud". Entre los papeles se encontró además "otra Patente del R. P. Prior Provincial de los PP Servitas Fr. José Anto. Rosi, su fecha 22 de sepbre. de 1756", concediendo dha. incorpor. a Nra. Venerable hermandad conforme se fundó a 3 de Agosto de 1750 en esta Sta. Iga.", es decir que el trámite que se seguía desde hacía nueve años ya había sido efectuado a los pocos años de

²² AGN, MBN, nro. 6608, 198 v.

²³ AGN, MBN nro. 6608, 254 - 258.

²⁴ AGN, MBN nro. 6608, 268.

²⁵ Ver nota 2.

²⁶ AGN, MBN nro. 6608, 228 - 228 v.

²⁷ AGN, MBN nro. 6608, 258 - 258 v.

la fundación, lo que no sabemos por que causa, era ignorado o exigió una renovación a fines de siglo. Los hermanos Deciden presentar las Reales Cédulas "suplicando por el favorable informe"²⁸ y en 1793 enviaron a Madrid el dinero requerido por los trámites. El año siguiente arribó la Real Cédula referida al trámite de incorporación, que fue tramitada al Virrey y al Obispo. El 17.5.1795 se estaba "trabajando las constituciones qe. han de servir a dha. tercera orden". Se afirma que ese mes estarían concluidas y que estando, "las presentarían a la Junta pa. su revisn. y examen"²⁹.

2.13.1.2 Titular y Fines

Los fines de la hermandad se explicitan en el prólogo: (1): "la glorificación y culto de María Ssma. De los Dolores", (2) "el sufragio de las Benditas Animas del Purgatorio" y (3) "el bien y provecho espiritual de los mismos hermanos"³⁰. Es interesante que el fin central estaba vinculado con la imagen. Como hacen constar en sus actas los hermanos, la Virgen dijo a Jesús: "Yo te enviaré libre de aquestas congojas para el cielo, sin entrar en el Purgatorio" y así dicen, "hemos caído en el punto de las Benditas Ánimas del Purgatorio, nuestro segundo fin."³¹ Como se ve se ligan las cuestiones doctrinales o históricas con los fines actuales de la hermandad. Lo que María ofreció a Jesús equivale al fin de los sufragios de las almas, es decir no pasar por el purgatorio. Introducen citas alusivas: "profundum abyssi penetravi", naturalmente "a sacar las ánimas de sus devotos" (Gerson), o "influtibus maris ambulavi", aludiendo figuradamente a su andar sobre las olas de las penas del Purgatorio (Bernardino de Siena). Señalan "como descendi aquella madre de Misericordia a sacar con tanto gusto las almas de los pecadores y principalmente las de sus devotos que están en aquel profundo lago de llamas, como los peces en las aguas del mar"³². La Virgen había dicho a Santa Brigida: "Yo soy Madre de todos los que se hallaren en el purgatorio, cuyas penas por mis ruegos en todas las horas del día las mitigan (...) Por eso se llama la Iglesia Puerta del Cielo."³³ Los hermanos citan autores cristianos que manifiestan este tradicional papel de María, como Hugo de San Víctor, remarcando sin pudor su propio interés: "el estar a su lado (...) es para asegurarnos su patrocinio y protección en aquel supremo Tribunal de su hijo"; o, en palabras de Ricardo de San Laurencio: "En fin nuestra salud eterna está como en su mano". Los hermanos concluyen, no sin un tinte especulativo, que "si la obligásemos con nuestros servicios, obras y afectos, tendremos mucho andado para salvarnos, y conseguir los eternos premios, que están prometidos a los que la alaban y ensalzan"³⁴.

2.13.1.3 Breves e indulgencias

Como era común, la hermandad contaba con bulas de indulgencias, generalmente asignadas a las cofradías "hermanas" en Europa. En primer lugar disponía indulgencias de Gregorio XIII y Sixto V. Por breve de Clemente XI del 16.2.1701 había recibido indulgencias cuyo resumen estaba en una tabla a la entrada de la capilla y en 1740 una bula de Benedicto XIV otorgaba cien días de perdón a quien realizara los ejercicios prevenidos (ver abajo)³⁵. En 1757 se encargó a Joaquín Galeano de Paz, quien iba a España "poder para (...) solicitar en la corte romana la concesión de Gracias y jubileos"³⁶. No sabemos la suerte que corrió, pero tres años después se acordó encargar "una tabla con su marco pintado decentemente para en ella poner la lista de las nuevas indulgencias, jubileo y graciosas concedidas a esta Venerable Hermandad, la que se

²⁸ AGN, MBN nro. 6608, 273 – 274. Documentación complementaria de este proceso, que sin embargo no agrega datos sustanciales, puede consultarse en AGN, S. IX, 31.6.4, lcg. 35.

²⁹ AGN, MBN nro. 6608, 282, 294 v. y 301.

³⁰ AGN, MBN nro. 6608, 1.

³¹ AGN, MBN nro. 6608, 1v.

³² AGN, MBN nro. 6608, 9 – 9v.

³³ AGN, MBN nro. 6608, 11 v.

³⁴ AGN, MBN nro. 6608, 12.

³⁵ AGN, MBN nro. 6608, 37 – 38v. y 32 v. – 33.

³⁶ AGN, MBN nro. 6608, 125.

pondrá colgada en nuestra capilla”³⁷, seguramente se trataba de las gestionadas por Galeano Paz. Finalmente en 1796 el hermano mayor González Bolaños propone establecer “sin mora confesión y comunión de regla para todos los hermanos cofrades en los días de festividad del Señor y de su Santísima Madre”. Tenían por breve indulgencia plenaria “en los actos de rezar la Corona la Hermandad en los días inmediatos al del Jubileo y comunión de regla.” Se publicó fijando además al lado del altar para que todos los hermanos puedan aprenderlos, una tarjeta de buena letra con su marco vidriado en que se lean los días de indulgencia y de comunión de regla”³⁸.

2.13.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.13.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

En su presentación solicitando el establecimiento de la hermandad, los fundadores consignan que “hallándose fervorosamente excitados y movidos muchos hombres y mujeres de conocida nobleza” pretenden asentarse en la hermandad³⁹. Posteriormente, al redactar las constituciones, esta semblanza de los cofrades es homologada con la composición de las cofradías de Dolores análogas de España, Italia y Alemania y México en “que están asentadas las personas de mayor nobleza y carácter”⁴⁰. Se especificaba más adelante que los miembros “han de ser de sangre limpia, de buenas costumbres y que no tengan ejercicio vil” y como era común el procedimiento de admisión verificaba estas condiciones y si no las cumplía se ofrecía una excusa elegante para “evitar todo sonrojo al prójimo. Los sacerdotes estaban excluidos de esta verificación de calidad social”⁴¹.

2.13.2.2 La composición social de la hermandad.

La hermandad de Dolores agrupaba a varios de los integrantes de la elite local. Muchos de los miembros de su junta directiva habían tenido puestos de responsabilidad en el gobierno, eran grandes comerciantes y en algunos casos ostentaban también linaje nobiliario. Varios han sido ya presentados al hablar de los terciarios de San Francisco, coincidencia que señala la afinidad de recorte social entre ambas hermandades. Son, entre otros, Vicente de Azcuénaga, Juan Matco Ramón de Alzaga, Domingo Basavilbaso y el aristocrático francés Juan Bautista Lasala, miembros también de la hermandad de de la catedral (ver 2.6.2.2). Del primero agregamos algunos datos relativos a sus bienes que no hemos consignado antes: Azcuénaga tenía una casa ubicada a media cuadra de la Plaza Mayor “que sale al Norte y calle del Convento de Ntra Sra de las Mercedes” con pozo de balde y aljibe y calzada de piedra en los dos frentes, además de varias casas de asiento: “la que se halla en el Bajo del Hospital Betlemítico, casa que ocupa el Administrador de la Real Aduana, Contaduría y oficinas”, “otra casa cercana a la anterior ocupada por Dn Juan de Vilamora, casa que ocupa el Asesor del Virrey”, y también “cuartos que hacen frente al río y principales Almacenes de la Real Aduana”; así como una chacra y muebles en la costa de San Isidro con productos de almacén y algún ganado, árboles de durazno, manzana, higueras, naranjos y tunas, una casa vieja y otra nueva⁴². Varios de los cofrades eran también miembros de la hermandad dominicana del Rosario, como el pionero de la industria

³⁷ AGN, MBN nro. 6608, 140 v.

³⁸ AGN, MBN nro. 6608, 37 v.

³⁹ AGN, S. IX, 31.6.4, lcg, 35.

⁴⁰ AGN, MBN nro. 6608, 2.

⁴¹ AGN, MBN nro. 6608, 29.

⁴² AGN, S. IX, Sucesiones, 3864.

naviera Casimiro Necochea y el patrón de la iglesia de Santo Domingo Juan de Lezica y Torrezuri, quien la presidió en 1786 y 1795 y de quien ya hablamos allí (ver 2.1.2.2) así como de la Hermandad de la Santa Caridad, como Gaspar de Santa Coloma y José González Bolaños, mayordomo de ambas congregaciones. Pocos cofrades de Dolores, entre los que tenemos datos, no han aparecido aún en algunas de las confraternidades de la elite española ya descritas. Pablo Ruiz de Gaona, vocal en 1774, fue el único comerciante de fines del siglo XVIII que tomó los votos en el final de su vida. Además de ser miembro de la Tercera Orden de Santo Domingo fue luego de la primera. En lugar de dormir en una cama había pasado los últimos años de su vida durmiendo en un ataúd de madera⁴³. En el inventario (1823) se cita una cujita de madera ordinaria de color café en donde se dice dormía el finado. Poseía la quinta más grande y mejor llevada de la zona, que producía anualmente un rédito de 20.000 ps. Estaba involucrado en el comercio de Castilla y también poseía barcos⁴⁴, al igual que su hermano de cofradía, el alférez de fragata de la Real Armada española Manuel Joaquín de Zapiola⁴⁵. Juan Antonio Alquizaleté era comerciante y funcionario de la corona. Fue escribano de Hacienda Real, Minas y Registros, propietario de las Reales Cajas, proveedor de víveres del ejército y la armada, arrendador del derecho de sisa, y familiar del Santo Oficio de la Inquisición. Había sido dueño de una quinta en el barrio de Santa Lucía, conocida por su plantación de olivos. A su muerte, ocurrida el 27.9.1759, le sobrevivió su viuda la porteña Ana de Rámila⁴⁶. Tenía propiedades por 60.808 ps. La casa en que vivía valía 7.600 ps. y tenía otras que alquilaba "que hacen esquina con la iglesia de la Compañía de Jesús" tasadas en 8.363 ps. También un sitio donde edificó dos molinos "que cae sobre la barranca de la parte norte del fuerte con una cochera y un cuarto de media agua con cocinita y comedor que mira al río" valuado en 450 ps., una quinta en el ejido llamada Santa Lucía con viñedos, olivos y frutales (tenía herramientas para hacer vino y aceite) y casas de vivienda (34.078 ps.), una chacra poblada de 1200 varas de tierra a dos leguas de la ciudad (1.400 ps.), muebles y esclavos (1.265 ps.), 122 marcos de plata labrada y un coche de un asiento tasado en 500 ps.⁴⁷ Antonio de Larrazábal, español de la villa de Portugaleta, Señorío de Vizcaya, fue hermano mayor en 1754. Había sido en 1718 Alcalde primer voto⁴⁸ y en 1753 designado diputado en Bs. As. del Consulado de Lima. Se desarrolló en el ámbito del partido "jesuítico-cevallístico"⁴⁹ y estuvo casado con Agustina de Avellaneda, con quien tuvo varios hijos, algunos también cofrades, y entre ellos Manuela, casada en segundas nupcias con el primer hermano mayor de la cofradía, Gerónimo Matorras. Pide que de lo que sobre del quinto se "funde por dicho mi Albacea una capellanía perpetua para bien y provecho de mi alma, la de mis Señores Padres y Esposa, y demás de mi primera obligación para la cual pondrá el fondo que le pareciere, de modo que reditue cada año 600 ps., con los cuales se han de pagar 265 misas a 14 reales c/u que importan 463 ps. y 6 reales y los 70 ps. 3 reales restantes al Patrón que fuero de dicha capellanía". Pide también que de sus bienes se reserve dinero para hacer la fiesta a la "Purísima Concepción un día preciso y dos si fuere necesario de los de su octava en esta Santa Catedral" así como

cuidar del arco del Altar de mi Padre y Señor San José, en el que se han de hacer cien (100) misas cada año pagando 12 ps. por cada una y además de lo dicho, el dicho capellán ha de decir y celebrar misa todos los meses del año el día 19 de cada mes en el altar del Señor Patriarca Señor San Josef (...) y las dichas cien misas se han de empezar desde el día de mi fallecimiento⁵⁰.

El yerno del devoto Larrazábal, alférez real y pródigo en donativos no sólo piadosos⁵¹, de quien Bucareli había señalado que pasó a América como "galopin de cocina" y que llegó a ser

⁴³ Socolow, 1991, 115, AGN, Sucesiones, 7785 (1823).

⁴⁴ Socolow, 1991, 78 - 80.

⁴⁵ Socolow, 1991, 78 - 80.

⁴⁶ Mariluz Urquijo, 1988, 479.

⁴⁷ AGN, Sucesiones, 3860 (1762).

⁴⁸ Berutti, 1960.

⁴⁹ Mariluz Urquijo, 1987, 77.

⁵⁰ AGN, Sucesiones, 6729 (1786).

⁵¹ Matorras contribuyó por ejemplo a la compra del reloj del Cabildo: "ha concurrido con mayor suma que otro (...) al fin de que se logre el particular beneficio de que carecíamos y se conseguirá en adelante

gobernador de Tucumán, fue el primer hermano mayor de la cofradía y luego conciliario y tesorero en varias ocasiones, además de haber donado su imagen. Era dueño de una jabonería y una quinta con parras, durazneros y un árbol de nogal, tasado todo en 13.770 ps. en el Barrio de las Monjas Catalinas, bienes que deja para pagar a sus acreedores⁵². Como solía ocurrir, quizás el costo de su munificencia haya resentido su economía, pero lo tardío del testamento (murió en la década de 1760) también abre un espacio de duda respecto a estos datos⁵³. Miguel de Riglos fue vocal entre 1756, 1763, 1765, 1768. Era prebendado de la catedral y tenía una chacra "en el pago de Areco q en los tpos. pasados fue una de las mas opulentas de la jurisdicción"⁵⁴. Era hijo de uno de los comerciantes más ricos de la ciudad, quien había quebrado fraudulentamente en 1713. El canónigo Riglos integraba el Cabildo Eclesiástico desde mediados de siglo y el 29.1.1760 fue nombrado por Real Cédula Arcediano de la catedral en reemplazo del difunto Juan Antonio de Espinosa⁵⁵. Juan Gregorio de Zamudio fue vocal en 1760. Era hijo del caballero de Santiago del mismo nombre y perteneciente a los círculos de linaje de la ciudad⁵⁶. Julián Espinosa, vocal en 1772-1775, era socio y yerno de Belgrano Peri⁵⁷. Había sido en sus comienzos empleado de Domingo Basabilbaso y luego se estableció como comerciante independiente⁵⁸ y se vinculó a la familia Belgrano. En 1767 participó personalmente del operativo de extrañamiento de los jesuitas y tenía un capital de 212.042 ps.⁵⁹

Estos ejemplos, a los que podríamos agregar muchos otros nombres como Francisco Antonio de Escalada, Santiago Saavedra y Manuel Rodríguez de la Vega y naturalmente mujeres como la hermana de la virreina Petrona Vera⁶⁰, María Alquizaleta o Flora Azcuénaga, Rosa y Victoria Basavilbaso, Juana Larrazábal y María Elena Lezica, muestran claramente la pertenencia social de los integrantes de la junta de la hermandad de Dolores, hecho confirmado por su participación en las otras cofradías que en la ciudad que representaban idéntico sector social.

Junto a estos grandes comerciantes y funcionarios existía también un conjunto de hermanos que si bien participaban del comercio, la profesión religiosa o liberal y la función pública, lo hacían desde un lugar de menor preeminencia que los integrantes del grupo recién reseñado.

A Antonio Aldao ya lo presentamos en la cofradía del Rosario de la que fue mayordomo en 1775. Manuel Álvarez era español, tenía rentas y aparentemente comerciaba cueros y estaba casado con María Josefa del Valle con quien tuvo seis hijos. Tenía un patrimonio de 24.439 ps. que incluía una casa en el Barrio del Alto valuada en 14.010 ps. con esquina para alquiler (4.149 ps.), un sitio en el pasaje de la aguada de Montevideo con 250 carros de piedra (400 ps.), un esclavo y una criada, más algunos efectos comerciales: cueros, maderas, ropa y muebles. Tenía una balandra llamada Nuestra Señora del Carmen y Ánimas que vendió por en 5.800 ps. y algún dinero a rédito. También algunos objetos de valor y obras de arte: un nicho de Jacaranda, "una imagen de Piedra mármol" (35 ps.), un Cristo, un mate de plata y un reloj también de plata tasado en 50 ps. Era además cofrade de la hermandad del Carmen y Ánimas de San Nicolás, que dio nombre a su barco, y de la cofradía de San José de la iglesia de San Pedro Telmo⁶¹. Saturnino José Álvarez integraba también la hermandad del Rosario, fue ministro de los terciarios franciscanos en 1785⁶² y un año antes había sido delegado del Cabildo y

oyendo las horas aun los que se hallan distantes legua y media de la torre" (Gaceta Manuscrita, 25/9/1764 Mariluz Urquijo, 1988, 477).

⁵² AGN, Sucesiones, 6777 (1820).

⁵³ Juan José Campero y Herrera, Marqués de Tojo, es un buen ejemplo de hasta que punto las donaciones y obras pías podían licuar un patrimonio sólido en el mundo colonial a lo largo de los años y también de cómo conllevaban otras retribuciones estatales (se puede ver mi trabajo *Imágenes de dos mundos. La imaginación cristiana en la Puna de Jujuy*, Espigas-Telefónica, Bs. As., 2003).

⁵⁴ ACE, 1732 - 1745, 152 v.

⁵⁵ ACE, 1746 -1771, 177 - 177 v.

⁵⁶ AGN, Sucesiones, 8821 (1750).

⁵⁷ Gelman, 1989, 55.

⁵⁸ Socolow, 1991, 32.

⁵⁹ Gelman, 1989, 55.

⁶⁰ Socolow, 1991, 117.

⁶¹ AGN, Sucesiones, 3481 (1828).

⁶² Udaondo, 1930, 131.

administrador de los fondos de la expedición a las salinas⁶³. Manuel de Arana tenía un patrimonio de 37.312 ps. invertido casi todo en su casa valuada, con su equipamiento, en 33.210 ps. Tenía plata labrada por 2.075 ps., pedrería (315 ps.), ropa (287 ps.), libros (187 ps.), cristales (302 ps.), cuatro relojes (120 ps.), un reloj de sala, un clave y un coche (800 ps.) y 15.345 ps. en efectivo. Poseía un nicho de madera con una imagen de Dolores con diadema de plata, una cruz con peana de palo negro y en ella un crucifijo de plata y dos floreros, También dos cuadros grandes y dos chicos de madera, una imagen de la Concepción y una carta de la hermandad de nuestro Padre San Francisco en su cuadro de madera pintado de azul. En la biblioteca había libros teológicos y religiosos, pero también de Historia Eclesiástica, obras renacentistas de Fray Luis de Granada, algunos volúmenes de política e historia vascuence, un "Arte explicado"; la Historia Universal de Bousset, el Gobierno del hombre por la razón, un Diccionario Geográfico de Echard y un ejemplar de Quijote⁶⁴. Alonso de Arce y Arcos fue contador (1716) y luego tesorero de las Reales cajas de Buenos Aires desde 1726 y por 40 años. Estuvo casado con Petrona de Sorarte y luego con María Baez de Alpoín y tuvo cuatro hijos. Tenía tres esclavos y una mulata casada con un sastre portugués y una casa de altos en la calle de la Compañía, lado del poniente, con cuartos de alquiler a la calle que rentaba a un maestro de música, un comerciante y un pulpero. Fue ministro de la Tercera orden de San Francisco y pide lo entierren en el convento franciscano⁶⁵.

Otro comerciante de la hermandad de Dolores, bien que fracasado, fue el español Francisco Cabrera. Fue asentista de víveres de la Real Armada y contador mayor de la Real Hacienda del virreinato⁶⁶. Casó con Antonia Saavedra quien entra con carta dotal por 5.000 ps. y luego con Josefa Ortiz, de 25 años⁶⁷. Tenía 9 esclavos y algunos objetos suntuarios, como una pileta de plata, mates y bombillas, cubiertos; un reloj grande de sobremesa en poder de un religioso; "una cafetera de Londres muy preciosa" y un cuadro de pintura con su efigie de Jesús Nazareno. Pide lo entierren en la Merced y celebren 25 misas en Santo Domingo y responso de toda la comunidad el día de su entierro, así como otras misas en la Recoleta y San Francisco⁶⁸. Se le estimaba como uno de los vecinos de más distinción y acomodados de la ciudad pero le había ido mal en los negocios y a su muerte acumulaba una buena cantidad de deudas⁶⁹. Gregorio Canedo era un comerciante español casado con María Rosa Chauri (o Echauri) y en segundas nupcias con Juana María Magar⁷⁰ con las que tuvo varios hijos. Poseía la casa en que vivía tasada en 5.020 ps. y muebles por 390 ps., plata labrada por 237 ps. alhajas de piedra, 67 ps., relojes 82 ps., ropa, 98 ps., libros 21 ps., plata sellada 499 ps., y 6 esclavos que valían 1.430 ps. También 2 cuadros, uno de Dolores y otro de Santa Bárbara, de poco valor, y unos cuantos libros, algunos en francés y en inglés, mayormente religiosos y de literatura. Pide lo entierren en la Merced⁷¹. Isidoro Enríquez de la Peña era español y también comerciante mayorista. Estuvo casado con Manuela Gogenola con quien tuvo ocho hijos. Vivía en una casa frente a puerta lateral de San Ignacio con alto a la calle valuada en 22.000 ps. pero tenía otras, así como una lancha grande de 3.000 ps. de valor, mercadería por 2.700 ps., plata labrada por 500 y 5 esclavos valuados en 1.500 ps. Había en su casa algunas imágenes: un marco grande del Descendimiento, una laminita de Nuestra Señora de los Dolores y dos laminas de Nuestra Señora de las Angustias. Era una persona piadosa. Como veremos financiará la función de Dolores durante un tiempo y al morir funda capellanía laical por 2.000 ps. sobre sus casas y deja 2.000 ps. para las monjas capuchinas y limosnas para pobres del convento Betlemita. Pide entierro en San Francisco y deja 464 ps. repartidos en misas en La Merced, San Francisco, en la

⁶³ Socolow, 1991, 76 - 77.

⁶⁴ AGN, Sucesiones, 3519 (1858).

⁶⁵ Censos, 1738, 220 y 1744, t. X, 425, Mariluz Urquijo, 1988, 438, Bienes de Difuntos Legajo 1 Exp. 6½, IX.20.7.3.

⁶⁶ Socolow, 1991, 47, nota 75 y 76 - 77, Saguier 1986, 20.

⁶⁷ Censos, 1778 y 168.

⁶⁸ AGN, Sucesiones, 5342 (1787), S. IX, Hacienda, Legajo. 18, exp. 264.

⁶⁹ Rees Jones, 1992, 106.

⁷⁰ Censos, 1778, 46 - 47.

⁷¹ AGN, Sucesiones, 4840 (1813).

iglesia de la Recoleta y cofradía de Dolores⁷². Joaquín de Pinto empezó como comerciante pobre y llegó a nivel de importador medio dedicado al comercio marítimo y terrestre, con caudal propio o como comisionista⁷³. Casó con Rita Lobo, también hermana. Tuvieron once hijos y vivían en una casa de tres patios y altos valuada en 16.895 ps. Poseían la casa lindera (13.575 ps.) y otro terreno, una cochera y cuartos viejos. También 34.736 ps. en efectivo y 4 esclavos por 780 ps., alhajas y libros por 3.496 ps. y muebles por 2.717 ps. Había en la casa 3 nichos grandes iguales de jacarandá con cristales de 1 vara de alto con una imagen de la Purísima con peana, un Santo Cristo grande y una lámina de la Virgen de la Concepción y también un piano. Tenía una biblioteca considerable dedicada casi exclusivamente a temas religiosos. Al morir dejó 25 ps. a las monjas capuchinas e igual suma a los pobres del Hospital de Belén, a los huérfanos de San Miguel, a algún pobre de solemnidad y encargó que se reparta a los presos de la cárcel pública un pan de a medio real cada uno de la mejor calidad; recomendando "que se evite, en cuanto se puede, la incomodidad a los próximos de preparar en la casa mortuoria pieza separada para recibir pésame y otras ceremonias, que a nada conducen para el beneficio de las almas". Fue ministro de la Tercera orden franciscana⁷⁴ y pide entierro en San Francisco, dejando la decisión del lugar de la iglesia al Padre Guardián de dicho convento o en "nuestra capilla, de nuestro glorioso Patrón San Roque". Junto a su mujer destinaron 200 ps. para aplicar prontamente 125 misas por cada uno de ellos, repartidas entre los conventos de Santo Domingo, San Francisco y La Merced⁷⁵.

Algunos de los hijos de varios de los comerciantes más prominentes de mediados del siglo XVIII deben situarse en este grupo. Francisco y Manuel Basavilbaso, hijos de Domingo, integraban la hermandad. Manuel ocupó cargos de funcionario y continuó la labor de su padre como mayordomó de la catedral, integrante destacado de varias cofradías y colaborador caritativo de obras públicas (financió la construcción del hospital de mujeres, ver 2.8.5.5). Sin embargo su importancia como comerciante local tuvo "un éxito marginal"⁷⁶, mientras que su hermano llanamente fracasó y debió vivir como escribano o muchas veces de los préstamos y dádivas de Manuel. Timoteo Álvarez Campana era hijo de Francisco Álvarez Campana a quien vimos en la Hermandad de la Santa Caridad, pero su situación era más modesta que la de su padre. Estaba casado con Isabel Iribarri y tenía una casa en "la calle de la Victoria que va de la plaza al convento de Catalinas" valuada en 4.229 ps., 3 esclavos (953 ps.) y muebles por 48 ps. Le debían algún dinero y tenía litigios por el cobro de unos cueros que vendió a réditos. Poseía una imagen de Cristo (5 ps.) y una lámina del Carmen en seda (2 ps.). Pide a su albacea invierta el sobrante en "los comunicados que le tengo hechos imponiendo el recibo a usuras pupulares sobre finca segura para misas" y estipula lo entierren en San Francisco aunque también paga la luminaria de la cofradía de Ánimas de San Nicolás, de la que entonces era hermano⁷⁷. Pedro José Berbel era un comerciante mayorista que traficaba con negros⁷⁸. Bartolomé Blanco comerciaba al menudeo y estaba asociado con su cuñado Gerónimo de Cárdenas, con cuya hermana Paula de Cárdenas y Rendón estaba casado y tenía dos hijos. Poseía un patrimonio total de 9.443 ps. que incluía la casa de su morada valuada en 4.215 ps., otro sitio pequeño en 700, otra casa antigua que servía de panadería, en 1.860 ps., 1.000 ps. en efectivo y algunos esclavos. No hay detalle de los muebles, pero sí se consigna que tenía 4 cuadros grandes y dorados a 50 ps. cada uno y un nicho grande y dorado (160 ps.) en el que no se menciona imagen. Debía a Domingo Basavilbaso 1.219 ps. y pide lo entierren en San Francisco pero si no hubiere lugar, que se haga en Santo Domingo. Se efectuó en el primer templo con cabo de año, honras y 20 misas dadas durante todo el funeral en el que se cantó un responso por su alma en abril de 1761⁷⁹.

⁷² AGN, Sucesiones, 5674 (1789).

⁷³ Socolow, 1991, 57- 58 y notas.

⁷⁴ Udaondo, 1930, 130.

⁷⁵ AGN, Sucesiones, 7388 (1821).

⁷⁶ Socolow, 1991, 35.

⁷⁷ AGN, Sucesiones, 3471 (1811).

⁷⁸ Saguier, 1986, 32.

⁷⁹ AGN, Sucesiones, 4303 (1762).

Rafael Blanco era porteño y se dedicaba a las actividades rurales. Era dueño de una estancia y una chacra y estaba casado con María Josefa Arguibel y tenía siete hijos. Los inmuebles y el ganado de sus propiedades sumaban 37.581 ps. Tenía un oratorio particular en la estancia en el que había un crucifijo con cruz y peana, una mesa de altar y retablo pintado y dorado (75 ps.), una imagen de la Pura y Limpia (20 ps.), un crucifijo de estaño dorado (3 ps.), un cáliz con patena y cuchara, un atril, las sacras, 2 palmatorias y "2 urmitas de vidrio con San José y San Juan de piedra con sus pedestales". Poseía igualmente una interesante biblioteca valuada en 118 ps., que contenía una notable variedad de libros, algunos en francés y en latín, que muestran una personalidad culta e interesada por materias tan disímiles como el comercio, las enfermedades venéreas, la medicina doméstica, las letras, la aritmética, los mapas y la historia, a más de los textos tradicionales religiosos entre los que se cuenta un ejemplar del célebre "De lo temporal y de lo eterno" editado en las misiones a comienzos del siglo XVIII. Pide lo entierren en la Merced, donde seguramente era tercero, aunque no aparece como tal en las listas que disponemos⁸⁰.

Este conjunto de cofrades, que podríamos completar con el detalle de muchos otros⁸¹ y con el de las mujeres que integraban la hermandad, como Josefa González, María Josefa Castro, Magdalena Trillo, Rita Lobo y Cristina de la Cuadra, si no nos exigiese una extensión desmedida para el caso, muestra un sector social bien determinado y relativamente homogéneo en el monto de sus capitales, el tipo y la cantidad de propiedades, muebles y esclavos y en muchos casos la posesión de una cierta cultura libresca. Como y dijimos, los religiosos no cumplen todos los requisitos debido al carácter de su actividad.

Finalmente, la cofradía estaba también integrada por un algunos hermanos que pertenecían a los estamentos medios o medios bajos de la sociedad porteña, cuyos montos de capital son sensiblemente inferiores a los que vimos y cuyas ocupaciones no estaban comprendidas entre las de mejor calificación social. Domingo Páez, vocal en 1774, era dueño de una pulpería y alquilaba un terreno para quinta al convento de Predicadores. En su testamento, de 1717, reconoce tener una quinta en el hueco de los Sauces valuada en 1.529 ps., una casa en el partido de la Concepción que linda con tierras de los Padres Dominicos (2.344 ps.), efectos de pulpería por 477 ps. y 1.295 ps. en esclavos. Poseía pocos muebles (17 ps.) y 94 ps. de plata labrada. Se gastaron en sus funerales 200 ps. y fue enterrado con el hábito del convento de predicadores, lo que significa casi seguramente que era terciario dominicano⁸². Matías Grimau era español, de Tarragona y estaba casado con Petronila Salinas con quien tenía tres hijos más un niño vizcaíno, Juan de Azcuénaga, en su tienda. Poseía 4 esclavos y tenía pulpería junto a una casa que alquilaba a Juan Bautista de Sagastibarria y su mujer en la calle de Santa Catalina y una casa propia sobre la barranca a dos cuadras al sur del fuerte⁸³. También era hermano de la cofradía de Dolores el pulpero Domingo Pérez, a quien ya hemos presentado en la hermandad del Rosario (ver 2.1.2.2) y Eusebio de Cires tenía en 1800 entre sus propiedades una habitación usada como pulpería⁸⁴. Finalmente Antonio de Souza, un portugués de Oporto, era dueño de pulpería. Tenía una hija de 3 años que reconoce como hija natural. Era dueño de una casa de "trato" en las mediaciones del Retiro y pide lo entierren en el convento de San Francisco "con misa en cuerpo presente y honras y cabo de año" y misas rezadas que se dirán durante los oficios⁸⁵. El cofrade Martín Grimau —que no sabemos si era pariente de Matías— está registrado como cirujano en

⁸⁰ AGN, Sucesiones, 3921 (1822).

⁸¹ Francisco Castañón, Santiago González de Castilla, Fernando Caviedes, Juan Antonio de Espinosa, Tomás Fernández, Antonio García López, Mateo Gogenola, Antonio de Herrera y Caballero, José Antonio Ibáñez, Jacinto Ladrón de Guevara, José Martínez de Hoz, Pedro Núñez, Manuel Ortiz de Basualdo, Fermín de Pessoa, Agustín de Pinedo, Antonio Pirán, Felipe Santiago Reynal, Ignacio Rezabal, Lorenzo Rodríguez, Santiago de Saavedra, Carlos de Sanmartín, Cecilio Sánchez de Velasco, José Domingo de la Torre, Juan de Narvona, Ascencio Uriarte y Esteban Villanueva, así como los religiosos Vicente Arroyo, Domingo Estanislao Belgrano, Francisco De los Ríos y Marcos Saraza y el boticario Francisco Salvio Marull, algunos de los cuales ya presentamos.

⁸² AGN, Sucesiones, 7387.

⁸³ Censos, 1738, t. V, 221 y 1744.

⁸⁴ Socolow 1991, AGN, Sucesiones, 4833.

⁸⁵ AGN, Sucesiones, 8144 (1821).

1761⁸⁶. Bernardo Grijera provenía de Aguilar de Campos y vivía en Buenos Aires en una casa que le alquilaba a Juan B. Alquizaleté "en calle de la barranca a una cuadra al norte de la Ranchería de San Francisco". Era soltero, tenía un negro esclavo llamado Joseph y trabajaba como peluquero⁸⁷. Simón Gutiérrez está registrado en el censo de 1744: "Sigue la esquina de dicha casa, en que vive alquilado don Simón Gutiérrez mercader con tienda pública de edad de 25 años de las Montañas de Burgos vive solo (...) cerca de la Iglesia de San Francisco al sur"⁸⁸. Isidro de Ortega era platero y tenía casa propia en la calle de las Torres⁸⁹. También Francisco Sánchez Franco, español de la villa de Narchena, era artífice platero. Tenía un negrito llamado José Sánchez de 10 años y vivía en un cuarto de Antonio Rivainero⁹⁰.

Como vemos, y siguiendo el patrón de las terceras órdenes y otras hermandades de elite como la del Rosario, la cofradía de Dolores estaba integrada por muchos de los grandes comerciantes, pero incluía también a los medianos e incluso a integrantes de estamentos medios y medios bajos de la sociedad porteña.

2.1.3 LAS CONSTITUCIONES

2.13.3.1 Contenidos de las constituciones

Prólogo

1. Introducción sobre los dolores de Cristo y de María
Ejercicios, misas y procesiones semanales.
Misas dominicales y de días festivos.
Indulgencias otorgadas por la asistencia.
 2. Días de celebraciones y misas anuales, comuniones generales e indulgencias.
 3. Novenario y celebración de Dolores y de las Animas.
 4. Gobierno: composición y sesiones de la Junta, elecciones y consideraciones de idoneidad para los cargos jerárquicos.
 5. Obligaciones y rol del Capellán.
 6. Funciones del hermano mayor y los conciliaris.
 7. Funciones del secretario y libros de asiento y acuerdos de la hermandad.
 8. Funciones del tesorero y libros contables de la hermandad⁹¹.
 9. Funciones del contador y libros de Bienes y Rentas de la hermandad.
 10. Funciones del procurador.
 11. Funciones de las camareras.
 12. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad y modo de ingreso.
 13. Sufragios por los hermanos difuntos⁹².
 14. Autonomía del control eclesiástico de los bienes y lectura de las constituciones.
Pedido de aprobación al Cabildo Eclesiástico.
- Anexo 1. Descripción de los ejercicios e indulgencias de Benedicto XIV.
Anexo 2. Descripción del ejercicio de la corona de la Pasión y pláticas del Capellán según los decenarios.
Oraciones e historia de la Corona de la Pasión de Cristo.

⁸⁶ Barba. 1937, 136.

⁸⁷ Censo de 1744, t. X, 332.

⁸⁸ Censo 1744, t. X, 427.

⁸⁹ Censo de 1738, 258.

⁹⁰ Censo de 1744, t. X, 422.

⁹¹ Tiene en el libro el número 9 por error del escribiente. El corrimiento vale para todos los subsiguientes.

⁹² Lleva en el libro el número 15, pero en realidad saltea otro número siendo de aquí en más el desfasaje de dos unidades.

Anexo 3. Indulgencias de Clemente XI.

Anexo 4. Canto del Himno y del Rosario de Dolores.

Descripción de los siete dolores de María.

2.13.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

ITEM	CAPITULOS	
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	0, 1, anexos 1, 3 y 4
2	Criterios de delimitación del ingreso	12
3	Gobierno, oficios, elecciones	4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11
	Administración, ingresos, bienes	
	Relaciones institucionales	14
	Funciones, ejercicios, celebraciones	1, 2, 3 y anexos
	Servicio de muertos, caridad	13
	Capilla, imágenes, equipamiento	

2.13.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.13.4.1 Gobierno y oficios

La Junta Directiva de la hermandad estaba conformada por el capellán (que no tenía voto decisivo, sino consultivo), el hermano mayor, dos conciliarios, un secretario y un tesorero, un contador y el procurador general. Las juntas se consideraban válidas mientras no faltase más de un hermano sin causa excepcional⁹³. En 1755 Se encomendaba a los hermanos de la junta electa “dediquen con todo su esmero su ánimo como buenos hermanos al mayor acuerdo en el gobierno que debe practicarse en aumento y beneficio de la Hermandad como cabeza de ella que lo son”⁹⁴. El capellán debía “dirigir a los hermanos en el todo de sus operaciones” y estaban a su cargo las celebraciones, comuniones y ejercicios. Era su obligación “exhortar continuamente a los hermanos a la paz, unión y concordia” así como estimular el celo por el culto y las funciones dedicadas a las ánimas⁹⁵. “Siendo el empleo de Hermano mayor la base principal, en que estiba toda la fábrica del buen gobierno, asiento y adelantamiento de la hermandad”, su persona debía reunir “capacidad, buen ejemplo y celo.” Era su función garantizar la estabilidad y cumplimiento de los estatutos en los que “no podía permitirse alteración alguna (...) ni novedad sin gravísimas causas,” a más de ciertas tareas específicas, como la realización de los inventarios, el encargo de sermones y convites para las funciones y la organización del pedido de limosna y el llamado a las juntas⁹⁶. Los conciliarios reemplazaban al hermano mayor en su ausencia y lo asistían en la organización de las funciones⁹⁷. El secretario debía llevar los libros de asiento de hermanos y acuerdos, ordenar las elecciones y proveer las “cartas de esclavitud” (certificados de pertenencia a la hermandad) si eran solicitadas⁹⁸. El tesorero era depositario del

⁹³ AGN, MBN nro. 6608, 20 - 22 v.

⁹⁴ AGN, MBN nro. 6608, 112.

⁹⁵ AGN, MBN nro. 6608, 22 v - 23 v.

⁹⁶ AGN, MBN nro. 6608, 23 v. - 25.

⁹⁷ AGN, MBN nro. 6608, 25 - 25 v.

⁹⁸ AGN, MBN nro. 6608, 26 - 26 v.

dinero de la hermandad y el encargado de proveer los libramientos, que debían estar autorizados por el hermano mayor y el secretario. El contador debía registrar entradas y salidas en el libro destinado a ese fin y rendir cuentas a la junta que debía aprobarlas⁹⁹. El procurador general debía velar por las pretensiones de la hermandad, seguir los juicios y supervisar los convenios, aunque debía contar para iniciarlos o llevarlos a cabo, con el visto bueno de la junta¹⁰⁰. Finalmente, las camareras no tenían voto, se elegían dos por año con cargo del "aseo de la capilla, ropa del altar y su aderezo en las funciones". Tenían a su cargo la ropa que debían entregar a sus sucesoras¹⁰¹. En 1757 se creó un cuerpo de beneméritos con el fin de que asistiesen a la junta con su parecer. Eran de hecho varios de los fundadores, como Galeano de Paz, Aldao y Haedo Escafadillo, pero se reemplazaban regularmente y tenían "asiento inmediato al de los hermanos conciliarios"¹⁰². A lo largo de los años su denominación cambia por la de "voto perpetuo" y eventualmente "prebendados".

Elecciones. Los cargos duraban un año, a partir del domingo siguiente al día de la ánimas en que se elegían, realizándose previamente una junta particular de la mesa saliente en que se proponían por voto secreto tres candidatos a hermano mayor, que luego eran votados por la general, ocupando los dos que perdían los cargos de conciliarios. El resto de los cargos eran votados secretamente por la junta particular a propuesta de los que caducaban, pudiendo reelegirse. Normalmente los candidatos se presentaban más de una vez y así resultaban finalmente elegidos como hermano mayor. Un cambio significativo en las elecciones será la presencia, a partir de 1791 del Alcalde de 1er. voto José Martínez de Hoz a la Junta general "para presidir este acto a consecuencia de lo dispuesto por S. M. para la elección del Herm.o mayor y publicación de demás empleos"¹⁰³, lo que constituye un claro signo de la creciente participación del poder político en la organización particular de la vida religiosa, hecho que por otra parte se reflejará en los años siguientes en otros aspectos, como luego trataremos. En 1796 se pide la reelección del hermano mayor, que no es aceptada¹⁰⁴. Fue común en los últimas décadas del siglo XVIII la reelección del hermano mayor por dos periodos consecutivos. En realidad quienes ocuparon esos cargos eran comerciantes acaudalados (Santa Coloma, Rodríguez de Vida, Arguibel), que en muchos casos parecen remediar particularmente el déficit de caja de la hermandad, especialmente para la realización de las funciones, lo que daba ascendiente a su situación de liderazgo. En 1797 es nuevamente rechazada la reelección ofrecida para el cargo máximo¹⁰⁵ y se debió elegir por sorteo entre los beneméritos la tema que comúnmente se nombraba por votación. Los dos fracasos sucesivos en la aceptación de la reelección, como la necesidad de sortear el cargo más distinguido parecen indicar la pérdida de interés de los cofrades en integrar la jerarquía de la cofradía.

2.13.4.2 Libros

Hubo en principio sólo dos libros, uno para asentar a los hermanos, en el que se consignaba fecha de ingreso, sus datos personales y fecha de fallecimiento y el otro con las constituciones y los acuerdos de la junta¹⁰⁶, pero unos años más tarde, en 1754, se consignan también libros de "cargo, data, becerro (el 23.3.1753 "se hizo un inventario de los bienes y alhajas que se asentó en el libro de Becerro") y demás pertenecientes a esta hermandad" y "el de la razón de hermanos," es decir que se habían agregado otros. En 1789 los libros eran cinco y en 1790 se registran siete: dos de entradas de hermanos (uno a cargo del hermano mayor y otro del

⁹⁹ AGN, MBN nro. 6608, 27 - 28.

¹⁰⁰ AGN, MBN nro. 6608, 28.

¹⁰¹ AGN, MBN nro. 6608, 28 v. y 119 v.

¹⁰² AGN, MBN nro. 6608, 116 v.

¹⁰³ AGN, MBN nro. 6608, 270.

¹⁰⁴ AGN, MBN nro. 6608, 310 v.

¹⁰⁵ AGN, MBN nro. 6608, 314 v.

¹⁰⁶ AGN, MBN nro. 6608, 26.

secretario), cargo, descargo, inventarios (a cargo del tesorero) y acuerdos (a cargo del secretario)¹⁰⁷.

2.13.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Ingresos. Los ingresos corrientes de la hermandad estaban formados por el dinero proveniente de las limosnas y el que entraba en concepto de ingresos y pagos anuales al que se le sumaban donaciones y rentas. Al integrarse a la cofradía los aspirantes debían dar “una vela de cera y dos pesos de entrada, más cuatro reales al año”¹⁰⁸.

Limosnas. La cofradía alquilaba cera, ataúd (4 reales) y paños negros (por lo que se pudiera) para funerales¹⁰⁹. En 1753 tenían en caja 300 ps. y se decide nombrar Muñidor a Pedro del Valle con una asignación de 20 ps. por mes “para el cuidado de su capilla, como para que recoja las limosnas extramuros de esta Ciud.” y la entrega de la insignia a los encargados de pedir limosna en la misma, con lo que el haber en metálico subió el año siguiente a 456 ps. depositados en una caja de tres llaves junto a las alhajas de la hermandad: “un cáliz y patena de plata con la copa dorada.”¹¹⁰ El procedimiento parece haber sido efectivo ya que en 1756 se le “aumenta el sueldo al muñidor José Justo Valladares con deber de “pedir los viernes por la plaza como también en cualquiera día, hora y paraje qe. le mande nro. Hermano Mayor”¹¹¹. aunque dos años después, en 1758 “las pocas limosnas que se recogen por la pobreza en qe. se halla el pueblo” hacen temer nuevamente “su total decadencia”¹¹². En algunas ocasiones se pedía con fines específicos, como ocurrió en 1764 cuando aprovechando la misión franciscana que se hallaba predicando en la ciudad “se había hecho exhortación al público a fin de que se contribuya con limosnas para hacer algunos sufragios por las Benditas Ánimas del Purgatorio (...) y que siendo esta Ve. Hermandad la principal interesada a tan buen fin (...) saldrian los hermanos a pedir la limosna con los padres misioneros y que lo que se recogiere se invierta en sufragios por la dirección de dho Rdo. Pe. (...) permitiendo que la función se haga en la iglesia de San Franco. por lo reducido de la nave de esta Sta. Iglesia Catedral”¹¹³. Con la recaudación regular que recogían dos hermanos en días de fiesta, domingos, lunes y viernes se solventaban las funciones periódicas¹¹⁴, aunque su flujo tuvo altibajos. Recién en la última década del siglo XVIII se hace común en las actas el desinterés de los hermanos por recoger la limosna, lo que puede indicar un cambio de actitud valorativa, al punto que finalmente “recogen las licencias de dos limosneros de la hermandad que no juntaban nada”¹¹⁵.

Donativos. Una de las fuentes de ingreso de la hermandad, como era común, la constituían las donaciones que los cofrades hacían, bien en vida, bien en su legado testamentario. En algunos casos se trataba de objetos o imágenes, pero muchas veces entregaban o dejaban dinero en efectivo o propiedades, a menudo a cambio de alguna contraprestación de la cofradía. En las actas del 13.1.1756 se consigna que Baltasar Álvarez y Juana Maldonado, esposos “que como al fin de sus días se les diere entierro reglar en esta Hermandad cederían a ella una casita de dos tirantes y dos cuartos de tierra que poseen para qe. después de su muerte la tome y perciba esta Hermandad como suya propia”. Estos casos eran tomados con un criterio estricto de costo-beneficio. La cofradía encargó a Jerónimo Matorras que tase la casa para resolver si era o no conveniente aceptar la propuesta¹¹⁶. Otra situación que se presenta con cierta frecuencia es el legado a la cofradía de deudas o bienes que se hallaban en posesión de terceros. En 1761 Rosa

¹⁰⁷ AGN, MBN nro. 6608, 90, 106 – 106 v., 254 v. y 265.

¹⁰⁸ AGN, MBN nro. 6608, 29 – 29 v.

¹⁰⁹ AGN, MBN nro. 6608, 27.

¹¹⁰ AGN, MBN, nro. 6608, 90, 96, 98 y 102.

¹¹¹ AGN, MBN, nro. 6608, 114.

¹¹² AGN, MBN, nro. 6608, 138 v.

¹¹³ AGN, MBN, nro. 6608, 168 – 168 v.

¹¹⁴ AGN, MBN nro. 6608, 24 v.

¹¹⁵ AGN, MBN, nro. 6608, 314.

¹¹⁶ AGN, MBN, nro. 6608, 115.

del Pozo y Silva hace cesión a la hermandad "de unas tierras suyas propias que injustamente posee Dn Juan de Noario"¹¹⁷. Otras veces los testamentos dejaban ambigüedades en la asignación de los legados y se suscitaban disputas entre los potenciales beneficiarios. En 1757 se generó un pleito con los recoletos por la herencia del hermano Alonso Alebrado y Portal, y recurriendo a la "composición" (consenso entre las partes), se hicieron tres partes, una para cada una y otra para la Catedral¹¹⁸. A menudo los deudores o aún los albaceas no tenían buena disposición a otorgar lo legado y se suscitaban largos procesos de reclamos que no demasiado frecuentemente terminaban en demandas judiciales. En 1758 piden "con el mayor empeño qe. el Señor tesorero Dn. Alonso de Arce y Arcos, albacea testamentario de Dn. Franco. León veco. de esta ciudad qe. naufragó en el navío la Luz pa. que entregue a esta hermandad lo que le corresponde según las disposiciones testamentales de dicho difto."¹¹⁹ Arce y Arcos, que había sido tesorero de la misma cofradía, era también responsable de la entrega de otro terreno cuyo trámite dilataba en 1761. La hermandad decía tener derecho "al sitio que hace esquina a la plaza mayor (...) por manda que hizo su dueño Dn. Sebastián de León, según consta de cláusula de su testamento." y emplazan a Arce bajo amenaza judicial.¹²⁰ En 1778 se reclama a los parientes de otro León, María Isabel y Bernardina Pesado sobre "la última voluntad de Dn. Juan Bautista León, en qe. declara y deja por herederos de todos sus bienes a las Benditas Ánimas del Purgatorio". El pleito por la herencia de León llevaba 25 años y finalmente se propone una composición delegando la tarea en Antonio Herrera¹²¹. Otros hermanos hacían donaciones más directas. El maestro Jacinto había dejado 500 ps. para la hermandad que se hallaban en el Juzgado de 2º voto de Antonio Velasco. Recuperados son colocados a censo hipotecario al 5 % en 1762¹²². En 1764 Isidoro de la Peña cede un censo de 1000 ps. que tiene prestado a su suegra (Cristina de la Cuadra) sobre sus casas. Lo deja "por hacer bien y beneficio a las Benditas Almas del Purgatorio"¹²³. El Alférez Manuel Rodríguez de Rivera y su mujer Sabina López Camelo, dejaron a la hermandad una casa. En 1786 Cecilio Sánchez de Velasco y su esposa María Magdalena de Trillo quieren comprarla. La junta analiza la conveniencia, dado que vale 1713 ps. y da 144 ps. al año de alquiler, pero considerando que hace falta invertir en arreglos, prefieren venderla¹²⁴. También en 1781 Alonso del Portal (+) deja de los 780 ps. de su casa 300 a su heredera y el resto en tercios a la fábrica de la catedral, al convento de la recolección y a la cofradía de Dolores, para la que quedan 82 ps.¹²⁵ En 17.5.89 Santa Coloma dio una limosna de 430 ps., 7 rs. cedidas a dichas cuentas¹²⁶. El año siguiente (17.10.1790) se reciben 530 ps. de las Reales Cajas de parte de una herencia dejada por los hijos del capitán Francisco López Camelo, Pascual y Sabina López Camelo que habían dejado de común acuerdo como heredera a la Hermandad¹²⁷.

El 17.5.1795 se trató la donación que María de Alquizaleta hizo a la cofradía. Es un expediente seguido para cobrar 3267 ps. que Bruno de Rivarola le debía a la finada Alquizaleta y que ésta había dejado a la hermandad con el encargo de cobrarlos. Se deciden hablar con Rivarola y cobrarlos civilmente, de no poderse entablar juicio. Como había ocurrido con Arce y Arcos, Rivarola era hermano. Propone nombrar, él y la hermandad, negociadores para llegar a un acuerdo ecuaníme, lo que es aceptado, nombrándose al Dr. José Vicente Carrancio por la cofradía y a Juan José de Leiva por parte de Rivarola. Sin embargo Leiva renuncia por carta a su función al no poder resolverla por falta de colaboración de Rivarola, por lo que la Junta decide hacer el reclamo judicial vista la ineficacia de los "urbanos, atentos, armoniosos y pacíficos oficios que se han practicado". Rivarola nombra entonces representante a Facundo Prieto y

¹¹⁷ AGN, MBN nro. 6608, 146 v.

¹¹⁸ AGN, MBN nro. 6608, 127.

¹¹⁹ AGN, MBN nro. 6608, 133.

¹²⁰ AGN, MBN nro. 6608, 146 v.

¹²¹ AGN, MBN nro. 6608, 208 v. y 209 v.

¹²² AGN, MBN nro. 6608, 151 v. - 152.

¹²³ AGN, MBN nro. 6608, 167.

¹²⁴ AGN, MBN nro. 6608, 235 v.

¹²⁵ AGN, MBN nro. 6608, 22 v.

¹²⁶ AGN, MBN nro. 6608, 257 v.

¹²⁷ AGN, MBN nro. 6608, 261 v.

Pulido y la hermandad deja sin efecto la presentación judicial con intención de acordar en dos meses. El 21.8.1796, en junta particular presidida por el alcalde de 1er voto Jaime Alsina se lee el expediente con lo producido por los árbitros, decidiendo lo conteste el procurador general de la hermandad con acuerdo del hermano mayor, en virtud de basarse la argumentación de Rivarola en "meras presunciones que el Dr. había de quedar por heredero de la citada Alquizaleta". En 1800 no había todavía resolución y los libros de la hermandad terminan sin que el proceso llegue a su fin¹²⁸.

Gastos. Los gastos de la hermandad estaban influidos por el costo de las misas y asistencias que se pagaban. En 1758 se acordó que todos los lunes el tesorero llevara 10 ps. y 3 rs. Para satisfacer con ellos a los curas que asistiesen las misas. En 1760 tenemos un detalle de los pagos efectuados

A los Sres. Deán y Canónigo un peso (...) Al Sr. Cura o su ayudante q cantan la misa de animas con su responsos, como se previene en nras. constituciones, dos pesos y al otro Sr. cura de Item un peso de su misa y otro a nuestro Pc. capellán con el cargo de asistir como se ejecutó desde el principio a oficiar la misa y cantar los responsos en la Procción (...) y al diácono y subdiácono a razn. de cuatro rs. cada uno por su asistencia y pa. los monecillos (sic) tres reales¹²⁹.

También se pagaba al teniente de sacristanes "en atencn. a lo que asiste a esta hermandad un peso de su misa," a Juan de Espinosa y Felipe Clavijo "con el cargo de asistir a todas nras. funciones de iglesia y Rosario un peso a cada uno pr. estipendio," con lo que se llegaba a la cifra encargada semanalmente al tesorero¹³⁰. En 1756 se decidió pagar al Francisco de Rocha 25 ps. para que cante el rosario en las procesiones así como una misa todos los lunes, pero no estamos seguros de que se haya efectivizado¹³¹. En 1788 el capellán recibía 60 ps. anuales "por la concurrencia a todos los actos de su función". En 1788 pide le aumenten 8 ps. mensuales y la hermandad accede a subir su paga a 80 ps. al año "por el cabal desempeño" del sacerdote¹³². Contaban con un cantor para "todas las funciones" a quien se le aumenta en 1791 el sueldo a 5 ps. mensuales¹³³. Las misas especiales de los días de fiesta festivos se pagaban 8 y 9 reales respectivamente que en parte se solventaban con las limosnas del público que concurría¹³⁴. Al mullidor se le darían 100 ps. al año¹³⁵.

Cuentas. Las cuentas de la hermandad se llevaban según vimos en dos libros, de cargo y descargo, que no han llegado a nosotros. En cambio aparecen en las actas algunos registros más o menos esporádicos de los haberes y gastos que, aunque sin detalle, dan una idea de los montos manejados. El primero de esos registros consigna que en 1758 Jerónimo Matorras recibió 2.557 ps. (seguramente del ejercicio 1757) y se gastaron 3.728. En 1758 el mismo Matorras a la sazón tesorero, recibió 2.634 ps. y gastó 2.551, es decir con un saldo de 83 ps. En 1760 entraron 1.675 ps. + 1095 que había, hacían 2.770 ps. de los que se gastaron 2.232, quedando 537¹³⁶. En 1765 tenían 485 \$ a favor, en 1789 había 3.164 ps. a favor de la cofradía, más 430 que dona Santa Coloma; en 1791 había en caja "277 ps. 4 rs. además del pral. de 3.364 ps. 4,5 rs.," en 1792 había 144 ps. El subsidio que la hermandad pagaba anualmente a los curas de la catedral se pagaba de la renta de los censos de 5500 ps. (275 ps.) y de las mandas forzosas recibidas, que ese año importaron 24 ps.¹³⁷ En 1793 había sólo 5 ps. en el metálico pero el inventario hecho entonces, que incluye a los acreedores, muestran bastante dinero al cobro:

¹²⁸ AGN, MBN nro. 6608, 298 v., 299 v., 306, 306 v., 307, 308, 310, 325.

¹²⁹ AGN, MBN nro. 6608, 138 v. - 139.

¹³⁰ AGN, MBN, nro. 6608, 138 v. - 139.

¹³¹ AGN, MBN, nro. 6608, 120 v.-123v.

¹³² AGN, MBN nro. 6608, 252 v.

¹³³ AGN, MBN nro. 6608, 267.

¹³⁴ AGN, MBN nro. 6608, 139.

¹³⁵ AGN, MBN nro. 6608, 188 v.

¹³⁶ AGN, MBN nro. 6608, 128 v. y 133 v. y 138 y 138 v.

¹³⁷ AGN, MBN nro. 6608, 171, 257, 268, 270 y 270 v.

- "450 ps. que debe de pral. la testamentaria de Manuel de Tocornal, más los réditos" (menos 25 ps. que habían pagado en el 90).
- "533 ps. 6 rs. que debe la Real Hacienda de 875 que dejó Sabna. López Camelo" (acuerdo 1790).
- "2000 de una capellanía y los réditos de más de 20 años que existe en las temporalidades de los jesuitas".
- "500 ps. que dejó Julián Gregorio de Espinosa".

También Jerónimo Matorras había dejado 500 ps. en legado a la hermandad aunque su albacea Belgrano Pérez (Peri), no lo efectivizó, siendo reclamados por la cofradía en 1794, pero los bienes de Matorras estaban en trámite judicial y había que esperar. En 1795 el balance daba unos 5000 ps. a favor de la hermandad¹³⁸.

En el cuadro que sigue sintetizamos los datos relativos a ingresos y egresos de la cofradía.

CUADRO DE CUENTAS

Año	Ingresos	Egresos	Saldo	Capital	Reserva	Total
1757	2557	3528	- 971			
1758	2634	2551	83			
1760	2770 (1675 + 1095) ¹³⁹	2232	538			
1765			485			
1789			3164 (?) ¹⁴⁰	430	3594	(3164)
1791			277			3364
1792			144			5500
1793			5			5000

El sucinto panorama de las cuentas deja entrever los montos con que la hermandad manejaba su presupuesto que rondaba los 2500 ps. anuales, poco más o menos. Los ingresos se obtenían de la cuota que pagaban los cofrades, de las limosnas recogidas y de los réditos de censos. Con éstos, que para 5000 ps. importaban 250 ps. al año, se solventaba como vimos el subsidio a los curas, dejando siempre el capital intacto, con la excepción del pago del retablo para el cual como veremos se recurrió a dinero de censos redimidos en virtud de la magnitud del monto.

Propiedades y rentas. El dinero que no era gastado, se prestaba, como era corriente, a los mismos miembros de la cofradía o a otros interesados. Matorras tenía "500 ps de las limosnas por un año con réditos de 8 % estilo de comercio" y el extesorero Arentevegaray debía otros 455¹⁴¹, que propone pagar en seis meses del alquiler de una casa que tenía. En 1763 Matorras es nuevamente deudor de la hermandad en 367 ps, los que dice estar dispuesto a pagar aunque reservando 150 que debe entregarle a Joaquín Galeano de Paz por los encargos que se le habían hecho en España para la cofradía¹⁴². El préstamo de dinero a los mismos cofrades llevó a que el 30 .11.1763 se estipulara que

siempre qe. esta Venerable Hermandad tuviera que imponer dinero a censo y lo pretendiere recibir alguno de los hermanos de la junta (...) no se le cite a la junta en qe. se hubiese de conferir y

¹³⁸ AGN, MBN nro. 6608, 279 - 280, 290, 292 v. y 299 v.

¹³⁹ Remanentes del año anterior, aunque no corresponden al saldo de caja, quizás producto de algún cobro o donativo no especificado.

¹⁴⁰ Aunque figuran en las actas como "a favor de la cofradía" aparentemente estado de caja, el monto parece indicar que se trata del capital guardado o puesto a censo, ya que los saldos de caja son sustancialmente menores, por es razón repetimos la cifra entre paréntesis en la columna de "capital".

¹⁴¹ Arentevegaray parece haberse quedado con el dinero durante su gestión, aunque reconociéndolo. En 1755 se le exige la devolución pero alega no tener medios y pide uno días para solucionarlo. También Galeano Paz debía 49 ps. de su gestión como tesorero y 1762 se le reclaman al extesorero Balbastro 111 ps. (AGN, MBN, nro. 6608, 107 v. y 157).

¹⁴² AGN, MBN, nro. 6608, 160.

determinar dar el dho. dinero a réditos, respecto a qe. con su presencia no se pueden exponer las dificultades que en ellos pueden ofrecerse ni tratar con libertad¹⁴³.

En 1758 se intentó comprar la casa dejada por Alonso Aledrado y Portal¹⁴⁴ (ver arriba) cuyo valor era de 4500 ps. y que daba una renta anual de 300 ps., es decir superior a los réditos corrientes del 5 %. En 1762 De la Colina Prado pide por carta cancelar la deuda "de 2000 ps. que tiene en su poder pertenecientes a la hermandad al censo de 5 % al año sobre las casas de su morada, como tamen. otros 50 ps. de seis meses de caídos [intereses impagos]". Al redimirse un censo normalmente se reasignaba el crédito a otro solicitante. En este caso fueron varios y la cofradía pidió que "exponga cada uno el valor y circunstancias de las fincas que ofrecen hipotecar" con el fin de hallar al tomador más seguro¹⁴⁵. Finalmente se otorgan "1000 a Pascuala González de Cosío sobre las casas suyas que hacen esquina enfrente de las tiendas de Juan de Osorio y las del difunto Fermín de Pesoa" y los otros 1.000 a Francisco Martínez y su esposa Petrona Casares y Ulloa situadas en esquina con las del capitán Juan de la Rosa"¹⁴⁶. Juan de Osorio devuelve en 1763 500 ps. (provenientes del donativo de Jacinto Ladrón de Guevara) que tenía a censo abriéndose una lista de oferentes a tomarlos. Simultáneamente Diego de Chávez pide le paguen 25 m. de brocato blanco comprado para un terno el año anterior. La hermandad decide pedir a Matorras, "el producto de los trescientos y tantos pesos que con beneplácito de esta hermandad quedaron en su poder al tiempo en qe. dejó el manejo de la tesorería y que de este caudal se paguen las 25 y media vs. de brocato". El ejemplo muestra la índole del procedimiento que era evitar solventar los gastos corrientes con el dinero de capital, manejándose con la caja y si esta no contaba con dinero, apelar a recursos extraordinarios o eventualmente a donativos de los mismos miembros de la junta. Finalmente el dinero es prestado a Josefa de Osorio, quien tenía una casa valuada en 10.000 ps. pero considerando también que era suegra del procurador Eufasio Boyzo, prefiriéndolo por ser hermano¹⁴⁷.

Sin embargo, los préstamos no eran siempre redituables y muchas veces el cobro se hacía dificultoso, aunque la garantía hipotecaria permitía siempre salvar el capital, pero mediando largos procesos. En 1764 la cofradía estaba por ejecutar la hipoteca contraída dos años antes por Francisco Martínez. Su viuda consigue suspenderla asegurando que lo redimirá y ofrece pagar 600 ps., saldando en el curso del año el resto de la deuda, dinero que es prestado a Isidoro de la Peña. Quien lo redimirá con los intereses atrasados en 1769¹⁴⁸. Otro deudor de la hermandad era José Eusebio Pérez de Arce. Había tomado un censo de 500 ps. y en 1773 hacía años que no pagaba por lo que se lo amenaza al año siguiente con la ejecución. En 1781 Pérez de Arce vendió su casa y devolvió los 500 ps. Debía además 520 ps. de réditos de los que paga sólo 200 "por la extrema pobreza a que se halla reducido" pidiendo se le perdonen los 320 restantes. La cofradía lo perdona, por estar postrado y ser insolvente¹⁴⁹ y guarda los 700 pesos obtenidos para pagar la construcción del retablo.

El proceso de cobro a Pérez de Arce tienen un interés adicional por haberse edificado en su terreno una de las primeras casas de departamentos de alquiler de la ciudad y haber sido la cofradía propietaria del sitio donde luego se levantaron los altos de Escalada. La casa estaba situada fuerte al fuerte, haciendo cruz con el ángulo sudeste de la plaza mayor (actual ministerio de economía). Pérez de Arce la vendió a José de Escalada¹⁵⁰, sin embargo el mismo Escalada, a la sazón contador de la cofradía, afirma el 30.11.1784 que

en el sitio que remató frente de la Real Fortaleza al lado del Sur, se habían escañado algunas varas, por Decreto del Excmo. Señor Virrey por haber expuesto su Ascensor [probablemente José Custodio de Sá y Faria], que en observancia de una Ley que citó se debían fabricar las Casas en la Plaza

¹⁴³ AGN, MBN, nro. 6608, 163 v.

¹⁴⁴ AGN, MBN nro. 6608, 128.

¹⁴⁵ AGN, MBN nro. 6608, 156 - 156 v. la escritura la otorgó el 29 de julio de 1758, ante el escribano Francisco Congctt.

¹⁴⁶ AGN, MBN nro. 6608, 157.

¹⁴⁷ AGN, MBN nro. 6608, 159 - 160.

¹⁴⁸ AGN, MBN nro. 6608, 164, 166 v. - 167 y 182v.

¹⁴⁹ AGN, MBN nro. 6608, 219.

¹⁵⁰ AGN, MBN nro. 6608, 225.

dejando sitio para hacerles delante arquería, y que así estaban construidas las demás en la Plaza mayor, pero que por entonces no advirtieron, ni el Asesor, ni los demás que entendieron en el asunto, que aquél terreno, aunque contiguo a la Plaza, no era de los de su formación pues estaba fuera de las cuatro cuadradas que la componen y que de observarse aquella regla se le ocasionaba a la Hermandad el daño de no reportar el valor en el terreno que inútilmente se había separado; al exponerse el perjuicio de que el edificio que allí labrase hubiere de quedar arrinconado y sin la vista que le proporciona su situación, y al Público el borrón, de que en la principal parte de su Población, donde exige mayor hermosura y adorno, se vea la deformidad de que los edificios no siguen una misma línea contra el buen orden que tan celosamente se trata darle a la Ciudad¹⁵¹.

De estas declaraciones de Escalada debe entenderse que luego de comprar la casa a Pérez de Arce la remató habiéndola adquirido la cofradía ya que el recorte del terreno "le ocasionaba el daño a la Hermandad". Sin embargo, Escalada parece arrepentido de haberse deshecho del lote y dice en la misma sesión que "si se allana el tropiezo comprará la fracción de terreno al precio de su anterior remate". Escalada fue autorizado a solicitar lo requerido y dos años más tarde, en julio de 1786, hace una presentación a la cofradía acompañada de un memorial "solicitando se le extienda la escritura de Venta del terreno que compró en la esquina de la Plaza mayor, y frente a la parte del sur de la Rl. Fortaleza" con la pretensión de que "se incluya en esta venta el terreno cercenado del antiguo sitio" y pidiendo "le vendan la franja de terreno cercenada, inútil para otro ya que tiene hechos sus edificios en lo principal del terreno". Finalmente da 100 ps. de limosna por la fracción, de los que 50 quedan para la Hermandad y 50 para las sras. Pesado, copropietarias del terreno¹⁵².

Como dijimos, era común que los hermanos que tenían cargos en la cofradía retuvieran dinero pagando réditos por ello. En 1785 se le pidió a Belgrano Pérez (Peri) el dinero que tenía de la hermandad en virtud de lo acordado el 30/11/1784. El 26.9 entregó al Tesorero 2.500 ps., 125 ps. y un vale por 3390 ps. 3 y medio rs., en total 5.890 ps.¹⁵³ En 1788 Tomás Rodríguez pide y obtiene, recomendado por Rodríguez de la Vega 3.000 ps. a censo para pagar la mitad de una casa que compró a la Junta de Temporalidades. Unos años después el mismo Rodríguez establecerá un censo de 300 ps. a favor de las Benditas Ánimas del Purgatorio. En 1789 hay dos pedidos de 1.000 ps. cada uno, del Capitán de artillería Sebastián Pizarro y el contador Antonio Posiga¹⁵⁴. Ese mismo año Gaspar de Santa Coloma presenta una carta con los intereses de la Hermandad "que ha manejado en dos años" (...) "por alcance de ella existen en poder de dho. Sr. Dn. Gaspar 3.200 ps. 2 rs. y 8 rs. una libra de cera (...) teniendo consideración a que el referido Hermano Dn. Gaspar ha cedido a beneficio de la Hermandad 436 p. 7rs. por el tiempo que ha tenido en su poder la cantidad de 6.815 ps. 3,5 rs. qe. recibió de Dn. Domingo Ceres y de Dn. Fran. Viola"¹⁵⁵. Tienen a préstamo 5.000 ps., 2.000 ps. a Sánchez de Velazco y Magdalena Trillo y 3000 a Tomás Rodríguez¹⁵⁶. En 1797 Fermín Tocomal, cuyo padre había establecido un censo de 450 ps. sobre sus casas a favor de la hermandad cuyos réditos impagos ascendían a 342 ps., pide a la cofradía que "en consideración a los atrasos en que ha quedado y se halla su casa, use la hermandad de conmiseración y caridad en hacerle rebaja y perdón de alguna cantidad de los 342 ps." Deciden "por vía de caridad y en sufragio de las Benditas Ánimas del Purgatorio se le perdonen 143 ps." Los 200 + 450 de capital se los transfiere Tocomal al comprador de su casa, José Francisco Vidal, a quien la vendió con esa condición. Vidal toma el censo por un monto de 650 ps. y distribuye el resto en limosnas y novenarios de misas celebradas los días festivos por un capellán nombrado con ese fin¹⁵⁷.

¹⁵¹ AGN, MBN nro. 6608, 234 v.

¹⁵² AGN, MBN nro. 6608, 241 - 243. Es de notar que las Sras. Pesado eran las parientes de Juan Bautista de León con quienes la hermandad había efectuado una composición y que quizás tuviera que ver con el terreno de la plaza del que son "copropietarias."

¹⁵³ AGN, MBN nro. 6608, 237 v. - 238.

¹⁵⁴ AGN, MBN nro. 6608, 248, 254 v. y 327.

¹⁵⁵ AGN, MBN nro. 6608, 254 v. Santa Coloma entregó el efectivo correspondiente a los documentos de Belgrano Peri (3.990 ps.) y Zapiola (2.625 ps.) y se piensa prestar a Pizarro o a Posiga el efectivo disponible.

¹⁵⁶ AGN, MBN nro. 6608, 257 v. - 258.

¹⁵⁷ AGN, MBN nro. 6608, 313, 327 - 327 v.

2.13.4.4 Relaciones institucionales

La cofradía mantenía por declaración estatutaria autonomía en relación con las autoridades eclesiásticas, tanto en lo que hacía a su gobierno como a su administración y bienes, reconociendo exclusivamente los derechos de visita estipulados por el Concilio de Trento¹⁵⁸. Respecto al poder civil, la hermandad de Dolores pidió y obtuvo la aprobación requerida, pero como fue común su desempeño no guardó ningún tipo de control oficial hasta los últimos años del siglo XVIII, cuando las tendencias centralistas llevaron a cierta supervisión, como ha sido señalado en otros casos.

2.13.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.13.5.1. Funciones ordinarias

La hermandad se reunía “todos los Viernes del año a las tres de la tarde en su Capilla al establecido toque de campana” y rezaban todos de rodillas ante el crucifijo y la imagen de María cinco padrenuestros y cinco avemarias intercalados en “honor y reverencia de la agonía del Señor y del dolor que padeció su Ssma. Madre”¹⁵⁹. Luego rezaban a coro la Corona de la Pasión¹⁶⁰ y Muerte de Nro. Señor de rodillas, “la cual se compone de 33 padrenuestros y cinco avemarias”. Finalizada el capellán consideraba el nacimiento y vida de Cristo hasta los 30 años si se trataba del primer decenario, el ministerio de Jesús durante el segundo y su fin y muerte en el último de cada mes. También se establecía que

Juntamente deberá asistir la Hermandad de hombres y Mujeres con su Capellán en dha Capilla al doble de Campanas de la sta. Iglesia, que se acostumbra, todos los Lunes del año por la mañana a la Misa cantada de las Ánimas del Purgatorio, con la cual ha de correr, como hasta aquí el sor. Cura Rector de iten, con Diácono y subdiácono, y a la procesión, que inmediatamente después de la Misa hará con capa pluvial negra, cuando la Misa según los ritos de la Iglesia sea de santo doble, o de mayor clase, y dha procesión saldrá por puerta atraviesa (sic) al cementerio, y entrará por la principal permitiéndolo el tiempo, y de no se practicara por lo interior de la misma Iglesia, y en el discurso de ello cantará siete responsos aplicado el uno por los señores obispos y sacerdotes, como se ha acostumbrado, y los demás por las benditas Animas en General¹⁶¹.

Ambos días los hermanos varones debían concurrir por la noche “para sacar procesionalmente por las calles públicas de esta ciudad, que pareciere el Sto. Rosario cantado de nra Patrona y Señora (...) bajo una luz que ha de ir delante y de su estandarte con una tarjeta de la misma Virgen Dolorosa cercada de Almas del Purgatorio que ha de ir detrás, cuya procesión terminará a la vuelta de la misma capilla con el himno Stabat Mater Dolorosa” que romanceado, entonaban dos cantores¹⁶². A Juan Espinosa se le pagaba especialmente para cantar el Rosario y se decían a lo largo del día otras misas rezadas (la principal se cantaba) “hasta donde alcanzaren las limosnas”¹⁶³. En 1753, y “atendiendo a que las obenciones que por ésta tiene [el capellán] no corresponden a las tareas del encargo de su empleo” se decidió que “se le señalase una misa

¹⁵⁸ AGN, MBN nro. 6608, 30 v – 31.

¹⁵⁹ AGN, MBN nro. 6608, 30 – 30 v.

¹⁶⁰ Los libros consignan la historia de la Corona, según la cual Cristo le dijo a Miguel de Florencia mientras rezaba en su cueva la Corona de María (ca. 1450): “Miguel, acuérdate de mí”. Miguel, miembro de la orden del Sr. Romualdo de los Ermitaños Camanduleros, creó entonces la Corona de Jesús. Recibió en 1516 indulgencias de León X y otras posteriores, para quienes la practicasen (AGN, MBN nro. 6608, 36).

¹⁶¹ AGN, MBN nro. 6608, 15 – 15 v.

¹⁶² AGN, MBN nro. 6608, 16 v.

¹⁶³ AGN, MBN nro. 6608, 18.

más de las que pr. semana se le pagan” con el compromiso de “hacer una plática en cada Junta Gral.”¹⁶⁴ En 1756, al recibir la nueva imagen, se acordó para dar más lustre a la salida del Rosario incluir en reemplazo de Felipe Clavijo un cantor “haciendo Rosario como las demás funciones que ofrece el Mro. Dn Franco. de Rocha señalándole de asistencia 25 ps. cada año y una misa que se le deberá pagar todos los lunes” por la almas,¹⁶⁵ Sin embargo en 1760 a Diego Banegas, teniente de sacristán, Juan de Espinosa y Felipe Clavijo se les pagaba un peso a cada uno “con el cargo de asistir a todas nras. funciones de iglesia y Rosario”¹⁶⁶, por lo que no queda claro si la propuesta a Rocha prosperó. La hermandad costeaba además desde su fundación “la misa de once en los días festivos de precepto (celebrada por el capellán) y la de doce (celebrada por otro cura), sirviendo ambas además como “sufragios de las benditas ánimas”¹⁶⁷. En 1771, y fundándose en la disminución de las limosnas debida al establecimiento de otras cofradías de ánimas en la ciudad, se redujeron las procesiones y Rosarios de las funciones semanales. Se acordó entonces

Que el Rosario salga en público siete veces al año solame. y el día de la función de procesión de nra. Madre de Dolores, a saber: los tres primeros viernes de Cuaresma y si lo impidiere el tpo. saldrán los siguientes lunes y los cuatro restantes, los días de Comunión de Regla, Visitación, Tercera dominica de septiembre el día del aniversario, y el lunes de Pascua de Espíritu Santo y los demás lunes y viernes del año se rece en nuestra capilla”¹⁶⁸.

Por igual motivo se introdujeron similares restricciones en “la misa de los lunes”, aunque unos años más tarde, el 17.5.89 se decide

seguir la loable costumbre de sacar por las calles en todos los días lunes, desde el primero de la cuaresma pasada el Rosario de Nra. Patrona y Señora de los Dolores, según disponen las Constituciones, habiendo para ello mandado hacer algunos faroles y componer los pocos que había muy maltratados, omitiendo hacer la misma función en los días viernes, hasta que se vea pueda juntarse suficiente limosna para costear la música, cantores y cera, esperando de la devoción de los Señores Hermanos se dedicarán sin repugnancia a pedirla, a fin de que continúe este piadoso ejercicio¹⁶⁹.

Como vemos no se abandonaron los cantores y en 1791 ejercía el antiguo cargo de Espinosa Gabriel Navarro (o Navario)¹⁷⁰. Cuatro años antes se cambió también el capellán, ya que en virtud de sus ocupaciones y distancias no podía asistir “a rezar la Corona de Nuestra Madre y Sra. los lunes y viernes”. Es nombrado en su lugar el hermano Eugenio Cueli¹⁷¹. Resumidamente, las funciones ordinarias establecidas en las constituciones en 1750 para los lunes y los viernes parecen haberse cumplido en lo básico (misa y ejercicios) en forma continuada, aunque con altibajos en los accesorios (Procesión y Rosario público), debidos a los medios disponibles. Así, entre 1771 y 1789 se suspendieron estos últimos para ser restituidos en la última fecha sólo para las funciones de los días lunes. De todos modos, el mero cumplimiento, aunque sea en lo esencial, de actividades de una periodicidad intensa, parece abonar la idea de un funcionamiento estable, que no condice muy bien con otros datos, como la permanente amenaza de extinción, la falta de medios y la escasez de hermanos (cf. supra 1.1). Sin duda hubo entre comienzos de la década del 70 y fines de la del 80 una merma en la actividad, que coincidió con el traslado, en 1775 de la hermandad a la iglesia de los jesuitas, pero esta merma parece no haber abolido completamente las actividades, sino que las redujo a sus instancias más elementales. A partir de 1789, en coincidencia con al dirección de Felipe de Arguibel, la hermandad comienza a reflotar.

Los cofrades tomaban la comunión en comunidad, los hombres por un lado y las mujeres por otro, el viernes posterior a la *dominica in Palmis*, en que se celebraban los dolores de María, en

¹⁶⁴ AGN, MBN nro. 6608, 91 – 91 v.

¹⁶⁵ AGN, MBN, nro. 6608, 120 v.-123v.

¹⁶⁶ AGN, MBN nro. 6608, 138 v.

¹⁶⁷ AGN, MBN nro. 6608, 139.

¹⁶⁸ AGN, MBN nro. 6608, 188 v.

¹⁶⁹ AGN, MBN nro. 6608, 254 v. – 255.

¹⁷⁰ AGN, MBN nro. 6608, 267.

¹⁷¹ AGN, MBN nro. 6608, 247 v.

la Visitación (2/7), la Asunción (15/8), la tercer dominica de septiembre (dolores de María) y comienzos de noviembre (ánimas), aplicándola por las almas del purgatorio al igual que las indulgencias otorgadas¹⁷².

2.13.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. Complementando estas funciones semanales, la hermandad celebraba algunos aniversarios y fiestas cristianas anuales comunes a todas las cofradías: Pascuas y el aniversario de su titular, que coincidía con el Viernes de Pasión, y el día de Ánimas. Las actividades previstas comenzaban el jueves anterior al Domingo de Pasión cuando se juntaban en la "capilla cada día por la tarde (...) para rezar la novena de los Dolores" que terminaba el viernes santo. La misa principal era cantada y solemne con diácono y subdiácono y se efectuaba en la capilla o en el altar mayor, con coro y música de la iglesia por los que se pagaban 10 ps. Incluía sermón que en 1752 se encargó al Dr. Joseph Alcaide y otros años se encomendaban a religiosos de las órdenes de la ciudad o a presbíteros de la catedral¹⁷³. Los sermones se pagaban a 12 ps. cada uno, considerando que tomaban un mes de trabajo y los dos que costaba la hermandad cada año (el día de Dolores y el de Ánimas) eran encomendados "hombres que procuren todo desempeño"¹⁷⁴. Además de la novena y la misa se hacía una procesión a la que se invitaba a la clerecía y a particulares a quienes se les daba la cera. Las andas se adornaban con flores¹⁷⁵ y ese año se labraron 150 velas de una libra y 100 de ½ libra y se mandaron a renovar las "doce hachas que se hallan quebradas" y "han de servir las seis para ir al lado de nra. Mc., las cuatro del lado del Estandarte y las dos restantes al lado del Perdón al costado de doce hermanos". A la fiesta principal se invitaba al pueblo¹⁷⁶ y las actas consignan en 1754 que las camareras se ocupaban del "adorno del altar de Nra. Señora de Dolores en el viernes de Pasión que es el mismo en que se celebra la principal Función de Nra. Hermd." Ese año la novena se retrasó porque se estaba trabajando en el pórtico de la iglesia¹⁷⁷, que se había derrumbado recientemente¹⁷⁸. El año siguiente el hermano Matorras afirma que para que la

la prevenida inmediata procesión que se ejecutase tuviere aun maor. lucimto. que las de los anteceditos. años, concurría con la limosna de 250 ps. para ayuda de comprar dos faroles grandes de vidrio con doce luces y una cruz de lo mismo qe. actualmente estaban haciendo y que pareciéndole a dho. devoto que eran alhajas qe de su clase hasta el presente no las había superiores en esta Ciud. descaba se consagrasen al servicio de nra. Herd.¹⁷⁹

Las alhajas valían 350 ps. y los 100 restantes se pagaron con fondos de la hermandad. Al Dr. Fco. Alcaide, como excepción, se le pagaron 30 ps. en lugar de los 12 estipulados "pr. el sermón del proxmo. pasado año" en virtud del "poco tiempo que se le dio para haber de panegirizar"¹⁸⁰. El lucimiento de la fiesta se cuidaba particularmente. Se encomendaba al tesorero dispusiera la cera correspondiente que se repartía a los concurrentes y al mullidor que ordenara mazas y luminarias para la víspera. En 1760 se pagaron "algunos de clarineros para la festividad y procesión". Asimismo se decidió "que nuestro Hermano Mayor disponga algunos músicos para las noches del Septenario (que reemplazaba al novenario anterior y comenzaba el viernes

¹⁷² AGN, MBN nro. 6608, 17.

¹⁷³ En 1764, por ejemplo se invitó como oradores en la función de Dolores de la Cuaresma a los padres Cosme Angulo y Nicolás Plantich de la Compañía de Jesús (AGN, MBN nro. 6608, 165). En 1792 se invitó "para Predicadores de las pláticas del Septenario a los Presbíteros Mro. Dn. Cayetano Roo y Dor. Dn. José de Reyna y para el Sermón del día al Dor. Dn. Matías Camacho, Catedrático de Visperas del Real Colegio" (AGN, MBN nro. 6608, 270).

¹⁷⁴ AGN, MBN nro. 6608, 82.

¹⁷⁵ AGN, MBN nro. 6608, 81 v.

¹⁷⁶ AGN, MBN nro. 6608, 18 v. - 19.

¹⁷⁷ AGN, MBN nro. 6608, 84 v.

¹⁷⁸ AGN, MBN nro. 6608, 104 v.

¹⁷⁹ AGN, MBN nro. 6608, 90 v.

¹⁸⁰ AGN, MBN nro. 6608, 91 v.

anterior al de Pasión)¹⁸¹, festividad y procesión, cuyo gasto no pasará de 25 ps". Se encargaba a los directivos de la hermandad (hermano mayor y conciliarios) y al capellán, hagan "convite a S. Illma. y Sres. Prebendados" para que asistieran a la fiesta y procesión y se invitaba también "a toda la clerecía para una y otra función a fin de que todo sea con la mayor solemnidad"¹⁸². A pedido del obispo "se acordó se efectúe dho septenario por las mañanas a cosa de las nueve, celebrándose con una misa solemne que fenecida se rezara el Septenario concluyendo con el responso de las Benditas Ánimas." El costo de las misas se acordaría entre el hermano mayor y el Deán, teniendo en cuenta que la realización matutina restaba limosnas a la hermandad y se suspendieron la pláticas programadas para la función nocturna, compensando a los padres por que las iban a dar con un "obsequio a voluntad del hermano mayor"¹⁸³. En 1763 la caja de la hermandad no estaba floreciente¹⁸⁴ y se recomienda a los hermanos dedicarse con más puntualidad a pedir la limosna con que se sufragaba la fiesta¹⁸⁵, aunque se determina que "no obstante el atraso en que se halla esta hermand. se celebre la función en los mismos términos qe. se ha practicado en los últimos años". La cera se labró "en el convento de las Rs. Ms. capuchinas sin costo alguno por razón de manufactura por haberlo propuesto así nro. hermo. conciliario Dn. Manuel Alfonso de San Ginés a quien se le dieron las gracias por este beneficio"¹⁸⁶. En la mañana de la función de Dolores, así como en la del aniversario general de ánimas, la dos principales de la hermandad, se ofrecía "un desayuno para los hermanos y hermanas, que asistían a la Comunión de Regla" que corría por cuenta de las camareras. En 1767 se pide "no gravar los empleos de estas hermanas con gastos inútiles"¹⁸⁷. Es corriente a partir de los primeros años de la década del 60 la afirmación de que los recursos obtenidos por limosna no alcanzaban para costear los gastos de la fiesta principal, pero como se testimonia en 1770, el déficit suele cubrirse con algún aporte particular de alguna "persona caritativa que costearía las pláticas de las tardes del septenario y daría cien libras de cera con el fin de que se hiciese dicha función con el mayor lucimiento"¹⁸⁸, lo que lleva a que la fiesta se realice regularmente sin merma de aparato.

Otros años los gastos de cera y sermones se costean con dinero de censos redimidos o ajustes de réditos caídos¹⁸⁹ y otros deciden simplemente hacerla como de costumbre sin especificar de donde se sacarían los fondos para costear la cera necesaria "para el convite del público qe. notoriamente consume de ella"¹⁹⁰. En 1781 Isidro Enríquez de la Peña, que había costeado las pláticas del septenario a lo largo de diez años, dice que "no estaba en ánimo de sufrir ya el dispendio que pagaba por las pláticas del Septenario de Dolores, y Novenario de Animas, en consideración a que la Hermandad ya tenía como sufragar estos costos". Se consigna que Enríquez de la Peña "había pagado las funciones de muchos años a esta parte (...) a causa de no haber tenido la Hermandad como verificarlo," lo que confirma la decadencia económica sufrida a lo largo de las décadas anteriores, así como la impresión de que los recursos mejoraban ahora¹⁹¹. Esta impresión parece confirmarse en 1783, es decir dos años después, cuando se encarga al hermano mayor que "elija y convide los Predicadores de las Pláticas del Septenario y Sermón del día." y "la compra y labranza de la cera en concepto al mayor número de gente lucida que hoy puebla esta Corte"¹⁹². Pero es a fines de esa década, en 1789, cuando la cofradía obtiene ingresos regulares para costear la fiesta gracias al legado de "fundación de la Capellanía de 2000 ps. qe. dejó Dn. Baltasar García Ros, pa. costear la Fiesta de N. S. de los Dolores, y

¹⁸¹ AGN, MBN nro. 6608, 207 v.

¹⁸² AGN, MBN nro. 6608, 139 v., - 140.

¹⁸³ AGN, MBN nro. 6608, 141.

¹⁸⁴ AGN, MBN nro. 6608, 185 v.

¹⁸⁵ Se seguía la lista de cofrades, para que todos participen y evitar excusas.

¹⁸⁶ AGN, MBN nro. 6608, 158.

¹⁸⁷ AGN, MBN nro. 6608, 179 v.

¹⁸⁸ Ese año el hermano de la Peña pagó la cera y otro las pláticas. (AGN, MBN nro. 6608, 185 v - 186).

¹⁸⁹ En 1776, por ejemplo, con los que paga Pascuala González de Cossio (AGN, MBN nro. 6608, 203).

¹⁹⁰ En 1792 se compraron 150 libras de cera labrada (AGN, MBN nro. 6608, 270). Ver también 1778

(ibidem, 207 v.), 1779 (ibidem, 212), 1779 (ibidem, 217).

¹⁹¹ AGN, MBN nro. 6608, 225.

¹⁹² AGN, MBN nro. 6608, 231.

alumbrar su Imagen todos los viernes” y que obraba entonces en poder de la Junta de Temporalidades, quien otorgó a la hermandad el usufructo de dicho capital en virtud de que “esta Hermandad es la que hace culto a la SS. Virgen,” comprometiéndose a entregarle cada año la cantidad correspondiente al rédito del 5 % descontando la administración, contra la entrega de un recibo del hermano mayor y la certificación del “Sacristán mayor de la Catedral, en que se exprese haberse cumplido con la obra pía que se funda. Sin embargo estaban caídos desde hacía 20 años debido a la insuficiencia de las rentas de San Ignacio, por lo que la cosa pasó a decisión real. La disposición del fundador prevenía “se tenga Lámpara encendida continuamente a más de la función solemne de cada año, con el cargo de poner delante de la santa Imagen todos los Viernes por la mañana cuatro velas de cera encendidas, como esta en práctica”. La cofradía realizaba ya lo fundamental del encargo (las velas delante de la imagen en las misas de los viernes y la fiesta) por su cuenta, por lo que sólo se agregaba “la luz que se ha de mantener en su Capilla” para lo que era preciso una lámpara que al presente no tenían¹⁹³. El año siguiente el hermano Rodríguez de la Vega deja “1.000 ps. de principal sobre las casas de Pascual Vázquez de Novoa” de cuyos réditos destina 25 ps. a “la esclavitud del Santísimo” y otro tanto “para ayuda de costear los gastos de la función del Septenario de Dolores, en obsequio a nra. Soberana Patrona y alivio de las Benditas Ánimas”¹⁹⁴. En 1793 se decide que “porque con mayor propiedad y lucimiento se hiciera la función (...) saliese la Procesión cantando en ella con solemnidad el Stabat Mater Dolorosa en lugar del Rosario” acordando “en lo sucesivo se guardare este régimen en semejante festividad como cosa más propia de ella”¹⁹⁵. En estos años la procesión de los Dolores es calificada por los hermanos de “lucida” y “solemne”, aunque ocurren algunos “desórdenes de bulla y gritería que se experimenta al principio de ella por los muchachos, gentalla y que ordinariamente llevan los faroles”. Queriendo evitarlos proponen suprimirlos, considerando que los hermanos y el público llevan velas “a excepción de los dos grandes que van junto a nra. Sra. y otros dos que vayan con la Cruz de cuyo modo se evitaría mucho desorden”. Del mismo modo se resolvió volver al Rosario y la Corona en lugar del Stabat Mater y que “a trechos proporcionados fueran los Capellanes rezando dha Corona en alta voz, porque el Coro solo no es suficiente, y será estímulo de que los acompañantes vayan a rezando y no conversando”. Los sacerdotes (o cofrades seculares en su defecto) debían guiar la procesión mientras que el hermano mayor debía acompañar a la patrona dando la orden de detenerse o proseguir a quienes la llevaban en nadas¹⁹⁶. En 1800 y para “subsananles el corto estipendio” de las vísperas y la función del día “acuerdan preferir al diácono y subdiácono y demás ministros de la casa en las misas que se reparten a lo largo de la fiesta”¹⁹⁷.

Otras celebraciones anuales

Día de Ánimas. Las funciones de ánimas daban comienzo con una novena por las almas que concluía en el aniversario. El día del mismo se celebraba una misa solemne cantada con diácono y subdiácono con sermón encargado de antemano para la ocasión. Se debía contar con la presencia del Cura rector de la catedral y coro en el altar mayor, por lo que se pagaban en total 10 ps.; tenía vigilia cantada y concluía en una procesión similar a las de los lunes, por las almas del purgatorio¹⁹⁸. Derrumbado el edificio a los dos años de la fundación de la cofradía, en 1752 se asienta que “con la ocasión de estar aguardando se concluyese la iglesia que se está haciendo” los hermanos se vieron obligados a realizar “la novena y aniversario de Ánimas” el 20 de noviembre “en el pórtico de esta Catedral”¹⁹⁹. En 1761 se estipuló que “lo útil que será que la referida Novena se haga de noche con pláticas doctrinales”²⁰⁰, pero el año siguiente la caja de la hermandad apenas alcanzaba para financiar el sufragio de las misas que mensualmente se

¹⁹³ AGN, MBN nro. 6608, 258 - 259.

¹⁹⁴ AGN, MBN nro. 6608, 261 - 261 v.

¹⁹⁵ AGN, MBN nro. 6608, 279.

¹⁹⁶ AGN, MBN nro. 6608, 286 - 287.

¹⁹⁷ AGN, MBN nro. 6608, 324.

¹⁹⁸ AGN, MBN nro. 6608, 19 v.

¹⁹⁹ AGN, MBN nro. 6608, 84 v.

²⁰⁰ AGN, MBN nro. 6608, 147 - 147 v.

dicen por las Benditas Ánimas, por lo que se resolvió suspender por ese año las pláticas del novenario que daba un predicador “para mover a los fieles a que ejerciten en el mayor alivio y sufragio de ellas”, realizando solamente el sermón “sólo sermón, el último día del novenario para el que está hecho cargo el Dor. Dn Carlos de Samartín (sic)²⁰¹. En 1763 se realizó también una celebración “económica”²⁰², pero en 1764 se decidió que “sería útil que la Novena de celebre de Noche con pláticas doctrinales, como se ha hecho otros años”²⁰³. A partir de 1769 Jacinto de la Peña ofrece costear las pláticas de los nueve días, lo que permite llevar a cabo las funciones completas en los años siguientes y en 1773 “con Predicadores de la Novena y el de la oración fúnebre del día” y aun pudieron hacerse “algunos sufragios más por las Benditas Ánimas, sin tocar los fondos de la Hermandad” gracias al monto de las limosnas recogidas. Se dio facultad al hermano mayor “para que distribuya entre el clero, hasta doscientas Misas que se deberán aplicar en esta Sta. Iga. en los días del Novenario, fuera de las que han de celebrarse el día de la función”, pagando además “la limonada a todos los Sres. Sacerdotes que vienen a decir la indistintamente”²⁰⁴. La bonanza no persistió ya que en 1778 hay nuevamente dificultades para pagar los gastos aunque se decide hacer la “función y funerales acostumbrados con su correspondiente oración fúnebre”²⁰⁵.

2.13.5.3 Servicios de difuntos

A los hermanos difuntos se les decían siete misas rezadas, con responso, en memoria de los siete dolores de María y el viernes o el lunes, luego de la función era nombrado, el capellán decía un responso y se rezaba por su alma. Los domingos y feriados se decía “una misa rezada a las doce con su responso al fin por las ánimas de los hermanos difuntos” y las indulgencias provistas por Clemente XI también eran “aplicadas por modo de sufragio” por las almas.²⁰⁶ El hermano mayor era cargado solemnemente con velas encendidas y saliendo en procesión de la catedral la hermandad y el cura con la cruz²⁰⁷. En 1760 se pide al hermano mayor que para hacer efectivo el acuerdo de 1751 informe el costo que insumían “Cruz alta, Cura y Sacristán, dos acólitos, tres sobrepellices, tres posas, misa de cuerpo presente, honras y sus vigiliat (...) y consiguientemente el precio de la sepultura siendo ésta en la capilla de Nra. dolorosa Madre”²⁰⁸. Las inversiones realizadas en las celebraciones de difuntos, como las de las fiestas, dependían del estado de caja, pero no había, como será común hacia fines de siglo en algunas cofradías, una actitud especulativa tendiente a la acumulación de capital, sino que se seguía el criterio de gastar cuando se tenía. Así en 1781 deciden hacer “algunos más sufragios que los acostumbrados” en el novenario de Ánimas según las limosnas recogidas, estipulando que además de las misas que se pagan a los sacerdotes que vienen a celebrarlas se paguen otras 100 distribuidas en el novenario²⁰⁹. También en 1785, aprovechando el cobro de la venta de la casa de Sánchez y Trillo más 695 ps. cobrados a José E. Pérez de Arce y a José Romero de sus censos “y que es nra. particular institutiva obligación hacer todos los sufragios qe. se puedan por las Ánimas benditas del Purgatorio” se encomendaron doscientas Misas²¹⁰ a distribuir en el septenario de la patrona y se compraron 200 libras de cera para labrar en España para esa función²¹¹. En 1800 se decidió gastar los sobrantes de limosnas en novenarios de misas y en hacer una en cada día festivo, nombrando un capellán al efecto²¹². Particularmente importante fue la misa realizada a la muerte de Julián de Espinosa el 21.12. 1777

²⁰¹ AGN, MBN nro. 6608, 153 – 153 v.

²⁰² AGN, MBN nro. 6608, 158 y 161.

²⁰³ AGN, MBN nro. 6608, 166.

²⁰⁴ AGN, MBN nro. 6608, 183 y 193 v.

²⁰⁵ AGN, MBN nro. 6608, 209. También 209 v. para 1779, 236 para 1784, 245 para 1787, 258 para 1789.

²⁰⁶ AGN, MBN nro. 6608, 16 v.

²⁰⁷ AGN, MBN nro. 6608, 30 – 30v.

²⁰⁸ AGN, MBN nro. 6608, 142.

²⁰⁹ AGN, MBN nro. 6608, 222v.

²¹⁰ AGN, MBN nro. 6608, 240 v.

²¹¹ AGN, MBN nro. 6608, 237 v.

²¹² AGN, MBN nro. 6608, 327 v.

Hermano de voto perpetuo, fundador y vocal que ha sido (...) teniendo presente (...) [su] continua asistencia a los ejercicios y demás obras pías (...) se le celebrarán por la Venerable Hermandad exequias de Aniversario (...) convidando por esuelas a todos los Hermanos de esta Venerable Hermandad para que asistan el día que se señalare a rogar a Dios por el alma del expresado nro. Hermano don Julián Gregorio de Espinosa”²¹³.

Entierros. Como dijimos, la hermandad no brindaba en principio entierro a sus integrantes hasta 1751 en que se decidió incluirlo con carácter optativo. Se determinó entonces que “se debía establecer y establecía desde ahora para en adelante, entierro para todos los hermanos y hermanas difuntos”. Debían ahora pagar en concepto de luminarias 12 reales en lugar de 4 como hasta entonces (se volvió a los 4 rs. En 1766). A cambio la hermandad costeaba “la cruz alta, sacristán mayor y fábrica con las posas, paños negros, ataúd y lo demás necesario para un entierro mayor”. Además 12 velas de a libra y “dos misas cantadas con vigiliias solemnes, la una de cuerpo presente y la otra de honras, fuera de las siete rezadas (se comenzaba con la de cuerpo presente, luego las siete rezadas y se concluía con la de honras) “con su túmulo de 30 velas de a libra y de a media”. Era obligación de todos los hermanos asistir a los funerales. Iban de casa en casa con la cruz y el pendón rezando el Rosario. El capellán decía un responso y cargaban entre todos el cuerpo. El entierro tenía lugar en la capilla de la hermandad. Si el muerto pertenecía también a una tercera orden había problemas de preeminencia “en presidir y cargar el cuerpo,” y para evitar “la más leve discordia,” la cofradía no asistía en esos casos²¹⁴.

2.13.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.13.5.5 Otras actividades

A diferencia de lo común en muchas cofradías, los hermanos de Dolores no se proponían otras acciones caritativas más allá de la salvación de las almas del purgatorio, acaso porque siendo este su fin y teniendo una importancia esencial, no hacía necesaria la consecución de otro objetivo asistencial.

2.13.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.13.6.1 Capilla

En el acta de fundación de 1750 se especificaba que la hermandad de ánimas funcionaba antiguamente “en la propia capilla que existe”²¹⁵, lo que implica que esta hermandad tenía un ámbito propio en el edificio de Azcona Imberto que se derrumbó en 1752, así como que la ubicación original de la hermandad de Dolores en este edificio muy probablemente no haya sido la definitiva del testero de la nave izquierda. En virtud de esta preexistencia los cofrades piden “se les conceda el uso de la capilla que expresamos y de las alhajas y demás que tuvieren”²¹⁶, solicitud contestada por el decreto del Cabildo Eclesiástico del 18.6.1750 en “que se les concede el uso de la Capilla qe. expresan y de las alhajas y demás que tuviere propio, y la facultad necesaria para el establecimiento de la referida Hermandad”²¹⁷. El derrumbe de 1752 no alteró la localización de la cofradía, ya que en las actas del 25.3.1753 se consigna que la hermandad se

²¹³ AGN, MBN nro. 6608, 206 v. 207.

²¹⁴ AGN, MBN nro. 6608, 71 – 72 v.

²¹⁵ AGN, MBN nro. 6608, 1.

²¹⁶ AGN, MBN nro. 6608, 2.

²¹⁷ AGN, sala IX. 31.6.4, leg. 35. Lleva la firma de Francisco de los integrantes del Cabildo: de los Ríos, Moraga y Espinosa.

hallaba "en su capilla en junta particular"²¹⁸. Sin embargo cuatro años más tarde (9.4.1757) Se ofrecieron al hermano mayor "varias limosnas para fabricar una capilla donde interin se concluye la obra de esta Sta. Catedral pueda estar la nueva imagen de nuestra Soberana Patrona con la decencia tan debida", las que consistían en "ciento y tantas arrobas de Yerba que ofrecieron nros. Hermans. Dn. Joseph Robles y Dn Juan de la Sala". El mayordomo de fábrica de la obra, Domingo Basavilbaso, les ofreció entonces un sitio de "doce vs. con comunicación a la que hoy sirve de iglesia" en las que se construiría una construcción por valor de 200 ps. La cofradía pondría las maderas y se encargaría del aseo del ámbito "y hechos cargo de no haber paraje donde poner la dha. imagen y ser preciso el retirarla a una casa particular, siguiéndose a esto la falta del culto a esta Divina Señora que por esta Hermandad y otros individuos se le tiene al presente", la junta decidió autorizar al hermano mayor y al tesorero para llevar adelante "la fábrica de dha. capilla (...) hasta concluirla y se compre también lo necesario para otro vestido mas ordinario", planeando inaugurarla con misa y sermón²¹⁹. Las reuniones de junta se llevaban a cabo en la sacristía de la catedral²²⁰, aunque no sabemos donde funcionaba ésta luego del derrumbe del edificio. En 1775, y como vimos en el primer apartado de este capítulo, la cofradía se estableció en la iglesia del Colegio de San Carlos, sin que tengamos referencia de qué capilla ocupó. Tal vez haya sido la del testero de la nave izquierda, que conserva aun el altar de Dolores con una imagen del siglo XIX y que equivale en su ubicación a la que posteriormente ocuparán al regresar a la catedral.

El 30.11. 1784

Se propuso por nuestro Hermano Mayor que Dn. Manuel de Basavilbaso mayordomo de la fábrica de dicha Santa Iglesia le había prevenido estaba ya próxima a colocarse la Catedral nueva, y es preciso señalarse esta Hermandad en ella la Capilla que había de tener donde colocar su altar, y hacer sus funciones, que desde luego se asignaría la que escogiese, de lo cual da parte a la Junta para que resuelva lo conveniente. En cuya inteligencia de reflexionó sobre que la hermandad necesitaba Capilla grande según los pensamientos con que se halla, porque estando solicitando elevarla a Tercera Orden en Servitas, como consta en este Libro de Acuerdos en 17 de junio del año próximo pasado, es preciso que tenga donde juntarse a los espirituales ejercicios de su instituto y ya se ve que no podrá verificarlo en las capillas que se hallan en el cuerpo de la iglesia pr. ser estrechas para este fin, sería necesario atravesar la nave mayor con bancos, dando la espalda unos al altar mayor otros al Coro de los Señores canónigos e impedir el tránsito a las gentes; fuera de que aun cuando fueran suplibles estos grandes defectos se toca el inconveniente de que estando proyectado hacer una crujía o vía sacra desde el coro al presbiterio, con baranda de hierro a uno y otro lado, no quedaba ya ni aun aquel arbitrio; no siendo de menos consideración el reparo de que, spre. que la Hermandad resuelva solicitar y consiga de la Silla Appca. indulgencia de cuarenta horas con exposición del SS en su propio Altar sería una impropiedad manifiesta y habría de sufrir la Majestad Soberana muchísimas irreverencias en la estrechez y tránsito de las gentes, que en tales funciones concurre en crecido número y aunque algunos de éstos reparos cesarían con nuestro Altar y Capilla en uno de los brazos del Crucero, fuera de que no se evitarían todos, han el insuperable de que para costear Retablo en su frente son necesarios muchos miles de pesos, de qe. carece la Hermandad. En atención a todo lo cual fueron lo presentes Hermanos de dictamen acordar como uniformemente acordaron, se pida para Capilla nuestra la Nave Colateral en el lado del Evangelio en la cual cesan todos los notados inconvenientes, colocándose el Altar con su frente²²¹.

Sin embargo, la decisión final estaba aun lejos. El 1.3.1791 el obispo Azamor les comunica que en virtud de

la proximidad de la traslación de esta dha. Sta. Iglesia Catedral interina a la nueva (...) se acordó pasar a la Catedral, dándole a la Hermandad, según oferta, la Capilla testera de la Nave del lado del Evangelio, opuesta a la de San Pedro, donde se obliga a construir el retablo correspondiente pa. el culto de Nra. Sra. de los Dolores (...) en la inteligencia de que en dicha Capilla y su Nave, ha de celebrar todas sus funciones (...) ejecutándose todo en aquella hora que no se opongan a las

²¹⁸ AGN, MBN nro. 6608, 90.

²¹⁹ AGN, MBN nro. 6608, 124 - 125.

²²⁰ AGN, MBN nro. 6608, 190 v.

²²¹ AGN, MBN nro. 6608, 233 v. - 234.

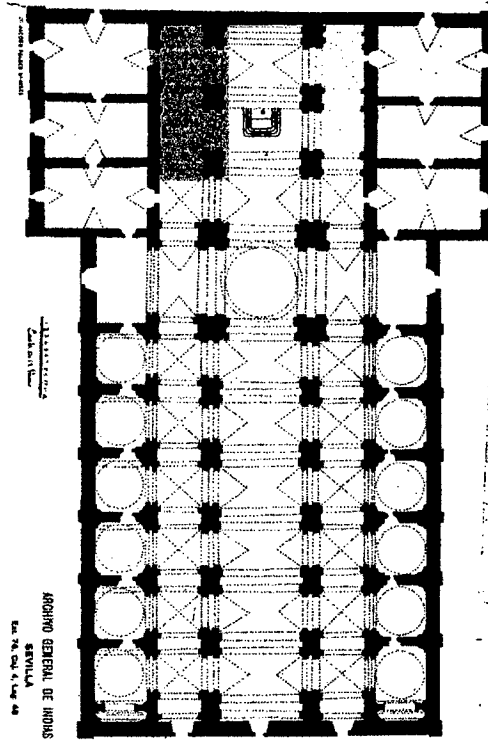


Figura 1. Catedral de Buenos Aires y capilla de los Dolores.

del coro²²².

El ofrecimiento añadía el uso para las juntas y guarda de alhajas y utensilios de “la Sacristía más inmediata a la referida Capilla” así como el permiso de colocar “en dha Nave para sus funciones que ha de hacer en ella un Púlpito, Escaños o sillas correspondientes”, todo lo cual fue agradecido por los diputados de la hermandad²²³. Aparentemente la invitación fue aceptada, ya que el 3.4.1791 se señala que la cofradía se había trasladado a la Catedral “en su nueva colocación”²²⁴. Pero los cofrades dudaban del traslado y a fines del año siguiente el hermano mayor propone quedarse en “la iglesia castrense” (San Ignacio) argumentando que allí

se podían hacer las funciones sin qe. los ssres. Canónigos ni nadie lo embarazase como se está experimentando en la Catedral (...) y finalmente porque en las Iglesias Catedrales no debe haber estas hermandades y congregcns. que debiendo hacerse todas las funciones en comunidad segñ. el establecimiento, no se pueden efectuar en la sta. Iglesia porq. el paraje destinado pa. ellas es la Nave siniestra, segunda, que no tiene bastante capacidad²²⁵.

Evidentemente la hermandad se sentía más cómoda donde estaba y temía perder la autonomía que seguramente había apreciado en la iglesia del Colegio con la proximidad del Cabildo eclesiástico, pero pese a estos temores se decidió finalmente en la junta del 23.12.1792 el traslado a la antigua sede, ahora reconstruida²²⁶, mediando la concesión por parte de las autoridades de la catedral “precariamente [de] la capilla en que al presente está colocada la Imagen de Nuestra Señora de los Dolores, que es la de la testera o frente de la segunda nave a mano izquierda de la entrada de la iglesia (...) para que allí se ponga el Retablo que expresa el Hermano Mayor a quien asimismo se le franquea la pieza o sala inmediata a dicha capilla”²²⁷.

Al igual que la de San Pedro, ya descrita, la capilla [1] está comprendida por el muro perimetral del templo, el testero y los arcos sobre pilares que la separan del presbiterio, decorados con pilastras corintias. La cubierta es de bóvedas por tramo y presenta en los netos del muro pinturas relativas a la Pasión de Cristo que han sido atribuidas al pintor italiano Nicolás Panini, pero que como señalamos para las de la nave derecha fueron agregadas en las reformas de fines del siglo XIX (1890) y por lo tanto sólo mencionamos aquí²²⁸. El espacio de la capilla permite la proyección hacia los tramos anteriores, lo que daba bastante holgura al ámbito, al menos hasta el crucero, sin interferir con otros altares, tal como pretendían los hermanos.

2.13.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. En las actas de la hermandad se precisan las características de la titular en la tradición cristiana. La Dolorosa tenía un cuchillo que había de traspasarle el alma, según la afirmación de San Simeón: “Y una espada traspasará tu alma y a ti misma”²²⁹. Igualmente su función estaba prescrita: la Virgen había dicho a Jesús: “Yo te enviaré libre de aquestas congojas para el cielo, sin entrar en el Purgatorio”²³⁰. En esta imaginería se fundaba la razón de escoger a la Virgen de los Dolores como patrona de una cofradía destinada a rescatar almas del purgatorio y también la iconografía de la advocación, que la representaba atravesada por cuchillos que simbolizaban los misterios dolorosos.

La imagen original de la cofradía era pequeña, ya que en las actas del 12.5.1752 se consigna que “para el lucimiento de esta función hay que solicitar una imagen de más cuerpo que la que tenemos y andas proporcionadas en que-sacarla”²³¹. Seguramente este inconveniente movió al

²²² AGN, MBN nro. 6608, 266.

²²³ AGN, MBN nro. 6608, 266 v.

²²⁴ AGN, MBN nro. 6608, 267.

²²⁵ AGN, MBN nro. 6608, 276 – 276 v.

²²⁶ AGN, MBN nro. 6608, 277.

²²⁷ AGN, S. IX, 31.6.4, Lcg. 35.

²²⁸ Ver ANBA, 1998, 67.

²²⁹ Lucas, 2, 35. Recogido en las actas (AGN, MBN, nro. 6608, 2).

²³⁰ AGN, MBN nro. 6608, 8.

²³¹ AGN, MBN nro. 6608, 81 v.

primer hermano mayor y entonces tesorero de la cofradía, Jerónimo Matorras, a donar la que ha llegado a nosotros. En las actas de la junta del 21.12.1756 se consigna que se hizo presente nro. hermano tesorero dn. Jerónimo Matorras y por el afecto y devoción que tiene a esta venerable hermandad a su pedimiento le había venido de España en el navío el Sn. Pascual Bailón su capitán Dn Pedro Cadalso, una caja cerrada remitida por dn. Juan Sánchez de la Vega, vecino de Cádiz que abierta contenía un rostro de medio cuerpo y manos del divino simulacro de María SSma. de los Dolores hecha al símil de la que se venera en igual Hermandad de Sn. Lorenzo de Cádiz: diadema, corazón y dos escapularios de plata y un tornillo para asegurar dha. diadema: con más cien escapularios de los que deben acostumbrar los hermanos y hermanas, cien estampas y cien libros de novena con cien constituciones, quince medallas de metal, seis más pequeñas y diez y ocho dhas. de plata, todo lo cual sin embargo de haberle costado algunos pesos de su propio caudal los cede y da graciosamente a la dha. hermandad para qe. sirva la imagen de titular Patrona y se la coloque en la correspondiente capilla²³².

Era una imagen de "cabeza y manos" o de candelero, de buena factura, aunque estándar, a la que se le adicionaban los vestidos de telas elaboradas [2]. Tiene ojos de cascarón y según el profesor Schenone sufrió varios repintes, ya en la época colonial, por el pintor español José de Salas y posteriormente, en el siglo XIX²³³, al que hay que agregar uno reciente y desafortunado. Leves giros de la cabeza y las manos y una gestualidad marcada le dan un carácter natural, acorde a la estética del siglo XVIII.

Alhajas y vestidos de la imagen. Aceptada la donación por la junta se dio comisión para que la imagen pueda servir en la próxima novena y fiesta de la Patrona, dando instrucciones a la tesorería para que "proceda a la compra de lo necesario para vestuario, andas, pintura y dorado dellas, con todo lo demás". El vestuario se componía de

túnica de terciopelo morado guarnecida de punta de oro, no muy ancha, cingulo de cinta de brin de plata ancha y borlas de lo mismo a los remates, corazón de plata puesto en el pecho con sus siete espadas pequeñas, toca de gasa o de muselina fina, manto de terciopelo azul, hermoso, guarnecido de punta de plata del mismo ancho que el de la túnica con varias estrellas de plata sobrepuestas. Las andas ligeras con su pcana cercada de galería y su frontal de tafetán morado alrededor; cuatro varas para sostener el palio que deberá quedar sobre la imagen con el ciclo de tafetán morado y cenefas de terciopelo del mismo color con fleco de oro.

Comúnmente las telas para los vestidos y ornamentos de las imágenes eran adquiridos en España. Aprovechando el viaje de el hermano Joaquín Galeano de Paz la cofradía lo autorizó el 9.4.1757 a gastar hasta 2000 ps (...) en "dos ornamentos de brocato blanco y negro para nuestras principales funciones"²³⁴. Le encargaron "abrir lámina del retrato de nra. soberana Patrona para repartir las estampas entre los Hermanos" así como la obtención de "todos los papeles de licencias y convocatorias impresas, escapularios, un estandarte, bordado en el retrato de esta Divina Señora"²³⁵. El costo de la edición del grabado y el resto de los papeles, remitidos por Galeano Paz, fue de 150 ps., según se desprende de la afirmación de Matorras al reclamársele en 1763 con ese fin 367 ps. que tenía en su poder²³⁶. En 1781 se decidió encargar al hermano mayor la compra de "un terno negro para las funciones semanales (...) que no sea demasiado costoso y que verificada la Paz se mande traer uno completo y lucido de España para las funciones clásicas, considerando que de este modo puede traerse a más cómodo precio y de mayor lucimiento"²³⁷. Otros grabados fueron hechos de la imagen original, como el que presento [3] y que me facilitó el profesor Schenone.

Equipamiento de la imagen. Las andas con que se sacaba la imagen eran objeto de particular ornamento. En la junta del 20.12.1767 se estipula que "absolutamente se prohíbe que las Andas

²³² AGN, MBN, nro. 6608, 119v-120.

²³³ Ribera y Schenone, 1948 a, 309.

²³⁴ El 6.2.1762 se consigna que se debían 25 ps. de unas varas de brocato blanco qe. (...) sacaron con destino de un terno entero que se halla actualmente sirviendo a la hermd. (AGN, MBN, nro. 6608, 151v.)

²³⁵ AGN, MBN, nro. 6608, 125.

²³⁶ AGN, MBN, nro. 6608, 160, acta del 31.7.1763.

²³⁷ AGN, MBN, nro. 6608, 225.





de nuestra Amantísima Patrona en el tiempo de su Septenario, ni en el día de sus Dolores, se adornen con alhajas de Perlas, Diamantes ni otras piedras preciosas, que no sean propias de esta Hermand., aunque sea con el título de poner en ellas algún Ángel o Niño, compuesto con semejantes precias"²³⁸. En febrero de 1781 las andas y la imagen "estaban descompuestas y necesitaban de reparo". Las primeras tenían una cenefa de tisú de oro y plata al igual que el cielo, pero el fondo era de tafetán blanco y al parecer de los hermanos "desdecía mucho a la vista aquella desigualdad, mientras que "el manto de Nra. Madre era de terciopelo azul bordado de oro y parecía más regular que lo exterior de la cenefa", por lo que se propone que la misma sea "uniforme al manto". Tomasa Altolaquirre ofreció arreglarla si le daban el terciopelo necesario para la cenefa, costeadando ella "con algunas limosnas qe. se dedicaría a recoger, o con su propio peculio, un galón de oro con que guarnecerla, "al mismo tiempo que se le pondría por la parte interior el mismo tisú de que está hecha, con lo qe. igualando al del cielo quedaría de una vista más agradable, correspondiente al mayor culto de Nra. Amada Patrona"²³⁹.

Otras imágenes. En el ático un ángel con una cartela con la escritura del primer verso del *Stabat Mater*.

IMÁGENES	
1	Nuestra Señora de los Dolores
2	Ángel

2.13.6.3 Retablo

La imagen donada por Matorras no tenía retablo, sino que se albergaba en un nicho con vidrio o un fanal, tal como se desprende de la descripción que luego mencionaremos. Habiéndose efectuado la misma en 1756, es decir luego del desplome de parte del edificio y en condiciones de funcionamiento precarias, la necesidad o la posibilidad de construir un retablo que la albergase no surgió hasta que la cofradía tuvo un nuevo sitio de asentamiento regular, lo que sólo ocurrió años después. Trasladada la cofradía a la iglesia del Colegio de San Carlos en 1775, tres años más tarde se plantea por primera vez la necesidad de hacer un retablo. En las actas de la junta del 23.3.78 se asienta que

expuso Nuestro Hermano Mayor se hallaba con noticia de qe. era preciso tratar sobre el retablo nuevo qe. para la colocación de Na. Madre Dolorosa se había de hacer en la capilla de la Iglesia mayor nueva para el tiempo de su traslación (...) sujeto que se debía nombrar señaladamente artífice maestro su costo y demás gastos preciso qe. en semejantes funciones se hacen irremediables al mayor culto y veneración de Nra. Patrona y adornos de su colateral²⁴⁰.

Finalmente se decidió que "siendo el asunto de bastante importancia (...) se trate (...) en Junta general" para que se resuelva entre todos los hermanos. El tema no vuelve a parecer en las actas hasta tres años después, en que se decide empezara a ahorrar dinero con el fin de pagar su hechura. El 3.2.81 se consigna haber redimido José Romero el censo y cancela la escritura 1.050 ps.

y tratándose del destino qe. debía dársele, fueron del dictamen que no convenía señalárselo por ahora, respecto a que se esperaba ya en breve la colocación de la Sta. Iglesia Catedral qe. está a concluirse, y para este caso era necesario tener este dinero pronto a fin de costear el retablo qe. debemos hacer en la capilla que se nos señalara²⁴¹.

Los 700 ps. del censo devuelto por Juan Eusebio Pérez de Arce (ver 2.13.4.2) fueron la primera reserva para el pago del retablo y agregado un sobrante de caja de 496 ps., hicieron 2246 ps. que fueron depositados en manos del hermano mayor reservado para el gasto del "retablo,

²³⁸ AGN, MBN, nro. 6608, 179 v.

²³⁹ AGN, MBN, nro. 6608, 217 v - 218.

²⁴⁰ AGN, MBN nro. 6608, 208.

²⁴¹ AGN, MBN, nro. 6608, 218 - 218 v.

ornamento y otras cosas"²⁴². Pese a las previsiones la cosa se demoró y recién en noviembre de 1787 se decidió hacer el encargo en concreto, en vistas de que la edificación de la catedral tocaba a su fin. El 30.11.87 se asienta que

Manuel de Basavilbaso, mayordomo de fábrica de la iglesia, le había advertido al Hermano mayor que estaba ya próxima a colocarse la Catedral nueva y que habiéndole franqueado para el uso de la Hermandad una de las piezas contra sacristía en la nave (...) para el Altar de Nuestra Madre y Sra., instaba se hiciese el retablo y habiéndolo conferido con lo ya acordado de común acuerdo se nombraron Diputados a nuestro Hermano mayor y conciliario segundo, Dn Felipe Argibel para tratar con los Tallistas y primero con dn Juan Antonio Hernández a fin de que formen los diseños de mejor gusto, en la inteligencia que en el trono solo se ha de colocar a Nuestra Madre y Señora y qe. con las correspondientes proposiciones del precio o precios según lo qe. hagan se traigan a esta Junta para su resolución; y que pr. Nuestros hermanos Diputados se den las gracias al Sr. Basavilbaso"²⁴³.

La demora de casi diez años entre el momento en que se plantea por primera vez la cuestión del retablo en 1778 y la decisión de encargarlo, en 1787, coincidió con un cambio en el gusto que llevó a que en lugar de los autores que ocupaban la escena en las décadas del 60 y del 70, como Isidro Lorea y el portugués José de Souza, se pensara en hablar "primero" con Juan Antonio Gaspar Hernández, un tallista y escultor valisoletano que había colaborado con Lorea en algunas obras como el mismo retablo mayor de la catedral, pero que a diferencia del estilo transicional del vasco, encarnó el retorno clásico de fines de siglo en Buenos Aires. El pasaje citado muestra una voluntad de composición explícita por parte de los comitentes, hecho poco común. La indicación misma de que el retablo debía diseñarse "*en la inteligencia que en el trono solo se ha de colocar a Nuestra Madre y Señora*" implica una actitud activa de los hermanos en relación con la evolución formal e iconográfica del género, que analizaremos en el capítulo próximo. En febrero del año siguiente Hernández presentó a los hermanos "el diseño de dos retablos (...) habiéndose reconocido ser por un mismo estilo y (...) muy llanos, uno y otro". El tallista había pedido 1.700 ps. pero ofrecía alguna rebaja abriendo la posibilidad de estudiar "con algunos otros inteligentes" ciertas modificaciones "en lo que sin variarse lo sustancial del diseño pudiera arbitrase"²⁴⁴. Pasarían todavía cuatro años hasta que se efectivizase el encargo. El 30.11.1784 se consigna la necesidad de hacer el retablo con los fondos disponibles y se nombró a los hermanos Gaspar de Santa Coloma y Manuel Rodríguez de la Vega, para que traten junto con el hermano mayor con los Tallistas "a fin de que tomando las medidas del frente de dha. nave formen los diseños de último gusto, con las correspondientes proposiciones en el precio que ha de costar y se traigan a esta Junta para su aprobación". En virtud de esta resolución se decidió también recoger los fondos que la hermandad tenía depositados en poder del hermano Domingo Belgrano Peri [Pérez] desde 1782 y ponerlos a disposición del hermano mayor "para que como uno de los encargados en la ejecución del Retablo, tenga a mano este dinero para satisfacer al operario"²⁴⁵. Pese a esta decisión la confección del retablo debió esperar todavía unos años debido a la indefinición de la cuestión del sitio de establecimiento definitivo de la cofradía, a la que estaba sujeta. En 1789 se afirma en actas que "por lo que toca a hacer nuevo retablo en la Catedral nueva, se suspenda tratar el punto, hasta que se declare, si ha de ser en la Catedral nueva o en la capilla de San Carlos"²⁴⁶. El 3.4.1791 se señala que "habiéndose [la cofradía] trasladado a la Catedral en su nueva colocación no teniendo altar lo estaba haciendo con la decencia necesaria colocando a María Santísima y al Crucifijo de Nra. Hermandad bajo de dosel con espaldar y cortinas de tafetán carmesí, forrando lo demás de la pared con papeles pintados, de modo que pueda servir así interín se logre el retablo de que está tratando con el mayor empeño la Hermandad"²⁴⁷, pero como vimos recién el 23.12.92

quedó resuelto por 52 votos, en competencia de uno sólo [de Vicente Arzac y Goyencche], qe. se construyese el retablo en el paraje qe. pa. el fin se ha destinado; y que para qe. tenga efecto se

²⁴² AGN, MBN, nro. 6608, 225.

²⁴³ AGN, MBN, nro. 6608, 247 – 247 v.

²⁴⁴ AGN, MBN, nro. 6608, 248 – 248 v.

²⁴⁵ AGN, MBN, nro. 6608, 234 – 234 v.

²⁴⁶ AGN, MBN, nro. 6608, 256.

²⁴⁷ AGN, MBN, nro. 6608, 267.

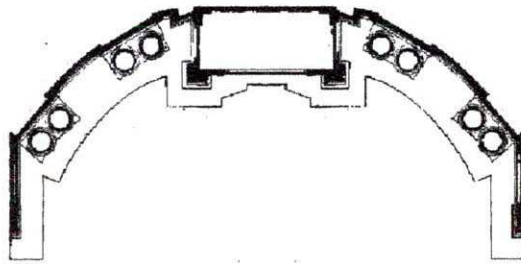
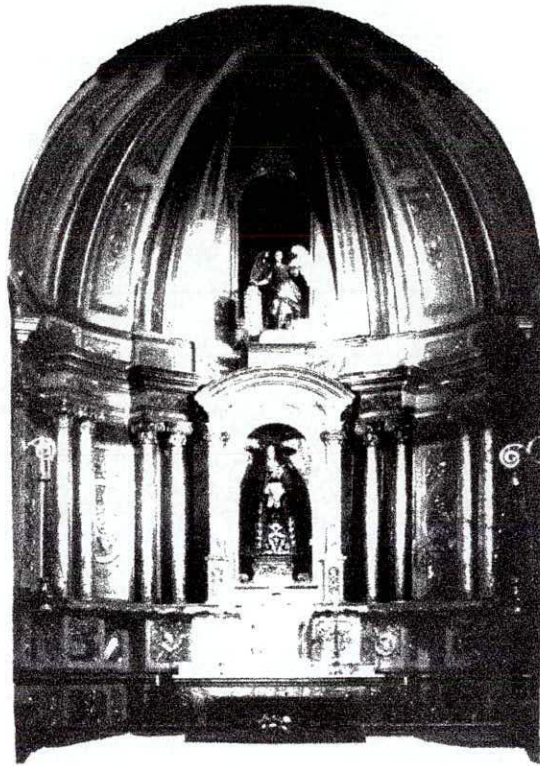


Figura 4. Juan A. Gaspar Hernández, retablo de Dolores, Catedral de Buenos Aires.

daba la comisn. al hermano mayor Dn. José González de Bolaños y a los hermanos Dn. Felipe de Arguibel y Dn. Gaspar de Sta. Coloma con todas las facultades necesarias y precisas²⁴⁸.

El 13.11.93 se consigna que “se hallaba colocado ya el primer cuerpo del nuevo retablo de ntra. amadísima Patrona en su Capilla y qe. el resto se colocaría con la brevedad posible”. Igualmente se decidió “que los cristales que antiguamente se hallaban en el nicho de Nra. Sra. y existen entre los bienes de la Hermandad, no alcanzando a llenar el nuevo nicho del Retablo qe. se esta fabricando²⁴⁹, era indispensable tratar del medio y modo de cubrirlo”. Finalmente y ante la imposibilidad de solucionarlo se optó por encargar a Madrid “un Lienzo qe. sirviese de Velo, pintada en él una Sra. Dolorosa u otra pintura correspondiente” gestión que se ofreció a realizar mediante su apoderado allí Gaspar de Sta. Coloma. La pintura se pagaría con la venta de los cristales viejos y si no alcanzaba con los fondos del retablo, ya que era parte de él²⁵⁰.

El 13.7.1794 se asienta en el acuerdo que

Después de implorarlo el auxilio del divino Espíritu dijo el Hermano Mayor qe. el Retablo de Nra Madre estaba concluido ya, colocado, y en disposición de qe. podía dorarse respecto de qe. su constructor asegura estar las Maderas secas y sin recelo de qe. habrá grietas (...) habiendo visto de intento a nro. hermno Dn. Manuel Rodríguez de la Vega y dicho qe. estaba el citado Retablo (a satisfacción y contento de todos por su hermosa construcción po. qe. pa. dorarlo no habría fondos suficientes le respondió qe. verificada esta Junta, vista su resolución de deducir los gastos impendidos en dha. construcción de los fondos existentes para este fin es poder de nro Hermno. Dn. Felipe de Arguibel, le avisase de todo, del liquido que quedaba pa. el Dorado y de cuanto era necesario para su conclusn.²⁵¹

La cofradía tenía en caja 3.300 ps. de los que debía pagar “2000 ps. qe. ha costado dho. Retablo (...), 300 para dorar las andas nuevas (...) 100 que poco más o menos costará el Lienzo Pedido a Madrid pa. el Velo del Nicho” (...), 100 para la solicitud de la integración a la orden de Servitas y 100 pa. la barandilla de fierro²⁵². Se decidió dar todo al benefactor Rodríguez de la Vega para que viese el modo de ejecutar el dorado. El 10.8.1794 se resuelve “efectuar el ajuste del Retablo (...) a cuyo fin se redactaron por un “inteligente” las instrucciones precisas “a que habían de sujetarse los Doradores” cuyo trabajo fue tasado en 2.000 ps., es decir tanto como había costado la construcción²⁵³. El contrato que se estableció con los doradores consta en el acuerdo del 20.10.1794. En él se consignaba que

dhos Doradores se obligan a dorar y pintar el Retablo de ntra. Sra. bajo las circunstancias e instrucción qe. vieron, leyeron y aprobaron en la última Junta celebrada el 10 del mismo Agto. y que lo darían concluido pa. 1ro. de marzo del año próxmo. a satisfacción y contento de nra. Vc. Hermandad, siendo de cuenta de ellos poner todos los materiales y utensilios para el efecto necesarios y qe. la Vc. Hermandad había de pagarles un 1.750 ps. corrtcs. en tres partes iguales al principio, al medio y al fin de la obra. Asimismo y pr. una condición separada se obligan a dorar y pintar las andas nuevas de nra. Sra. y la Barandilla de fierro sin qe. por esto quede la Hermandad obligada a darles cosas alga. puesto que lo hacían de pura gracia y por devocn. a la misma señora a qn. se dirigen²⁵⁴.

A fines de 1794 se comenzó el trabajo y en virtud de la participación en el proceso del hermano mayor, se consigna el 14.12.94 que “para concluir con el retablo que se está dorando, Andas de Nra. Sra. y barandilla de fierro para la Capilla, parecería como indispensable siguiese otro año con el mismo empleo²⁵⁵. El 17.5.1795 la cofradía debía 1.046 ps. de la hechura del retablo, dorado, andas, sacras, lavabo, Evangelio y velos del nicho, es decir, de la composición general

²⁴⁸ AGN, MBN, nro. 6608, 277-277 v.

²⁴⁹ AGN, MBN nro. 6608, 267.

²⁵⁰ AGN, MBN nro. 6608, 289 - 289 v.

²⁵¹ AGN, MBN nro. 6608, 286 - 286 v.

²⁵² AGN, MBN nro. 6608, 286 v.

²⁵³ AGN, MBN nro. 6608, 288 v. - 289.

²⁵⁴ AGN, MBN nro. 6608, 291 v.

²⁵⁵ AGN, MBN nro. 6608, 296.

de la capilla. Se encarga al hermano mayor González Bolaños que termine con el retablo en virtud del gran "celo y eficacia" con que se desempeñó y le dan las gracias²⁵⁶.

Descripción formal. El diseño realizado por Hernández [4] era verdaderamente novedoso en la ciudad, con su composición basada en un nicho único como centro de un hemiciclo y una bóveda absidal como remate. Ciertamente recuerda en escala menor el planteo del retablo mayor de San Ignacio ejecutado por Lorea en la década del 60, pero radicalizándolo en la pureza de su geometría y acentuando la centralización al abolir las esculturas laterales, reemplazadas por paneles con relieves adosados en los llanos de los intercolumnios. Como dijimos Hernández era valisoletano y su retablo retomaba igualmente fórmulas castellanas de mediados de siglo XXVIII, como el retablo de la Inmaculada que se halla ahora en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid, fechado en 1753, con el que la obra de la catedral guarda similitudes claras de concepción, aunque depuradas del aparato exornativo de rocalla. No conocemos la otra propuesta presentada por el tallista, aunque sabemos que ambas eran de "un mismo estilo" y "muy llanas", como dijimos. Quizás la diferencia radicara fundamentalmente en el diseño de la planta, que comúnmente presentaba en los retablos de Hernández una disposición ortogonal, aunque con avances de columnas o del nicho central, mientras que en el caso del retablo de la Dolorosa la composición sigue una forma envolvente que es única en su obra. Parece probable, aunque es hipotético, que haya presentado una variante "estándar" y la novedosa disposición semicircular que finalmente se llevó a cabo, resueltas ambas con elementos y carácter semejante, austeros y de gusto clásico.

El programa iconográfico. Tratándose de una obra destinada a albergar sólo la imagen titular, como pidieron expresamente los hermanos, el programa iconográfico del *retablo de Dolores* está desarrollado en los tableros que cubren el banco y el sotabanco [5], así como en los dos grandes medallones que toman en cada uno de los llanos de los intercolumnios laterales el lugar de las imágenes que normalmente hubieran ocupado esas calles. En el ático, un ángel sostiene una cartela con el verso del Stabat Mater.

RETABLO DE LOS DOLORES (CONGRATA)		
Ático		
Ángel con cartela e inscripción: CUICOM / PARABO/TE 'MAC/NA EST / ENIM VE/LUT MAT/RE CON/TRITIO / TUA.		
Cuerpo		
<i>María de los Dolores</i>		
Cuerpo – Lado izquierdo		Significación simbólica
1	Vara con serpiente, jarra, frascos para óleos, vara con hojas	Cristo (Moisés, 21: 4 y Reyes, 18: 4), instrumento de la Pasión, gracia divina (en algunos sacramentos), tronco de Jesús.
2	Ancla con delfín en escudo con volutas, altar sacrificial, espada curva, lanza, casco	El alma cristiana guiada hacia la salvación, ofrenda, elementos militares
Cuerpo – Lado derecho		Significación simbólica
3	Cornucopia, frutos, espigas, racimos, vela con aparejos, remo, bordón con cantimplora, grillete, cepo, caja	Abundancia, frutos de la tierra prometida, elementos náuticos y de peregrinación (camino de la vida), elementos de prisión y tortura
4	Barco en cartela con volutas, libro, cruz, farol, lanza, casco, carcaj, rosario con medalla, escapulario con S, arco	La salvación, Testamentos, Cristo y la Crucifixión, instrumento de la Pasión, elementos de trofeos (lucha), devoción a la Virgen, esclavitud [a la Virgen]
Banco – Lado izquierdo		Significación simbólica
5	Triángulo con nombre de Jehová, pergamino, flamero, incensario, barra con gloria y ojo de Dios, escapularios	Trinidad y Jehová, Antiguo Testamento, sabiduría y palabra divina, las plegarias de los fieles elevándose hacia Dios, Dios, yugo de Cristo
6	Escala, nubes y mar, arca, altar sacrificial del templo de Jerusalén	Escala de Jacob, Noé, el altar y los panes de la Proposición (Moisés)
7	Tablas de la ley, lira, corona real, cetro,	Mandamientos, David, la realeza, los salmos y la

²⁵⁶ AGN, MBN nro. 6608, 300.



	cesto, vara con sierpe [REGINA PROFETORUM]	música divina, Moisés, adoración de los seguidores de Moisés
8	Libro, tiara, llaves, cruz de palo invertida, espada, palma [REGINA APOSTOLORUM]	Testamentos, emblemas papales, San Pedro, San Pablo martirio y triunfo sobre la muerte
9	Jarrón con rosas	María
	Banco – Lado derecho	Significación simbólica
10	Jarrón con rosas	María
11	Rueda dentada, cuchillo, sierra, garrotes, antorcha, palma [REGINA MARTIRUM]	Conjunto de instrumentos de martirio, triunfo en el martirio
12	Bonete, mitra, plumas, libro, vestidura eclesiástica [REGINA CONFESORUM]	obispos y dignidades de la Iglesia, evangelistas y doctores, Testamentos, pertenencia a la Iglesia
13	Corazón encendido, corona de rosas, corona de espinas, cruz, iris	Amor y caridad cristianos (Samuel, 16: 7), María, la Pasión, Cristo y la Crucifixión (Marcos, 15: 16 – 18), emblema de la Virgen
14	Capelo cardenalicio, libro o misal, cruz coronada de laureles, escapulario, rama florida, flamero, pluma	Jerarquía eclesiástica, Testamentos, Cristo, la Crucifixión y el triunfo, yugo de Cristo, tronco de Jesé, la sabiduría y la palabra divina, evangelistas y doctores
	Sotabanco – Lado izquierdo	Significación simbólica
15	Gallo, guante	La negación de Pedro, episodio en casa de Anás
16	Jícara, bandeja, paño, clavos	El lavatorio e instrumentos de la Crucifixión
17	Columna con soga, corona de espinas, haz leñoso, azote, caña con hojas	La flagelación y la coronación de espinas
18	Cáliz, espada y oreja de Malco, antorcha, bolsa de dinero	Gethsemani (Marcos, 14: 23 – 24, Salmos, 116: 13), elementos del Prendimiento, la traición de Cristo (3: Juan 18: 19)
19	Jarrón con rosas	María
	Sotabanco – Lado derecho	Significación simbólica
20	Jarrón con rosas	María
21	Tenaza, martillo, farol	Instrumentos de la Pasión
22	Escalera, vestiduras, banderola SPQR (Salus populusque romanum)	Instrumentos de la Pasión, enseña romana
23	Paño con santa faz, caña con esponja, lanza	Camino al Calvario (evangelio apócrifo de Nicodemus), instrumentos de la Crucifixión
24	Pergamino con inscripción: "JESU NAZARENUM REX JUDIORUM"	La Crucifixión (INRI, Mateo, 27: 37, Juan, 19: 19 – 33)

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

1	2				3	4			
5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21	22	23	24

Como en los otros retablos, el tema central es la titular, es decir la Virgen Dolorosa. El repertorio ornamental utilizado es en parte debido al tema, pero en parte apela a elementos convencionales de la tradición decorativa, como los trofeos, las cintas o las flores. Eventualmente reúne ambas vertientes, como ocurre con el uso de las jarrones con rosas, que al mismo tiempo que forman parte de los repertorios ornamentales corrientes, representan a María. La disposición general está organizada por bandas de unidades temáticas que coinciden con el desarrollo de cada uno de las partes componentes. El sotabanco está ocupado por un conjunto de emblemas que aluden a los misterios dolorosos de María, es decir, a momentos de la Pasión de Cristo: En algunos casos se trata de los símbolos genéricos de la Crucifixión (16, 21, 22, 23, 24), mientras que en otros aluden a escenas particulares de la Pasión (15, 17, 18), pero referidas todas a los dolores de María: la agonía en Gethsemani, la Flagelación, la Coronación de

Espinas, el Camino al Calvario y la Crucifixión, que estaban prescriptos para las pláticas de la cofradía de los viernes a la tarde del tercer decenario de cada mes

Débase en este Tercer Decenario considerar como Cristo nuestro Bien, ya de 33 años, llegando a la hora de cumplir la redención del género humano a costa de su Muerte se dispone para ella dejando aquel testimonio de su excesivo amor con la institución del Ssmo. Sacramento del Altar; de aquí se pasa al Huerto de Gethsemani, adonde triste, congojado y agonizante orando al Padre derramando en sudor la sangre; desde aquí un Discípulo con fingido beso, lo entrega a sus enemigos los cuales arrastrando y maltratando aquella ssm. humanidad le llevan a Anás y Caifás en cuya presencia lo burlan; y abofetean; de aquí lo presentan a Pilatos, por cuya sentencia como ruin y malhechor atado a una Columna, fue cruelmente cargado de azotes, vestido por escarnio de púrpura y coronado dolorosamente de espinas. Luego míralo con el peso de la Cruz a cuestas por las calles de Jerusalén y que llegado finalmente al Calvario, con aquellos deshumanados (sic) sayones lo desnudan y enclavan en una Cruz, adonde afrentosa y dolosamente acaba la vida²⁵⁷.

Es de interés la explícita relación existente entre el contenido asignado a las pláticas y su representación en los paneles del retablo que de ese modo reproducía visualmente el discurso temático que se ofrecía a los cofrades. La iconografía del banco presenta en cambio una temática tratada complementariamente a derecha o izquierda del paño central: mientras que del lado izquierdo se presentan símbolos alusivos a personajes y hechos del Antiguo Testamento: Jehová, la escala de Jacob y el arca de la salvación de Noé, el derecho los complementa con otros referidos al cristianismo que se vinculan como pares especulares: al nombre de Dios Padre y su palabra expresa en el Antiguo Testamento del extremo izquierdo (5) se contraponen en el derecho los símbolos de Cristo, el Nuevo Testamento y la pluma de los evangelistas y doctores (14), a las figuras de Jacob y Noé (6) se enfrentan la de Cristo, la Virgen y el amor cristiano (13) (tal vez como complemento de la rectitud de Noé). Finalmente David y Moisés (7) son la contracara de la Iglesia, los testamentos y los evangelistas y doctores (12) que dieron forma a la doctrina. Sólo en los paneles centrales del banco se abandona este esquema de contraposiciones unificando la temática en torno al martirio y el triunfo sobre la muerte a través de la Iglesia y de los motivos simbólico-ornamentales de los jarrones con rosas del banco y el sotabanco (9, 10, 19, 20). Sobre esta lectura tal vez pueda también superponerse la de la representación de algunos de los diferentes roles de María correspondientes a las letanías, esto es, como *regina profetorum* (7), *regina apostolorum* (8), *regina martirum* (11) y *regina confessorum* (12)²⁵⁸. La iconografía de los medallones o reservas del cuerpo parece estructurada en torno a la idea de la prefiguración de Cristo, la ley y la gracia (1) y la figura de Cristo, su sacrificio y la Iglesia (2) que ocupan los extremos, y los beneficios derivados de su seguimiento: la salvación (3) y la prosperidad (4) en los intercolumnios internos, ambos superpuestos sobre una iconografía de arreos militares, náuticos e instrumentos de prisión y tortura, en parte ligados al convencionalismo decorativo, pero también representativos del mundo pagano al que el cristianismo se impuso.

El retablo de la cofradía de los Dolores presenta algunos rasgos que conviene resaltar. En primer lugar el hecho de que su disposición general con un nicho único fuera encargada por los cofrades, lo que constituye un hecho inusual en la ciudad, al menos con la información que disponemos. En segundo lugar es notable el diseño en forma de ábside con la semicúpula que lo cierra en la parte superior, derivado como señalamos de modelos barrocos castellanos pero adaptado a la estética clásica imperante a fines del siglo XVIII. Es también particularmente llamativa la vinculación de la iconografía seleccionada con los relatos propios de las circunstancias de la Pasión que rodeaban a la figura misma de la titular. Querría subrayar que esta iconografía, que podría parecer convencional, tiene contrariamente, una relación explícita y erudita con el tema del retablo. Esto queda claro en el carácter programático expuesto y manifiesto tanto en la selección temática como en su ordenamiento compositivo. Asimismo queda clara la determinación iconográfica en la precisión de algunas de las referencias. A modo de ejemplo, en uno de los paneles del lado derecho del banco (13) aparece una flor de Iris. El

²⁵⁷ AGN, MBN nro. 6608, 34 - 34 v.

²⁵⁸ Observación que debo y agradezco al profesor Héctor Schenonc.

Iris competía con el lirio como flor representativa de María, pero por su carácter de lirio en forma de espada era aplicado especialmente en alusión a los dolores de María en la Pasión de Cristo. Su inclusión en los tableros decorativos del retablo implica así una voluntad de representación alusiva muy ajustada a las características del tema y su tradición simbólica. Finalmente, la analogía entre la iconografía expuesta y las temáticas abordadas por los hermanos en las pláticas previstas, como la presencia en la cartela del ángel de los versos del *Stabat Mater* que los cofrades entonaban en sus procesiones, testimonian la uniformidad de discursos, plásticos, textuales y orales, en la práctica y el ámbito de las cofradías.

2.14 COFRADÍA DEL SANTO ESCAPULARIO

2.14.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.14.1.1 Constitución e Historia

A diferencia de las órdenes dominicana y franciscana, que tempranamente testimonian la congregación de fieles dispuestos a rendir culto a María en las advocaciones que correspondían a su respectivas patronazgos, no tenemos noticias de un proceder equivalente de los mercedarios a lo largo del siglo XVII. Aunque esta carencia no abole la posibilidad de que la Virgen de las Mercedes haya tenido una cofradía dedicada a su culto, como por otra parte parece lógico, nuestras noticias corresponden recién al siglo XVIII y dependen fundamentalmente de los registros mercedarios del AGN. Esto es, son escasas, y tan sólo nos permiten dar cuenta de su existencia a partir de 1755, año en que comienzan los libros de cuentas del convento de San Ramón -que sin duda es tardía para la vida de la confraternidad- y hasta 1789 en que concluye el registro citado, aunque por otras referencias documentales que citaremos (ver 2.14.5.1) su existencia comprobada se extiende por lo menos hasta 1798.

2.14.1.2 Titular y Fines

La titular de la cofradía era la Virgen de la Merced, y según veremos, su imagen era la que estaba en el altar mayor, pero no tenemos referencias documentales relativas al establecimiento del culto ni los fines particulares que pudiera tener fuera de los devocionales.

2.14.1.3 Breves e indulgencias (sin datos)

2.14.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.14.2.1. Criterios limitativos estatutarios (sin datos)

2.14.2.2 La composición social de la hermandad.

La hermandad del Santo Escapulario nucleaba algunos de los miembros de la elite porteña, tanto terratenientes como comerciantes y militares. Teodora Suero parece haber sido, según dijimos, el sostén principal de la hermandad. Era patrona del templo, como segunda esposa del general y alcalde provincial José Ruiz de Arellano, a quien mostramos como terciario de la

Merced y que muy probablemente haya integrado la hermandad del Escapulario, aunque el hecho de morir unos años antes del comienzo de nuestros registros no nos permite asegurarlo. Teodora de Suero era hija de Francisco de Suero y de Juana Giles Remón de Saavedra. Había nacido en 1707 y murió en 1766, siendo sepultada junto a Ruiz de Arellano y su primera mujer, su tía Rosa Giles, en la capilla de San José de la iglesia mercedaria¹. Teodora descendía de Hermandarias y pertenecía así a los linajes más antiguos de la ciudad y como vimos al hablar de su marido (ve 2.11.2.2), poseían tierras en la zona de Areco. Entre los comerciantes importantes que registramos en la cofradía del Santo Escapulario cuenta Casimiro Aguirre quien también era hermano de la Tercera orden de San Francisco. Tenía bienes por un monto total de 143.909 ps., de los que 11.752 estaban invertidos en su tienda. Su testamento, de 1790, muestra un equipamiento doméstico rico, con abundancia de muebles y enseres de calidad. Tenía por ejemplo 24 sillas grandes de jacarandá valuadas en 188 ps., espejos de cristal grandes por 300 ps., 60 platos de plata que costaban 833 ps. y fuentes del mismo metal por 327 ps., además de candeleros, cenefas doradas, teteras y platos de loza de Inglaterra y de China. Entre el mobiliario había mesas de arrimo de jacarandá, baúles de baqueta de Moscovia y cómodas de caoba. El conjunto fue tasado en 2.471 ps. Poseía también una importante cantidad de alhajas, algunas de mucho valor, como un aderezo de zarcillos, cintillo y pulseras de oro y diamantes valuados en 929 ps., monedas alusivas a la jura de Carlos III, topacios en oro y un rosario de oro y también algunas obras de pintura, mayormente láminas enmarcadas con vidrio que representaban a San José, la Dolorosa, San Agustín, San Casimiro, Nuestra Señora de Belén (10 ps. cada una), el Sagrado Corazón de Jesús (19 ps.), y San Francisco de Borja (4 ps.). En total hacían 73 ps. que equivalía al 0,05 % el patrimonio total, del que los libros representaban 0,20 %, las joyas 0,9 % y el mobiliario, 1,7 %². Eugenio Lerdo de Tejada era un oriundo de La Rioja, fue capitán de caballería reformado y tenía un patrimonio de 17.234 ps. Era terciario franciscano y fue ministro en 1772 y 1773. Fue sepultado en su iglesia, al pie del altar de San Antonio de Padua de quien era devoto y en 1789 firmó un contrato de 800 pesos con un tallador local de madera para un retablo en honor del santo que se colocaría en la iglesia del Convento de las Capuchinas³. Según Mariluz Urquijo perteneció al grupo projesuítico de la ciudad⁴. Dejó 500 ps. al convento franciscano para la misa de aniversario de su muerte, así como 2.000 ps. a las madres capuchinas, junto a joyas, libros y espejos y 3.000 en una capellanía establecida en la iglesia del Colegio de Belén con cargo de decir una misa en su memoria cada 8 de septiembre. Su mobiliario muestra algunas piezas de calidad, como una papelería de jacarandá tasada en 120 ps. o una docena de sillas de la misma madera, que fueron valuadas en 210 ps., pero no son demasiado abundantes los objetos suntuarios. Los muebles, enseres y objetos domésticos sumaban 1493 ps (8,66 %). Tenía varias imágenes y todas eran religiosas. Con excepción de tres crucifixiones, una de bronce, seguramente pequeña, otra de madera y otra de madera y plata, valuadas en 1, 12 y 25 ps. respectivamente, el resto eran pinturas. La más cara era una Sagrada Familia de dos varas pintada por el español José Salas, tasada en 50 ps. También tenía una Dolorosa (40 ps.), un lienzo del Descendimiento de vara y media y otro de Nuestra Señora de Belén de una vara ambos con vidrio (25 y 40 ps.), otro de "Nuestra Señora" de media vara (28 ps.), un San Antonio, un San Juan Nepomuceno y un San Ignacio de una tercia, todos sobre cobre (30 y 12 ps. los dos últimos) y una Santa Ana, un Ángel de la Guarda y un Arcángel Rafael en cobre dorados a fuego, tasados en 10 ps. cada uno. Finalmente una pintura de la Crucifixión, y otra de San Francisco de Paula, de poco valor y una imagen de Nuestra Señora del Carmen bordada sobre seda, de 6 ps. En total 329 ps., que hacían el 1,9 % del patrimonio, un porcentaje alto para los estándares corrientes. Poseía joyas por 962 ps. (5,5 %)⁵. También Ana María Gutiérrez era

¹ Luccro, 2005, 205 – 207.

² AGN, Sucesiones, 3866 (1790).

³ Socolow, 1991, 111, Udaondo, 1930, 73.

⁴ Mariluz Urquijo, 1988, 462.

⁵ AGN, Sucesiones, 6727 (1791).

terciaria franciscana, llegando a ser vicaria de la Tercera orden⁶. Andrés de Caxaraville integró la cofradía entre 1788 y 1802 y fue terciario dominicano. Era estanciero y propietario de varias casas en la ciudad y tenía un patrimonio de 110.230 ps. En 1787 obtuvo autorización para construir a dos cuadras del hospital de los betlehemitas en el Alto de San Pedro dos viviendas de alquiler al frente, separadas por un patio de la casa principal⁷. Tenía entre su mobiliario varias piezas de calidad: sillas de nogal "pie de burro" con asientos acolchados, baúles forrados en cuero, un escritorio de cedro y una papelería de jacarandá, cubiertos de plata, vasos de vidrio y cristal y frascos de cristal pintados. Tenía cuatro pinturas, una lámina de Cristo y un nicho con un Niño dios de piedra⁸.

Junto a estos miembros de los estamentos superiores había también cofrades pertenecientes a los estratos medios. María Ramos era dueña de una quinta y había estado casada con Carlos Narváez. Era también terciaria franciscana y cofrade de la congregación del Santísimo Sacramento y de la hermandad de Nuestra Señora del Carmen (de la catedral). Dona 4.000 ps. para dos capellanías radicadas en las iglesias de la Merced y San Francisco. La quinta valía 10.800 ps. (71,9 %), y tenía esclavos por 1750 (11,7 %). El mobiliario sumaba 292 ps.: 13 sillas de baqueta de Tucumán (39 ps.), una mesa, una papelería de nogal inglesa (25 ps.), un escritorio grande (20 ps.) y una caja torneada de Jacarandá (20 ps.). Tenía pocas imágenes, todas de escultura y de poco valor: una Concepción de una vara en un nicho, un Cristo, un San Francisco chico y una pila de agua bendita de plata, valuada en 60 ps. Las joyas valían 73 ps. y representaban el 0,5 % de su patrimonio total, que era de 15.022 ps.⁹ Domingo de Chaves, comerciante con un patrimonio de 13.597 ps. tenía un mobiliario regular: sillas de baqueta (12 ps.), una mesa de cedro (25 ps.) y otra plegable de nogal (12 ps.) y una cómoda de madera cubierta de jaspe valuada en 100 ps. que destaca por su precio. Con la vajilla, mates y cubiertos de plata el equipamiento de la casa llegaba a 259 ps., 1,9 % de los 13.597 que componían el patrimonio total. Tenía obras de arte por 27 ps.: un Crucifijo de madera y plata labrada (20 ps.) y tres pinturas de San Antonio, Nuestra Señora del Carmen y el escudo de la Virgen de los Dolores¹⁰. Eran también cofrades del Santo Escapulario Tomás Fernández, a quien ya presentamos como terciario mercedario, Juan Jiménez de Paz, quien tenía en 1796 una estancia en el pago de Magdalena¹¹ y Nicolás de la Quintana, jefe de frontera de la villa de Luján y hermano de la Tercera orden de San Francisco casado con Leocadia Riglos¹². Había algunos religiosos como el presbítero José Antonio de Acosta quien participaba en la hermandad hacia 1800. Era maestro y prebendado, terciario franciscano y hermano (tesorero) de San Pedro¹³. Tenía una casa de dos aguas de ladrillo y tejas con zaguán y dos cuartos al frente y un primer patio con una sala, aposento, recámara y comedor. En el segundo patio tres cuartos, cocina, corredor y atrás, los corrales. Estaba valuada en 10.322 ps. y el total de sus bienes era de 12.164 ps. El 12.9.1805 le hizo honras "la Ve. ordn. Tercera de N. P. San Franco., como hermano que era el finado Sr. Presbítero"¹⁴.

Finalmente había también hermanos y hermanas de situación social modesta: Catalina Acosta vivía en el barrio de Montserrat y estaba casada con José Acosta. Sus bienes eran módicos, y entre ellos tenía dos imágenes de Cristo y una Virgen de la Concepción¹⁵. Sebastiana Esparza tenía un cuarto de alquiler y un patrimonio de 6.730 ps. tenía una esclava a la que da la libertad¹⁶. Juana de la Rosa García estaba casada con Domingo Hidalgo con quien tuvo ocho

⁶ Udaondo, 1930, 26.

⁷ AGN, sin catalogar.

⁸ AGN, Sucesiones, 4843 (1823).

⁹ AGN, Sucesiones, 8131 (1753).

¹⁰ AHPBA, Real Audiencia, 5.1.8.2.

¹¹ Saguier, 1989, 47.

¹² Udaondo, 1930, 55.

¹³ Fasolino, 1944, 260.

¹⁴ AGN, Sucesiones, 3468 (1808).

¹⁵ AGN, Sucesiones, 3474 (1816).

¹⁶ AGN, Sucesiones, 5589 (1831).

hijos. No habían incorporado bienes cuando se casaron y era también terciaria dominicana y pide se la entierre con ese hábito en el cementerio público. Tenía una casa en la plaza del Buen Orden o de Montserrat valuada en 2.426 ps., una criada valuada en 220 ps. y unas tierras que había recibido por herencia en Areco y Luján. El total de su patrimonio alcanzaba la suma de 5.201 ps. Tenía un nicho con una imagen del Rosario en un nicho de jacarandá que dona a su hijo Dionisio "por sus buenos servicios"¹⁷.

Como era común, la cofradía del Santo Escapulario estaba integrada por algunos de los integrantes de la elite local, como la patrona de la iglesia Teodora Suero o el aristocrático, aunque no muy rico riojano Eugenio Lerdo de Tejada. Sin embargo hay pocas o casi ninguna figura proveniente de la primera línea de comerciantes y funcionarios locales, afirmación que se manifiesta en el hecho de que la información provenga en primer lugar de la testamentaría del AGN y no de fuentes secundarias, esto es, sus miembros resultan mayormente anónimos. Entre los cofrades reconocidos, personajes como los comerciantes Casimiro Aguirre o Andrés de Caxaraville, bien que dueños de un patrimonio importante, no representaban el corazón del poder local. Junto a éstos, se desgranaba un integración social variopinta en la que participaban tanto quinteros con cierto capital, como religiosos de pocos recursos económicos y reconocida inserción social y también habitantes modestos que vivían de ajustadas rentas provenientes de cuartos de alquiler. Varos de los hermanos pertenecían a otras terceras órdenes, especialmente la franciscana y que algunos -los socialmente preeminentes- habían ocupado en ella cargos de relieve.

2.14.3 LAS CONSTITUCIONES (sin datos)

2.14.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.14.4.1 Gobierno y oficios (sin datos)

2.14.4.2 Libros (sin datos)

2.14.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

En el libro de ingresos del convento del año 1755 se asientan "Itt. 30 ps. que dio la hermana Dna. Teodora Suero por lo qe. paga anual la Cofradía de Nra. Señora"¹⁸. Esta cifra se mantiene constante a lo largo del periodo en que contamos con datos, con leves variaciones (algunos años se abona algo menos, hasta 22 ps. (1773) y otros algo más de 30, dependiendo en algunos casos de entregas parciales previas y quizás a veces de la cantidad de misas efectivamente acreditadas)¹⁹. En el asiento de 1768 se señala: "29 ps. de la Capellanía del Sto. Escapulario los qe. paga Nra. Patrona"²⁰ lo que parece indicar que las funciones de la hermandad se financiaban mediante el establecimiento de una capellanía que a juzgar por su frecuente pago personal estaría a cargo de la patrona del convento e integrante de la cofradía, Teodora de Suero. Este sería un caso raro en nuestro medio en el que las celebraciones de una cofradía se solventarían con una capellanía dispuesta especialmente a ese efecto.

2.14.4.4 Relaciones institucionales (sin datos)

¹⁷ AGN. Sucesiones. 5914 (1826).

¹⁸ AGN, S. XIII, 15.2.4, 15-21/8, 1755.

¹⁹ AGN, S. XIII, 15.2.4, 25, 42, 68, 89 y otros, asentados entre fines de agosto, septiembre y octubre de cada año.

²⁰ AGN, S. XIII, 15.2.4, año 1768.

2.14.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.14.5.1. Funciones ordinarias

Desconociendo las constituciones y las actas de la cofradía no tenemos detalles de su funcionamiento sino indirectamente a través de los pagos que efectuaba al convento. Los 24 a 30 pesos anuales estaban destinados a "las misas de los Herm. del Santo Escapulario"²¹, lo que implica que se celebraría una misa mensual al costo regular de 2 ps. y seguramente la celebración del día de la titular con mayor pompa. En la visita conventual del 20.2.1772 se manda que los lectores y predicadores "canten las misas de Na. Ssma. Me. en los sábados y de ninguna manera los P.P. operarios pa. qe., así se hagan más distinguidas estas misas respecto de las demás conventuales"²². Esta misa parece corresponder a la orden y no a la cofradía, aunque parece posible que teniendo el mismo objeto de culto ésta participase de la misa semanal. Por otra parte, en el inventario de 1798 se consigna que el guión que había pertenecido a la cofradía del Rosario se usaba "en las procesiones de los D ... (roto el documento)...[omi]ngos del Escapulario"²³.

2.14.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. La celebración anual se realizaba el 8 de septiembre, día de la natividad de la Virgen instituido por la constitución V de Clemente VIII del 10.3.1600 para la celebración de la festividad de la Merced en toda la orden²⁴. Lamentablemente no contamos con descripciones ni normativas que detallen su realización. En algunos años de los libros de cuentas mercedarios se apunta también la celebración de una misa cantada por la cofradía el día de la Anunciación²⁵.

2.14.5.3 Servicios de difuntos

Entre los ingresos conventuales se registran cada año algunos pagos por misas dedicadas a cofrades de la hermandad fallecidos, y en algunos casos se indican responso. Se pagaban 2 ps. por una misa cantada y los asientos muestran una regularidad entre 1755 y 1761 de dos o tres misas anuales en promedio, que a partir de esa fecha cae a unos pocos casos. Algunos ejemplos: en 1755 se anotan "2 ps. por una misa cantada de la Herma. Dna. Ignacia Iruri pr. parte de la Cofradía del Sto. Escapulario", en 1756 dos misas anónimas, en 1757 se realizaron funciones por Joaquín del Poso, por la mujer de Martín Pavón y por un "esclavo de Da. María Ramos" quien dio una "fanega y media de varias legumbres" por el funeral. El año siguiente se registran misas por Pedro Contreras y una anónima, en 1759 cuatro sin identificar, en 1760 encargó una misa "el Dr. Andújar por la misa de Cofradía por su madre" y se le cantó otra a Petrona de Ávila por quien se realizó también un responso. En 1761 se anotan "la viuda de Montaner" y "tres misas cantadas de tres cofradas del Escapulario". En 1762 y 1763 se apuntan una misa cada año y en 1767 misa y responso por Nicolás de la Quintana. A partir de ese año y hasta 1789 los ingresos del convento sólo registran el pago de la cuota anual general²⁶.

2.14.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.14.5.5 Otras actividades (sin datos)

²¹ AGN, S. XIII, 15.2.4, año 1766.

²² AGN, S. XIII, 15.2.5, visita 1772.

²³ AGN, S. IX, 7.2.6, inventario 1798.

²⁴ Brunel, 1971, 480.

²⁵ AGN, S. XIII, 15.2.4, 4.1769.

²⁶ AGN, S. XIII, 15.2.4, años correspondientes.

2.14.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.14.6.1 Capilla

No tenemos ninguna referencia documental acerca de la existencia de una capilla particular de la cofradía y, contrariamente, los inventarios mercedarios que enumeran y describen uno por uno los altares de la iglesia sin mencionarla, confirman que no la había. Esto significa que la hermandad, teniendo como titular a la patrona mercedaria que ocupaba el altar mayor, oficiaba directamente en él²⁷. La capilla mayor de la iglesia de los mercedarios [1] tenía además una particularidad única, hasta donde sabemos, en la ciudad, aunque común en el mundo hispánico: un camarín detrás del altar para el vestido y arreglo de la imagen. En la descripción de la visita de 1763 se consigna que había

detrás de dha. Iga. una pared de ladrillo qe. divide el corral del largo de 12 vs. En el mismo lugar un camarín pa. nra. SS. Mc. de tres varas y media de entablado y embaldosado con ventana con dos postigos de dos vs. y tres cuartos de alto y puerta. El espaldar de dho. nicho con su marco de cristales de dos vs. y abajo de dho. camarín vivienda pa. el hermo. sacristán con su puerta nueva, al lado del camarín un pozo de dos varas de largo y 20 de profundidad techado de teja pa. depósito de los huesos de difuntos²⁸.

El camarín subsistió al cambio de retablo ya que en el inventario de 1798 se señala que “En esta pieza se compuso el techo, se blanqueó y se pintó. It. Dos mesas de jacarandá (...) tres cenefas negras de nogal (...) seis cornucopias doradas con sus candeleros (...) un cuadro dorado con su remate de lo mismo en qe. está grabada la Divina Pastora (...) otro idem dorado del misterio de la Sdad. donación de Rosalía González”²⁹. Los camarines normalmente dispuestos detrás de los altares mayores con los que se comunicaban a través del nicho, tenían como fin el brindar un ámbito en el que las imágenes, que podían ser retiradas desde la parte posterior del nicho, eran aderezadas y vestidas por las camareras, por integrantes femeninas de la cofradía a cargo o por mujeres especialmente nucleadas con ese fin. Este camarín porteño situado junto al corral, estrecho y flanqueado por el pozo que servía de osario, parece un pariente pobre y a escala de la ciudad de los lujosos camarines españoles o mejicanos, pero sin duda demuestra que las mismas prácticas se efectuaban también en Buenos Aires. La Virgen era allí vestida y su ajuar estaba a cargo de mujeres señaladas que cumplían su servicio lavando y arreglando sus enaguas, comprando en España o donando los paños de tisú y brocado se oro para los mantos, confeccionando los vestidos y los velos sobre los que se disponían las alhajas.

2.14.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. En la documentación que disponemos la imagen del altar mayor aparece mencionada por primera vez el año 1759, aunque sin duda existía con anterioridad. En el inventario de la visita se anota: “una imagen de N. Sa. con su corona de plata sobredorada y un arco de plata con espejos embutidos”. Unos años después se señala que la imagen “se reserva en el nicho supremo del altar mayor”³⁰, lo que debe entenderse como que ocupaba el nicho principal y que estaba cubierta por un velo, como era común. El 12.6.1780 se registra que “con aceptación de esta Sta. Comunidad y de Da. Inés de Andújar pasa a la ciudad de Montevideo la imagen de Ntra. Ssma. Me. qe. anteriormente estuvo colocada en el nicho del

²⁷ Ya vimos en el caso de la hermandad del Rosario dominicana que esto era común en este tipo de cofradías ligadas a las advocaciones patronas de las órdenes, si bien en ese caso la hermandad tenía un altar propio.

²⁸ AGN, S. XIII, 15.2.5, año 1763.

²⁹ AGN, S. IX, 7.2.7, visita 1778.

³⁰ AGN, S. XIII, 15.2.5, visita 1766.

Altar Mayor la que lleva el Pe. Presentado y Procurador de Cautivos. Fr. Domingo Viera³¹. Extrañamente no se menciona a la cofradía en esta decisión, sino a la comunidad conventual y a la camarera, lo que puede explicarse por el hecho de pertenecer la imagen a la orden y no a la hermandad que le rendía culto. La imagen habría entonces sido reemplazada tal vez por la que ahora se halla en la sacristía que, afirma el padre Eudoxio Palacio³², es la que ocupaba el nicho central del altar mayor antes de que se colocara la actual, obra del siglo XIX [2]. La imagen en cuestión, de vestir y de buena calidad y cuidado, es un poco pequeña para el nicho principal. Sin embargo hay que tener en cuenta que el nicho fue ampliado. En el aumento del trienio 1788-1791 se indica que “al nicho de Nra. Sma. Madre se le quitó de lo alto media vara más o menos y se le puso un bastidor con un lienzo, en el que se halla retratada Nra. Sma. Madre que hace de velo con su tomo y cordeles correspondientes para descubrir y cerrar³³. El “tomo”, un carrete de hierro con una manivela desde donde se manejaba la apertura y el cierre del nicho, se puede ver aún. A mi modo de ver, y pensando en un nicho más chico, la imagen de la sacristía puede muy bien haber sido la que ocupaba al altar mayor, tanto por su calidad como por su ajuar, que muestra una corona de muy buena factura y finalmente, por la reserva con que parece haber sido siempre tratada, estando aún hoy resguardada en un nicho de vidrio.

Alhajas y vestidos de la imagen. Los ajuares se renovaban periódicamente y las telas y alhajas en desuso se vendían o rifaban para juntar el dinero para la nueva compra, que seguía los cambios del gusto. El 24.12.1765 se llevó a cabo en la Merced una rifa de 7 varas de tisú de oro doradas que habían sido donadas para el hábito de la Virgen, que debía ser blanco, y otras “alhajillas en desuso” de la Virgen con el fin de “comprar un hábito de brocato y de la misma tela un corte de todo para su terno con todos sus adherentes”. Se obtuvieron 455 ps. de plata que fueron entregados a Antonio de Arriaga para que comprara en Cádiz un “vestido para Nra. Me. e imagen del altar mayor y terno”, en reemplazo del inadecuado tisú de oro³⁴. En 1769 las alhajas están a cargo de Agustina de Encinas y estaban compuestas por una gargantilla de granates, una caja, zarcillos de oro con esmeraldas, un rosicler de oro con diamantes, sortijas de oro, una de diamantes, listas de perlas, dos vestidos de brocato, uno de glasé, camisas, enaguas y encajes. Entre los aumentos se consignan “un escudo de oro para nra. M. que costó el P. sacristán Fr. Manuel Rivero”. El sacristán había también pagado “una lámpara de plata compuesta de nuevo con cuatro serafines que se le pusieron³⁵. En 1766 “los vestidos y joyas con que se adorna la imagen de la Sma. Virgen” estaban “bien tratados en poder de la camarera de dha. imagen Da. Inés de Chavarri³⁶. En 1784 cuidaban las pertenencias de la Virgen las camareras Inés de Andujar y Magdalena de Trillo³⁷. El inventario de 1788 detalla prolijamente las alhajas

Primeramente. Las alhajas de Nra. Sma. Madre, que está colocada en el Nicho, y se hallan en poder de la Camarera Da. Inés Chaviri son las siguientes.

Item. Un aderezo de diamantes, con rosicler y zarcillos; otro, idem, de Diamantes con zarcillos y cruz.

Item. Un par de manillas de perlas con peso de dos onzas y media escasas.

Item. Una Joya de Diamantes con siete pendientes.

Item. Un par de zarcillos de Esmeraldas, de los dichos faltando piedras chicas.

Item. Unos escapularios con escudo de oro.

Item. Un collar de piedras con dos cuentas de oro y cuatro granates, que todo pesa siete adarmes; y estas y otras perlas ha invertido en un escudo dha Sra. camarera, que sirve para las fiestas principales de Nra. Sma. Madre.

³¹ AGN. S. XIII, 15.2.2, 99.

³² Palacio, 1971, 512 (Lám. 24).

³³ AGN, S. IX, 7.2.6, 1791.

³⁴ AGN. S. XIII, 15.2.2, 1766-1823, 25.

³⁵ AGN. S. XIII, 15.2.5, visita 1769.

³⁶ AGN. S. XIII, 15.2.5, visita 1766.

³⁷ AGN. S. XIII, 15.2.5, visita 1784.

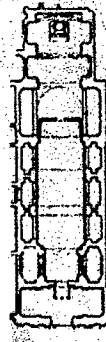


Figura 1. Ubicación de Nuestra Señora de la Merced en su iglesia.

Vestidos

- "Printe. Un Hábito y capa todo nuevo de Tisú con su encaje de oro.
 Iten. Un hábito más con capa de Brocado de Oro guarnecido con franja de lo mismo.
 Iten. Una saya rosada de Rado de China con un galón de oro chico; otra idem, colorada con un galón angosto blanco de seda; otra idem, de perciana amarilla.
 Iten. Dos velos; uno de brocado blanco y el otro de espolín blanco.
 Iten. Un vestido nuevo de tisú de oro; otro. idem, de perciana amarilla.
 Iten. Dos cintos de cinta de oro.
 Iten. Un hábito y manto blanco bordado de oro que dio Otárola.
 Iten. Un velo blanco de seda.
 Iten. Un vestido bordado, que dio la mujer del señor oidor Dn. José Parejas.

Ropa blanca

- "Printe. Dos canisas finas.
 Iten. Dos pares de [c]Naguas; una de estas, bordada con seda carmesí.
 Iten. Dos pares de velos de Cambrai y clarín con encajes finos anchos.
 Iten. Un paño de manos de lienzo del Paraguay, viejo.
 Iten. Dos pares de escapularios bordados de realce"³⁸

Además de las alhajas y vestidos que guardaba la camarera, había otra cantidad de accesorios y joyas a cargo de Magdalena de Trillo.

Alhajas de Nra. Ssma. Madre, que se hallan en poder de Da. Magdalena de Trillo, pertenecientes a la función de Revelación

- Printe. Una Palma bordada de perlas para la mano de la Virgen (no es palma sino cetro).
 Iten. Un cinto bordado, idem. con una cadenita de oro alrededor.
 Iten. Un ahogador de perlas con una grande en medio.
 Iten. Una cadena de oro.
 Iten. Un par de zarcillos de Perlas.
 Iten. Dos Rosetas de Id.
 Iten. Un par de botones de oro.
 Iten. Una vengra de esmeraldas.
 Iten. Dos pares de zarcillos de lo mismo.
 Iten. Una cruz de Diamantes sin lazo (y rubíes dice el inventario de 1791).
 Iten. Tres pedazos de alhajas de esmeraldas viejas.
 Iten. Un floripondio de id.
 Iten. Un escudo de oro.
 Iten. Un frasquito pequeño para poner flores en la mano de la Virgen de China.
 Iten. Una colcha de Damasco muy usada.
 Iten. Otra con fleco de seda carmesí (tachada en 1791)
 Iten. Un frontal de brocado con galón de oro fino.
 Iten. Un pendón de Damasco blanco con su hasta de madera.
 Iten. Una cenefa de galón de plata falsa para las andas.
 Iten. Una pollera de Damasco azul. Una id. de Lamé de Plata usada.
 Iten. Un vestido de Tisú de plata y flor de oro y seda.
 Iten. Una corona de plata.
 Iten. Una caja con algunas flores de plata falsa adentro. Una id. sin cerradura.
 Iten. Un baulcito enconchado con cerradura y sin llave.
 Iten. Escritorio con tres gavetas, y sirve para guardar las alhajas.

³⁸ AGN, S. IX. 7.2.6, inventario 1788. En el mismo se consignan también las alhajas que fueron enviadas a Montevideo y que tal vez integraban el ajuar de la imagen antigua, también trasladada y que transcribimos: "Razón de las alhajas que llevó a la Ciudad de Montevideo el P. Presdo. Fr. Domingo Viera con beneplácito de los superiores. Printe. Un bulto de Nra. Ssma. Madre. Iten. Un aderezo de Diamantes que dio Da. Inés Chavarri, Camarera. Iten. un Hábito de espolín con galón de oro fino, una idem de Princesa con pintas negras. Iten. Un hábito de Princesa. Iten. Una saya de Rasoliso blanco. Iten. Una camisa. Iten. Unas [c]Naguas y unos velos. Iten. Un Hábito más de Raso blanco con matiz de colores, un escudo de plata todo en poder de Dn. Hern. Martínez y Da. Martina Lozano, su esposa.

Itcn. Un Nicho con la Imagen de Nra. Madre con una camisa y unas [c]naguas.
 Itcn. Unas Andas viejas³⁹

Otras imágenes y ornamentos. Había además una imagen “que sirve en andas en el día de la Ssma. Virgen de la Merced”⁴⁰, aunque muy probablemente perteneciera al convento y no a la cofradía, como ocurría con las restantes imágenes que ocupaban el retablo mayor.

IMÁGENES	
1	<i>Virgen de la Merced</i>
2	<i>imagen que sirve en andas</i>

2.14.6.3 El retablo

Como dijimos la imagen se veneraba en el nicho principal del retablo mayor. Sin embargo no podemos considerar que el mismo perteneciera a la hermandad y menos aún que su programa iconográfico, ligado obviamente a la orden y no a la cofradía, la represente. No incluiré en este estudio aquellos retablos que no hayan sido encargados y sirvan exclusivamente a las cofradías que tienen allí establecido su culto, ya que creo hacerlo implicaría una adjudicación inadecuada.

³⁹ AGN. S. IX, 7.2.6, inventario 1788.

⁴⁰ AGN, S. XIII, 15.2.5, visita 1780.

2.15 COFRADÍA DE SAN BENITO DE PALERMO

2.15.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.15.1.1 Constitución e Historia

El 3.5.1769 “los morenos Matías José Malaver y Francisco Almandos pidieron al obispo de la Torre “nos conceda licencia para fundar una cofradía de nuestro Padre San Benito de Palermo en el convento de la Religión franciscana anunciando que “procederán a hacer los estatutos y constituciones y nos la presentarán para su examen y aprobación”¹. El 2.5.1769 las presentan rubricadas por los fundadores y solicitan su aprobación, así como permiso para pedir limosna y sacar procesionalmente al santo cantando la corona de María y algunas gracias a los cofrades hasta tanto tramiten la solicitud al pontífice. Sin duda la cofradía comenzaría a funcionar a la espera de la aprobación oficial de los estatutos, que fue concedida rápidamente. En cambio la aprobación real nunca se produjo, funcionando la hermandad por “tolerancia”, como se afirma en 1801, aunque esta situación era común en la época de la fundación. Careciendo de las actas no es posible seguir la marcha del desempeño posterior. Recién un conflicto surgido entre el primer director espiritual de la cofradía, Fray José Casimiro Ibarrola, y los hermanos en 1800 provee alguna información sobre aspectos aislados de su funcionamiento. Quizás los datos más interesantes de su declaración estén en relación con el proceso de fundación de la hermandad. En el testimonio afirma que haber sido “el fundor. de esta Cofradía, y que a excepción del tiempo en que mi religión me ocupó en la Cátedra de la RI. Universidd. en la Visita Gral. de mi Prova. y en la Guardianía de este Convento, la he servido de Director desde la fundación en más de 24 años con suma paz pública y edificación y notorios aumentos en lo espiritual y templ.” El cura se queja amargamente de la actitud de los hermanos señalando que “a mi diliga. y devoción debe la Cofradía todo sus ser, habiéndola sacado de la nada [y] llenándola de edificantes prácticas y bienes espirituales, ricas alhajas y decente subsistencia, pa. emplearla en el culto de Dios y de su Santo”².

En 1777 la cofradía, con el fin de obtener indulgencias y gracias hace una presentación solicitando convertir la hermandad en Archicofradía del cordón de Nuestro Padre San Francisco y pertenecer al quinto orden del Instituto franciscano³. La propuesta fue desestimada por el fiscal eclesiástico quien consideró que una archicofradía debía operar como cabeza de otras agregadas a ella, lo que no era el caso. La respuesta argumenta también sobre la concepción de la extensión de las gracias, citando bulas pontificias seguramente ignotas para los esclavos. La solución propuesta por la cofradía ante la negativa del fiscal, fue incorporar sus miembros a “la que [hace] ya tiempo está fundada por los Reverendos Padres de San Francisco en su Iglesia”⁴, lo que sí fue autorizado por las autoridades eclesiásticas. La incorporación de la cofradía de San Benito a la del cordón franciscana parece resuelta en los papeles, nombrándose inclusive a Clemente Rodríguez para que lleve la voz de los negros a las juntas del Cordón. Sin embargo no hemos encontrado más datos referidos a esta fusión y unas décadas después, a comienzos del siglo XIX, la hermandad seguía existiendo como tal. Parece haberse tratado, y la función

¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1.

² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 54 y 55.

³ AGN, S. IX., 31.7.7, 41/1201, 13 v.

⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 15 v.

articulatoria de Rodríguez parece apuntarlo, de una coordinación superestructural y en cierta forma burocrática con el mero fin de tener acceso a las gracias pontificias y no de una verdadera participación de los cofrades de San Benito en la hermandad del Cordón⁵.

El conflicto surgido entre la cofradía y el padre Ibarrola en 1800 nos proporciona algunos otros datos relativos a sus actividades. El documento, con fecha de 29.11.1800, es la contestación del exdirector a una demanda de los cofrades que no conocemos pero que, a juzgar por la respuesta, reclamaba al padre la devolución de algunas pertenencias de la hermandad: un breve, imágenes y reliquias. En ella Ibarrola señala que salvo el breve de las 40 horas, que obraba en su poder y que entregaba, el resto del pedido era "sin derecho ni fundamento"⁶. La disputa, extendiendo la acusación a Ibarrola y al síndico Francisco de Telechea, un rico comerciante español a cargo del manejo financiero de la hermandad, llegó a los estrados y fue juzgada por el oidor Joaquín de Campurano, con argumentos que son de interés, más allá de su veracidad difícil de comprobar. Ibarrola puso la imagen y la reliquia que tenía a disposición de la cofradía, pero las acusaciones iban más allá: protestan autoritarismo y desprecio hacia los cofrades de parte de Ibarrola y por sugerencia suya, ya que no era entonces director, del síndico Telechea. Piden al Virrey "exterminar el germen de discordias y desavenencias, introducido en nuestra hermandad por el espíritu de dominación y orgullo con que el síndico, siguiendo las ideas del R. P. Ibarrola pretendió subyugarla hasta el extremo de no admitir en nuestras juntas otra vos que la suya, mirar con absoluto desprecio y aún con vilipendio de la persona de nuestro director y Capellán el lic. Fr. José Planes las moderadas reconveniones y cargos que este había en defensa nuestra, tratándonos por ser vocales y hermanos como a unos viles míseros esclavos con rigor, con amenazas y aún con hechos (...) y pretender hacerse señor de nuestras operaciones y de las funciones y déspota de las funciones y derechos de la Hermandad"⁷. El síndico Telechea es acusado de usar los fondos a su arbitrio, de pretender manejar la hermandad y ser árbitro de sus elecciones de autoridades. También de una falta grave, como era modificar sin seguir los pasos previstos junto con Ibarrola y el representante de la hermandad Clemente Rodríguez, las constituciones de la cofradía, "observada inviolablemente por espacio de veintinueve años". Los cofrades piden se anule lo actuado, pero las constituciones originales no tenían en realidad la aprobación real, y la hermandad "hacia más de treinta años que existía por una tolerancia"⁸. Las diferencias se contraban, según declaran los hermanos, en los capítulos relativos a cuestiones "de intereses y de elecciones", quedando libres de discusión los aspectos relativos al culto. Ibarrola contesta las acusaciones atribuyendo las denuncias en su contra a "una pública y vergonzosa emulación" que "ha influido sus limitados talentos para que echen mano de falsos asertos". La causa estaba según el cura en la oposición del síndico Francisco de Telechea, vinculado con él a los planes de uso de los fondos de la cofradía, "contra su constitución y contra los designios de toda obra pía. A juicio de Ibarrola los cofrades procedían "sugeridos, siendo ellos unos pobres esclavos y hombres abatidos e ignorantes" y aunque no denuncia el origen de esta influencia⁹, era obvio para los litigantes que provenía del nuevo director José Planes, a quien él mismo había puesto en ese cargo al tomar la guardianía del convento y a quien se aconseja luego separar de la hermandad por dirigir la revuelta.

El fiscal decidió reformar él mismo la constitución, cuya nueva versión se adjunta en el expediente y simplificar las cuentas, con el fin de "verse libres de cualquier siniestra desconfianza, que es muy natural en la clase de gentes de que se compone la cofradía"¹⁰. Defiende a Ibarrola y Telechea, quien en su opinión importa "una representación cual conviene para las personas de su clase" y estima que "los sobrantes en que se halla [la caja], exceden a todos los que poseen las demás cofradías de esta capital"¹¹. Propone como correctivo sacar de la hermandad a los cofrades "de ánimo inquieto y revoltoso", en primer lugar al capellán Planes

⁵ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 16 - 16 v.

⁶ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 53.

⁷ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 82 v.

⁸ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 83, 83 v., 90 v.

⁹ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 54 v.

¹⁰ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 90 v.

¹¹ AGN. S. IX, 31.7.7, 41/1201, 91v.

que "en vez de dirigirla con el espíritu de paz, haya querido sostener partidos y divisiones". Agrega que "Esta libertad no puede menos que ser ocasión de otros desórdenes, particularmente en unas gentes tan llenas de necesidades como escasas de aquellos sentimientos nobles y generosos que saben hacer al hombre superior aun a su propia miseria"¹². En consonancia con la resolución de Campurano, aparece un grupo de oposición interna a las autoridades y el director Planes, que defiende la gestión de Telechea y señalan la escasez de alquileres y limosnas aportadas por los revoltosos. Acusan a Planes de crear suspicacia entre los hermanos y piden su remoción¹³. La cofradía había ya tenido conflicto con los terciarios cuya capilla utilizaban. En una carta al padre provincial el oidor señala que "las desavenencias y ruidos [producidos por los cofrades de San Benito] (...) habían obligado a los individuos de la tercera orden a cerrarles las puertas de su Iglesia para los ejercicios"¹⁴. Es difícil hacer un juicio sobre la cuestión con los elementos disponibles y nuestro interés pasa más por los marcos conceptuales implícitos que el litigio pone a la vista que por desentrañar el conflicto en sí. Las acusaciones contra Ibarrola y Telechea parecen justificadas por el mismo discurso que tanto el cura como el oidor Campurano emplean en su descripción de la situación y en particular de las limitaciones de los cofrades negros, pero igualmente la relación de Planes con los cofrades, así como las acusaciones que se le formulan y la defensa de los acusados, parecen dejar entrever cierto manejo oportunista de los hermanos por Planes, quizás en alianza con algunos pocos miembros de la junta que monopolizan los cargos. De todos modos y como dijimos, no hay elementos para arribar a ninguna conclusión definitiva, aunque el debate es de gran interés para el análisis de las relaciones entre españoles y negros en el ámbito de una cofradía y arroja algunos datos desconocidos sobre el surgimiento de la hermandad.

2.15.1.2 Titular y Fines

Los fines que mueven a la fundación de la hermandad están claramente expuestos en la introducción a la constituciones, incluyendo no sólo las finalidades ideales sino también las características sociales y los mecanismos propuestos para alcanzarlas. El párrafo es inusualmente explícito y esclarecedor por lo que lo transcribimos enteramente

La erección de esta cofradía tiene por objeto congregar toda clase de gentes que animadas de celo santo se unan en mismo espíritu de religión para ejercitar en prácticas de virtud y darle a Dios los cultos que le son debidos, pero principalmente mirar a aquellos que por su estado y condición son miserables y abatidos, que en estos países son los Negros, Indios, Mestizos, Zambos, Mulatos y toda gente de servicio a quienes en especial se proporcionan los auxilios y socorros espirituales de que regularmente en su abatimiento y pobreza carecen presentándoseles vivos estímulos de devoción y fervor en frecuentes actos de Religión acomodados a su condición. Con esta mira se ha escogido para protector y tutelar de esta Cofradía del Cordón a San Benito de Palermo llamado corrientemente el Santo Negro, porque en realidad lo fue, para que en su humildad y abatimiento de su condición se tenga dechado que imitar en la práctica de todas las virtudes y también para que en cumplimiento del Decreto de su Santidad Clemente Duodécimo de feliz memoria, se extienda a todos los Fieles la memoria y culto de una santo tan prodigioso que es el consuelo de todas las Naciones, la alegría de la católica Iglesia, lustre de la Religión scráfica y gloria de la Nación de quien tuvo su origen, promoviendo en esta ciudad toda la devoción debida a su alto mérito para que por su intercesión se consigan en ella los favores Divinos, a todo lo cual conspiran las Constituciones siguientes¹⁵.

En el capítulo 2 se consigna igualmente que la cofradía "debe promover el mejor servicio de Dios, el culto de su santo Protector y el bien espiritual de las almas"¹⁶.

¹² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 92 - 96 v.

¹³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 100 - 102 v.

¹⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 124.

¹⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1 v.

¹⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2.

2.15.1.3 Breves e indulgencias

A partir de su integración a la cofradía del Cordón de San Francisco, en 1777, obtuvo las gracias que la misma tenía concedidas (ver Relaciones institucionales).

2.15.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.15.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

En el capítulo uno se exponen las calidades requeridas para la admisión: “que sean cristianos, católicos, que sepan los principales Misterios de nuestra creencia; que sean de buena vida, sin nota de escandalosos por blasfemos, maldicientes, ebrios, lascivos o ladrones, bajo de cuyas condiciones podrán ser admitidos todos, sean señores o esclavos, más estos han de hacer constar primero la licencia de sus amos”¹⁷. El mecanismo de entrada disponía la presentación del pretendiente al padre director o al hermano mayor, su examinación en los misterios cristianos y un informe de su “vida y costumbres”. Con el resultado de estas pruebas y averiguaciones la junta aceptaba o no el ingreso. Se aclaraba que “esta diligencia se podrá omitir cuando la persona es conocida y notoria su buena fama”. Una vez admitido el pretendiente debía ir el día fijado, que preferiblemente debía coincidir con los ejercicios espirituales de la hermandad, confesado y comulgado con el fin “ceñir el cordón y alistarse” según el siguiente ceremonial: “primero, pedirá se le admita para mejor servir a Dios, y el Padre Director haciendo una breve exhortación, le bendicirá el cordón de Nuestro Padre San Francisco y se lo hará ceñir diciendo las preces y oraciones acostumbradas, y que su nombre se escriba en el Libro de gracias, sin que por ello se exija cosa alguna”¹⁸. Si el pretendiente quería en cambio aprovechar no sólo las gracias espirituales sino también “los socorros que en vida y muerte tiene acordados la Hermandad en Limosnas, Misas y Sufragios” debía abonar 2 pesos de entrada y medio real al mes de luminaria. De ser anciano o enfermo estas sumas eran ajustadas por la junta “con atención a los gastos que para el caso de muerte en un entierro y funerales ha de tener la Cofradía”¹⁹.

2.15.2.2 La composición social de la hermandad.

Lamentablemente, y aunque hemos buscado los cofrades cuyos nombres aparecen en la documentación disponible, no hemos hallado ninguno que con certeza fuera integrante de la hermandad. Conocemos si las ocupaciones de algunos de dos de los fundadores, que están consignadas en la documentación, hecho en sí inusual y por lo tanto, significativo. El primer hermano mayor fue Bernabé Sanginés quien era sargento mayor de morenos y el fundador Manuel Farias era ayudante mayor. Del resto no hemos obtenido referencias. Siendo nombres relativamente comunes, o tomados de los amos, los testamentos hallados en Sucesiones del AGN, como el de Manuel Gardeazábal (6268, año 1804) o los de Antonio Silva (8143, año 1820), Vicente Márquez (6778, año 1813) o Andrés Díaz no responden a las características de los cofrades. Son portugueses o españoles, casados con blancas y propietarios y no hay referencia a la cofradía entre sus declaraciones u objetos, de modo que no parecen coincidir con nuestros hermanos. Los registramos en aras de verificaciones futuras, ya que tampoco es posible descartar totalmente su pertenencia.

¹⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1 v.

¹⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2.

¹⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2.

2.15.3 LAS CONSTITUCIONES

2.15.3.1 Contenidos de las constituciones

Las constituciones de la hermandad estaban basadas en las de su homónima de la ciudad de Lima²⁰ y su organización general era como sigue.

0. Fines y estatutos a que se dirigen.
1. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad, ceremonia de ingreso y tarifas.
2. Funciones ordinarias y anuales, servicios y misas de difuntos.
3. Imágenes, libros y equipamiento.
4. Oficios de gobierno.
5. Funciones del director espiritual.
6. Funciones del síndico-tesorero y sotosíndico.
7. Funciones del hermano mayor.
8. Funciones del mayordomo del santo.
9. Funciones del mayordomo de difuntos y sus procuradores.
10. Funciones del tesorero y celador.
11. Funciones del procurador general y los procuradores de insignias.
12. Funciones del secretario.
13. Funciones de los enfermeros.
14. Funciones del maestro de ceremonias.
15. Funciones del ministro del Culto Divino y sus vicarios.
16. Funciones de los sacristanes.
17. Funciones de los mullidores.
18. Oficios de las hermanas.
19. Elecciones.
20. Juntas y cuentas.
21. Fiestas y sermones.
22. Limosnas.
23. Entierros y sufragios por los difuntos.
24. Orden de asientos.

2.1.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	0, 2
2	Criterios de delimitación del ingreso	1
3	Gobierno, oficios, elecciones	4 a 20
	Administración, ingresos, bienes	20, 22
	Relaciones institucionales	24
	Funciones, ejercicios, celebraciones	2, 21
	Servicio de muertos, caridad	2, 23
	Capilla, imágenes, equipamiento	3

²⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 91.

2.15.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.15.4.1 Gobierno y oficios

A una declaración del valor del gobierno para el buen orden de la hermandad, sucede en el capítulo 4 la descripción genérica de los empleos, que se detallan en los capítulos siguientes, consignando que el director, religioso de la orden franciscana, será responsable del gobierno directivo y espiritual, mientras que "el ministerial y económico se encargará a los cofrades", detallando los cargos que se piensa establecer, tanto para hombres como para mujeres²¹.

El director espiritual, que debía ser provisto por la orden, era considerado cabeza y directiva de la hermandad. Era confesor de los cofrades de ambos sexos y se le rogaba tener "autoridad, ciencia y prudencia, porque en su dirección libramos el acierto de todas nuestras determinaciones", así como una asistencia piadosa a los hermanos, tanto en la vida como en la muerte. Éstos se comprometían a "no mover cosa alguna concerniente a nuestras almas sin su arreglo y acuerdo". Debía presidir los ejercicios espirituales inspirando "fervor, devoción, unión y concordia en todos los hermanos", obligándolos a asistir a las funciones y facilitándoles la práctica del sacramento de la comunión en los días de tabla. Era también de su cargo consolar y asistir a los enfermos terminales así como darles la absolución plenaria de los cordiferos y finalmente, verificar el cumplimiento de las disposiciones estatutarias "exhortando, reprendiendo y penitenciando a los que las quebrantaren"²².

En el capítulo sexto, dedicado al manejo de los fondos, se consigna que los cofrades son mayormente "gente pobre y de servicio, que por lo regular carece de las circunstancias que exige la seguridad y cuidadosa atención de temporales", por lo que se estipula que los mismos estén al cuidado de "un caballero de autoridad" en el cargo de síndico-tesorero, quien deberá "conservarlas y promoverlas en los modos que estime necesario". La elección de síndico estaba a cargo del Ministro Provincial sobre una terna que presentaba la Junta de Gobierno y no podía ser removido sino era en caso de manifiesta mala fe en las cuentas o peligro en los intereses de la cofradía. Una vez designado y publicada la elección quedaba a cargo de "los intereses, derechos y acciones temporales" correspondientes a la cofradía, los que debía anotar en el Libro de cuentas, siendo responsable de ellos. No podía efectuar pagos sin acuerdo de la junta, a la que debía asistir obligatoriamente en esos casos y la libranza del secretario. Debía estar presente en la rendición mensual de cuentas del "Procurador General, Tesorero sotasindico y demás encargados en recoger las luminarias y limosnas", las que debía examinar y calificar con su firma dejando en el Libro correspondiente recibo en favor de la Hermandad de lo que recibiese. Una vez al año, luego de la fiesta principal tomaba cuentas a la Junta y hacia el balance considerando los recibos y gastos y registrándolo detalladamente en los Libros de Cargo consignando separadamente los cargos (entradas), los descargos (salidas) y el remanente. Podía nombrar en su reemplazo para el recibo de limosnas un sotasindico con acuerdo de la Junta quien debía proceder de igual modo²³.

El capítulo destinado al oficio de hermano mayor comenzaba señalando que éste "es superior a los demás y a él deben estar sujetos todos en lo que es conveniente al gobierno económico", razón por la que se manda elegir para ese cargo "un sujeto de veneración y respeto pudiente para advertir y reprender y asistente y devoto para el buen ejemplo", y considerando que "en gente de servicio no habrá muchos de estas cualidades, no se mudará todos los años, ni su elección y continuación se expondrá al dictamen de muchos, sino se dejará a la sabia prudencia de los Prebendados Padres Guardián y Director, síndico y Mayordomo, quienes elegirán cuando sea necesario". Sus obligaciones eran comunicar a la junta "las calidades" de los aspirantes a alistarse en la hermandad, controlar que los demás oficiales cumpla con su responsabilidad en los ejercicios espirituales y funciones de la cofradía, cuidar "los muebles y alhajas", autorizar los préstamos y determinar con los diputados y el secretario sobre los hermanos más aptos para

²¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3 - 3 v.

²² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3 v.

²³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3 v - 4 v.

los empleos, que sugerían a los electores de la Junta antes de las elecciones, aunque sin carácter vinculante. Debía instruir a los electos de sus obligaciones y darles posesión de su cargo en un acto formal y convocaba las juntas. También era su obligación firmar y sellar las cuentas y libranzas para los gastos, manejar “el servicio ministerial y económico” y velar por el cumplimiento de las constituciones²⁴.

El Mayordomo del Santo estaba a cargo de “todo lo que pertenece al culto de Nuestro Patrón San Benito”, particularmente hacer “que el altar se ordene con una moderada decencia” para las funciones y la fiesta principal avisándole al padre Guardián para que haga cantar las misas correspondientes. Debía cuidar la asistencia a la procesión de cuerda y la comunión en la misa del padre director, así como disponer lo necesario para la procesión de la Cuaresma²⁵. Al Mayordomo de difuntos correspondía “ordenar los entierros y funerales”. Tenía a su cargo el equipamiento correspondiente: paños negros, cera y demás implementos empleados para las funciones de difuntos. Disponía los funerales de los hermanos fallecidos pero no podía excederse en el ceremonial dispuesto por las constituciones y acordado en la junta, según el mérito del muerto. Este debía estar al día con las luminarias para poder recibir estos servicios. El mayordomo tenía a sus órdenes dos procuradores que colaboraban con su tarea. Finalmente debía reemplazar al mayordomo del santo en caso de ausencia²⁶.

Para los cargos de tesorero y celador se recomendaba elegir hermanos “de razón, inteligentes y fieles”, que observasen los intereses a su cargo. El tesorero tenía llave de la caja donde se depositaba “el dinero que se diere por entierro o luminarias”, tomando nota el secretario las sumas guardadas que se presentaba a la junta mensual. Era reemplazado en su ausencia por el procurador general. Los celadores “vigilarán cuidadosamente que todos los hermanos lleven el cordón ceñido de Nuestro Padre San Francisco”²⁷.

El procurador general reemplazaba en sus ausencias al síndico en las tramitaciones judiciales o los litigios de la hermandad, con autorización de la junta de gobierno. Distribuía a los cofrades limosneros las insignias para lo que contaba con dos procuradores de insignias. Recibía las alcancías y las entregaba al sotasíndico “para que las abra y se reciba de la limosna pedida y se anote en el Libro de la procuración que debe tener el Procurador dicho”²⁸.

“El Secretario ha de saber medianamente escribir y contar para el manejo de los Libros de la Hermandad” donde debían anotar los nombres de los cofrades, los acuerdos de la Junta y las cuentas y libranzas firmadas. Confeccionaba la lista de oficios para las elecciones y las cartas de acreditación de pertenencia a la cofradía a quien la solicitase por mudarse a otra ciudad. Tenía a su cargo las llaves y libros de la secretaría y era reemplazado en ausencia por un suplente²⁹.

Los enfermeros debían informar al Padre Director y a la Junta del estado y necesidades de los hermanos enfermos, con el fin de que reciban asistencia espiritual y la absolución plenaria en caso de muerte. La cofradía proveía además socorro de sus fondos a quienes podían reestablecerse. El enfermo era visitado en primer lugar por el hermano mayor, el mayordomo y algunos miembros de la Junta “para que examinen la verdadera necesidad y con su informe se determinará el socorro” que se brindaba. Los Domingos a la tarde concluida la corona cada enfermero conducía algunos hermanos entre los asistentes a casa de un enfermo. Se ordenaba que “para este oficio no se nombrarán esclavos, sino libres y hombres piadosos para que puedan sin embarazo desempeñar sus obligaciones”. Se consideraba privar de su oficio a quienes no desempeñaren sus obligaciones satisfactoriamente³⁰.

El maestro de ceremonias debía ser “un sujeto piadoso e instruido en los oficios y prácticas de la hermandad” y se recomendaba fuera uno de los diputados. Debía instruir a los pretendientes en el procedimiento preciso para recibir el cordón y alistarse por hermano y “hacer que los tales se ejerciten en todas las cosas de servicio de la cofradía como dar cera de

²⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 4 v.

²⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 4 v. - 5.

²⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 5.

²⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 5 v.

²⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 5 v.

²⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 5 v. - 6.

³⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 6.

mano y otros actos de humildad". Cuidaba igualmente "el buen andar" en las comuniones y procesiones de comunidad³¹.

Para ministro del Culto Divino se recomendaba elegir persona "de fidelidad y cuidado, de expedición y desembarazo para el cabal desempeño" de su tarea, que consistía en "la administración de cera para el Altar, Iglesia y cofradía en la fiesta principal según las disposiciones de la junta y el ordenar los veladores cuando se haga la composición del Santísimo Sacramento", para lo cual disponía ocho días antes de la fiesta de las llaves "del arca de la cora", con cuenta de su existencia. Distribuía "el tiempo de la exposición entre los cofrades para que durante ella estén dos o cuatro cada media hora de rodillas con hachas en mano velando el Santísimo Sacramento" cuando este se exponía. Tenía cuatro vicarios que colaboraban en el desempeño del cargo³².

Los Sacristanes eran tres y su función era cuidar el aseo del altar, sacudirlo, tender los manteles cada semana y cuidar que la lámpara ardiese continuamente a sus pies. Debían colocar en la mesa un Crucifijo y dos luces "cuando la cofradía formara para los rezos, funciones y Juntas", dar cera de mano a la comunidad conventual y a los cofrades cuando se requiriese, así como a los que recibiesen el cordón al alistarse y finalmente "tocar la campana convocando a los hermanos cuando se ofrezca". Además de estos tres se nombraban cuatro sacristanes más con el fin de que ayuden al mayordomo en las fiestas. Los mullidores debían "cuidar de la iluminación acostumbrada en vispera de la fiesta, del aseo de la Plazuela y Pórtico de la Iglesia, procurando se eviten los desórdenes e irreverencias a la casa de Dios, que muchas veces se originan de los concursos"³³.

Las Hermanas tenían también empleos. Había una hermana mayor, que se elegía entre las mayordomas que se hubiesen desempeñado loablemente. Asimismo las mayordomas menores podían ascender a mayordomas del santo si su actuación había sido correcta. Su función era "la compostura del Altar e Iglesia en compañía del Mayordomo" con los fondos que la Junta les proporcionaba. Para no recargar a las hermanas se determinaban responsabilidades

la Mayordoma Menor cuidará de la composición de las andas, la Vicaria del culto Divino del Ángel que suele colocarse en el Presbiterio al lado opuesto de las andas, las Camareras de las rejas de dicho Presbiterio, la Tesorera cuidará la ropa del altar, los vestidos y alhajas del Santo y del adorno del Púlpito en la fiesta; las Sacristanas del Altar de la cofradía, cada una procurará adornarle con moderada decencia para el día en que fuese nombrada. Las Sacristanas para la fiesta ayudarán a la Mayordoma en ella y todas las empleadas concurrirán a alfombrar la Iglesia en la fiesta. Las enfermeras serán dos mujeres ancianas y caritativas que asistan y consuelen a los enfermos³⁴.

Las elecciones. Los electores de la cofradía y vocales de la junta con voto consultivo, electivo y decisivo eran los hermanos con oficios: director, síndico, hermano mayor, mayordomos del santo y de difuntos, tesorero, procurador, secretario, celadores, enfermeros, maestro de ceremonias, ministro de culto y todos los que hubiesen sido mayordomos del santo, que eran llamados diputados. El resultado se publicaba la misma tarde al concluir la fiesta. Si había acuerdo los oficios menores eran elegidos en voz alta unos días antes de la junta, pero si había conflicto se votaban en secreto. Los mayordomos, mayordomas, tesorero, procurador y ministro de culto, se elegían el día de la celebración. El procedimiento consistía en promover el ascenso, "sin más votación que la calificación de sus desempeños", de aquellos hermanos y hermanas que hubiesen ocupado cargos de menor jerarquía satisfactoriamente: el mayordomo del Santo pasaba a hermano mayor segundo, la mayordoma a hermana mayor, el mayordomo de difuntos y la mayordoma menor a mayordomos del santo. Para obtener los empleos mayores era preciso "haber ejercido loablemente los oficios de sacristán, procurador de insignias o de difuntos o haber sido sacristanas de altar para las mujeres. El hermano mayor y los mayordomos y diputados confeccionaban una terna de candidatos a los empleos, que se proponía a la junta, aunque sin obligación de ceñir a ellos la elección. En una primera junta se calificaba a los postulantes, asentando el resultado en el libro de acuerdos. El padre director seleccionaba tres

³¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 6.

³² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 6 - 6 v.

³³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 6 v.

³⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 7.

entre los calificados y en la segunda se elegían los oficios menores y en la tercera los mayores por medio de habas blancas y negras. Para evitar “irregulares conciertos” en la elección de los oficios mayores la elección se hacía por suertes entre los calificados. Una vez congregados los electores debían arrodillarse “a implorar la asistencia de Dios para el acierto” y el director exhortarlos a elegir imparcialmente en virtud del mérito de los candidatos, rezando luego el himno *Veni Creator* y la oración del espíritu santo. Sentados los hermanos se leían las constituciones. Concluida la elección, firmaba el acta el secretario, quien junto a dos diputados viejos la llevaba al padre Guardián del convento para que la confirme. Una vez leída la confirmación se pasaba a la iglesia con la comunidad conventual y “descubierta la santísima Virgen y el Altar de Nuestro Santo, leerán las Elecciones a toda la cofradía; se cantará el *Te Deum*; los electores tomarán sus respectivos asientos se concluirá con las preces y oraciones acostumbradas en elecciones y responso pa. nuestros hermanos difuntos, y la Junta pasará a dar las gracias a los Mayordomos y a los demás que han concluido” Los resultados se volvían a publicar el domingo siguiente en la iglesia luego de lo cual los hermanos se dirigían “con mucho orden a casa de los Mayordomos a rendirles obediencia” al igual que a los otros miembros electos. Los hermanos señalados tenían ocho días a partir de ese momento para excusarse ante la junta “con impedimento legítimo”, eligiéndose, si era aceptada la renuncia, un reemplazante³⁵.

Juntas y cuentas. El gobierno de la cofradía residía en la junta de gobierno compuesta por los vocales. Debía dar curso a “cualesquiera representación hecha” y sancionar y aún privar de los empleos a quienes “dieren ocasión para ello”. Los acuerdos debían ser confirmados por los prelados y superiores en sus visitas. La junta era convocada por el padre director o por el síndico, estando prohibida, con sanción de suspensión del oficio, cualquier otro tipo de convocatoria. También se excluían de la junta y eran suspendidos de sus empleos por “el tiempo que al Director le pareciere” quienes faltasen “sin razonable causa”. Las juntas se realizaban el cuarto domingo de cada mes y se ocupaban en parte en tomar las cuentas de las limosnas recibidas al procurador y las tomadas en depósito por el tesorero, según los registros del secretario, el total de cuyo monto se entregaba al síndico bajo recibo que se inscribía en el Libro de Ingreso. Luego se expresaban los gastos y se apuntaban para llevar cuenta del ingreso y del gasto anual. El síndico presentaba las cuentas una vez al año, luego de las honras generales, detallando el haber anterior, las partidas recibidas mensualmente, los gastos y el estado presente, las que debían ser verificadas y cerradas por la Junta según sus Libros de Ingresos y gasto³⁶.

El orden de los asientos estaba pautado en los estatutos “para evitar alteraciones”. En la formación de los actos religiosos los hermanos debían guardar el orden de antigüedad, salvo los que tenían oficios, que precedían a toda la cofradía guardando a su vez entre sí el orden relativo a sus jerarquías. Los diputados (exmayordomos) se ubicaban detrás de los hermanos mayores actuales³⁷.

2.15.4.2 Libros

El capítulo 3 de los estatutos señalaba los libros que debía tener la hermandad. Los registros de la cofradía se asentaban en varios libros particulares: uno para los hermanos inscriptos por las gracias, otros para los que tenían contrato de enterramiento y sufragios, otro para el contrato con el convento y el registro de los pagos efectuados por funerales, misas y funciones, otro de inventario de las alhajas y muebles, uno de ingresos, otro de gastos y finalmente el libro de las constituciones. Los libros estaban a cargo de la secretaría y se disponía además la constitución de un archivo para guardar “los instrumentos de la fundación y derechos de cofradía” con tres llaves a cargo del director, del síndico y del hermano mayor³⁸.

³⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 7 – 8 v.

³⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 8 v. – 9.

³⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 11.

³⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3.

2.15.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Los ingresos. Las constituciones señalaban que la “notoria pobreza de los individuos que componen esta Hermandad” y la inevitabilidad de los gastos, la obligaban a “solicitar Licencia para pedir un día a la semana limosnas con unas insignias que lleven la Imagen de San Benito”. La misma se recogía en alcancias cerradas con llave siendo el mayordomo y los vocales de la junta los primeros en hacerlo, “para que nadie se excuse de este acto de humildad”³⁹. Las limosnas ingresadas se depositaban en “un arca pequeña” y debían constar en un cuaderno en el que el secretario debía apuntar “las partidas de estos ingresos con individualidad”. La llave de este depósito estaba a cargo del tesorero⁴⁰.

Propiedades y rentas. Las constituciones prohibían a la cofradía poner sus fondos a censo ni emplearlos en ningún otra operación dirigida a obtener lucro de ellos, por considerarse esta acción contraria a la naturaleza y el fin de la limosna⁴¹.

2.15.4.4 Relaciones institucionales

Las autoridades solicitaron en 1777 convertir la hermandad en Archicofradía del cordón de Nuestro Padre San Francisco, con el fin de obtener las gracias e indulgencias que ésta tenía asignadas. La respuesta fue en principio negativa, aduciendo que “cofradía y hermandad son sinónimos y que archicofradía es una cofradía que opera como cabeza de otras agregadas”, pero ante el reclamo y la amenaza de vaciar la hermandad e integrarse sus miembros “a la que ya tiempo está fundada por los Reverendos Padres de San Fco. en su Iglesia”, el fiscal eclesiástico autorizó el paso a la Cofradía del Cordón y el fiscal Andújar lo aprobó⁴². La misma estuvo también integrada por las hermandades de San Francisco Solano y Santa Rosa de Viterbo.

2.15.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.15.5.1. Funciones ordinarias

Las actividades regulares aparecen descritas en el capítulo segundo: “Todos los domingos por la tarde se rezará a coros la corona de María Santísima de siete dieces en la capilla de la tercera orden, mientras los terceros rezan en la Iglesia y se concluirá con la estación al Santísimo Sacramento y responso por nuestros hermanos difuntos”. El cuarto domingo de cada mes se realizaba una misa cantada “en el altar de la Cofradía” a cargo del padre director a la que debían asistir los cofrades confesados y comulgados. La misma se aplicaba por “el bien espiritual y temporal de la Cofradía y sufragio de nuestros hermanos difuntos”. El mayordomo del santo debía hacer

que el altar se ordene con una moderada decencia en los días que la cofradía tiene dispuesto se cante allí Misa y las Imagen se exponga a la pública veneración con [dos] luces encendidas, todo el tiempo que las misas duraren. Item debe prevenirle el día antes al Reverendo Padre Guardián para que haga cantar las tales misas.

Por la tarde se hacía una “procesión de cuerda” y se concluía con “una exhortación del Padre Director a fin de ejercitamos el fervor y devoción”⁴³. También el mayordomo del santo se

³⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 9 v.

⁴⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3.

⁴¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 10 v.

⁴² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 13 v - 16.

⁴³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 - 2 v.

ocupaba de “cuidar que en los Domingos de cuerda todos los hermanos asistan a la Procesión de cuerda y comulguen en la Misa del Padre Director, a quien se lo prevendrá ocho días antes para que lo anuncie”, La cera para el rezo de la corona y los candeleros e implementos utilizados eran guardados por el sacristán mayor en una mesa con cajón y llave dispuesta al efecto⁴⁴.

2.15.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. La fiesta de San Benito de Palermo se celebraba el segundo día de Pentecostés en el cual la cofradía convocaba al pueblo con la intención de que “con un culto especial le inspire espíritu de devoción y fervor”. Se pretendía “solemnizar las virtudes heroicas de Nuestro Santo no con pompa vana, sino con moderada decencia” por lo que se ordenaba a la junta que establezca las pautas “a que se deban ceñir los Mayordomos y demás oficiales encargados de la compostura del Altar e Iglesia, del número de cera que ha de arder y lo demás que contribuya a la solemnidad”, evitando expresamente dejar “cosa alguna a la libertad de los tales para evitar el que incurran en el irregular empeño de excederse unos a otros en detrimento de sus facultades y de la misma cofradía”. La junta determinaba los fondos dedicados a la fiesta y los proveía a los mayordomos, distribuyendo “parte de la compostura de [la] Iglesia en otros empleos” con el fin de que éstos “no sean gravados”. Los estatutos señalaban igualmente que “con título de regocijo no se hagan festines, convites, comilonas de donde resultan libertades perniciosas y ofensas de Dios”, sancionando a quienes los hicieran. La imagen del santo se debía adornar y desnudar de sus vestiduras en la misma Iglesia “sin que con este título, ni otro alguno se pueda llevar a más particulares, para evitar irreverencias” ofensivas al “culto que se le tributa en la casa de Dios”. El síndico, el hermano mayor y el mayordomo eran los encargados de encomendar los sermones de la Fiesta y de la Cuaresma con tres meses de anticipación al padre director. De no querer éste predicarlos quedaban en libertad para escoger quien lo haría, pero siempre entre los frailes franciscanos, fijando la junta la limosna con que se retribuiría el servicio⁴⁵. El director asegura haber dado “muchos sermones panegíricos en sus fiestas y en la agonía q. establecí en este templo con la cofradía, sin que por otra cosa alguna de estas haya yo querido percibir la limosna que justamente pudiera tomar pero la he cedido siempre a beneficio de San Benito y su Cofradía”⁴⁶.

El tres de abril se cantaba “una misa solemne en el Altar de nuestro santo Protector San Benito en reverencia de su tránsito feliz a los Cielos”. Los hermanos debían asistir y comulgar en la misa del Padre Director, pero la fiesta principal se efectuaba el día de Pentecostés por tratarse los cofrades de “unos pobres esclavos sirvientes o artesanos” impedidos por sus actividades de concurrir el día correspondiente. Se hacía con “visperas, sermón y misa cantada” y a su término se efectuaban las elecciones de las autoridades de gobierno.

Otras celebraciones anuales

Semana Santa. Como contribución de la hermandad “al bien público y utilidad de las almas” se ordenaba que “todos los Domingos, Martes y Jueves de la Cuaresma Mayor”, si los medios lo permitían, la hermandad

salga formada en comunidad por las calles de la ciudad, rezando el Via Crucis o la Corona de María santísima, sin más aparato que el Pendón y la Imagen del crucificado, y en llegando a la Plaza Mayor hará predicar un sermón de misión al Pueblo, el cual concluido se regresará a la Iglesia rezando a coros la letanía Lauretana y concluirá con la Estación al sacramento y responso por los hermanos difuntos⁴⁷.

⁴⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3 y 5.

⁴⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 9 – 9 v.

⁴⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v.

⁴⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v.

Esta disposición se cumplía, ya que el padre Ibarrola, primer director de la cofradía, afirma que “tres Cuaresmas enteras he predicado a la Cofradía en la Plaza mayor”⁴⁸. El mayordomo del santo debía disponer para esta procesión y la prédica en las Plazas “a cuyos actos llevará enarbolado el Pendón”⁴⁹.

La cera empleada para las funciones se depositaba en un arca con dos llaves a cargo del hermano mayor y el Mayordomo de fiestas⁵⁰. La administración de cera para el altar, la iglesia y la cofradía en la fiesta principal estaba a cargo del ministro del culto divino. El Santísimo Sacramento era guardado por veladores que recibían las velas, para lo cual ocho días antes de la fiesta el Hermano Mayor, Mayordomo y Secretario le entregaban las velas dispuestas por la junta. Si se exponía en la fiesta se distribuía el tiempo de exposición “entre los cofrades para que durante ella estén dos o cuatro cada media hora de rodillas con hachas en mano velando el Santísimo Sacramento” lo que se detallaba con los horarios correspondientes a cada uno en una lista que se dejaba en la sacristía⁵¹.

2.15.5.3 Servicios de difuntos

La hermandad disponía el entierro de los cofrades difuntos en la Iglesia franciscana, así como la realización de sufragios “que según mérito les correspondan”. Cada año se efectuaban dos aniversarios, uno por todos los hermanos difuntos y el otro por los fundadores y bienhechores de la cofradía, debiendo la junta determinar la cantidad de misas rezadas que se celebrarían en ellos⁵². La cera de difuntos estaba a cargo del mayordomo de difuntos y se guardaba en un arca con llave⁵³. Al fallecer un cofrade el Mayordomo de Difuntos debía publicarlo y los hermanos se comprometían a rezar la estación mayor por su alma. El Domingo siguiente se le dedicaba la corona y se rezaba un responso. Si el difunto tenía contrato de enterramiento, había cumplido un año de inscripto y tenía sus obligaciones pagas, la cofradía proporcionaba

la tumba, paños negros, armas, ocho candeleros con sus velas para que se deposite el cadáver con decencia, un responso de cuatro Religiosos, los mismos que le acompañarán hasta la Iglesia y la cofradía irá formada bajo de un Pendón Negro; le cargarán los hermanos hasta enterrarlo en la sepultura común contratada para la Hermandad. El entierro se hará con Misa de cuerpo presente y vigilia cantada, con asistencia de la cofradía con cera en mano⁵⁴.

Si el hermano era enterrado en otra iglesia se le suministraban tumba, paños y cera y se le cantaba una misa de cuerpo presente con la vigilia y otra más pero no se le pagaba el entierro. Si el difunto no había cumplido un año en la hermandad y era enterrado en la Iglesia de San Francisco, se le daban los implementos consignados y asistencia en cuerpo. Quienes se alistaban en la cofradía estando en peligro de muerte o en su ancianidad, aunque eran recibidos por la hermandad, que tomaba a su cargo los funerales, estaban obligados a contribuir con lo que la junta determinase respecto a los gastos generados. La cantidad de velas estaban determinadas por la jerarquía del hermano en la cofradía. A los síndicos, hermanos mayores y mayordomos del santo que hubiesen desempeñado su cargo satisfactoriamente durante un año, se les daban “doce velas y cuatro hachas, responso de doce Religiosos, entierro con vigilia y Misa de cuerpo presente, Misa de honras con vigilia y responso” para la que se hacía un túmulo con igual cantidad de cera y seis más de vigilia, así como honras de cabo de año. A los mayordomos de difuntos, procuradores generales, tesoreros o secretarios primeros, mayordomas y vicarias de culto divino, se les cantaba una misa más que a los demás hermanos y doce velas para su entierro, pero la junta estaba autorizada a aumentar las prestaciones en caso de hermanos que “por sus servicios se haya hecho acreedor a Mayores Sufragios”. Cada año, luego de la fiesta principal se ordenaban funerales para todos los hermanos difuntos, los que se llevaban a cabo

⁴⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 54 - 55.

⁴⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 5.

⁵⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3.

⁵¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 6 v.

⁵² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v.

⁵³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3.

⁵⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 10.



Figura 1. San Benito de Palermo (desaparecido).

“un día festivo en que todos puedan concurrir”. En esa ocasión se efectuaban también funerales y misas de vigilia por los fundadores y bienhechores de la hermandad, según las determinaciones de la junta. Los estatutos señalaban que una vez que la cofradía dispusiese de lo preciso para el culto y el adorno del santo, estos sufragios y misas por las almas de los muertos y también por los cofrades vivos, podrían ampliarse hasta un máximo de 100 ps. anuales⁵⁵. El mayordomo de difuntos por medio de sus dos procuradores convocaban a la hermandad “al lugar donde se halla depositado el cadáver y allí rezarán a coro dos estaciones en cruz” comunicándoles la hora del entierro para que asistan con el Pendón Negro. Los procuradores indicaban quienes debían cargar el féretro en los entierros y proporcionaban la cera necesaria⁵⁶.

2.15.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.15.5.5 Otras actividades

La hermandad se proponía destinar parte de sus eventuales excedentes de fondos a “obras de caridad y en limosnas distribuidas en los cofrades pobres”⁵⁷.

2.15.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.15.6.1 Capilla

Al formular los estatutos los hermanos señalan que la cofradía formará su altar en la capilla que se le asigne, aunque lamentablemente no sabemos cuál era su ubicación en la iglesia⁵⁸. Cual fuere, el altar ocuparía uno de los arcos que recorren la nave y que sirven para proporcionar cierta localización antes que para generar un ámbito espacial diferenciado, ya que son de escasa profundidad.

2.15.6.2 Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. Inusualmente, los estatutos de la cofradía de San Benito explicitan la función de las imágenes y ornamentos en la práctica devocional estableciendo un equipamiento básico

El culto exterior que es debido a Dios Nuestro Señor y sus santos, no se puede establecer sin las cosas que conducen a él, por tanto ordenamos, lo primero, que en el lugar que la comunidad permita se forme un Altar en la Iglesia de Nuestro Padre San Francisco, y en él se coloque la Imagen de nuestro Patrón, fuera de la cual habrá otra que pueda ponerse en andas. Item, que haya dos Pendones, uno de color para las fiestas y otro para funerales. Item una tumba, paños negros y las armas de la cofradía que serán una cruz y el corazón al pie, circundado con el cordón de Nuestro Santo Patrón, las que se llevarán en los Pendones, o en su lugar la efigie de nuestro santo, más sobre tumba irán siempre las armas⁵⁹.

La imagen de San Benito [1] fue comprada por los fundadores de la hermandad. En el pedido de licencia afirman que los morenos “han concurrido con sus limosnas voluntariamente de las cuales se ha hecho una preciosa Imagen del santo”⁶⁰. Por la frase citada parece haber sido hecha

⁵⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 10 – 10 v.

⁵⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 5.

⁵⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 10 v.

⁵⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v.

⁵⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v. – 3.

⁶⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1.

en la ciudad. Era⁶¹ una escultura de bulto que mostraba al santo de pié representado de modo realista, con el Niño en los brazos y una composición movida y bien estructurada. El hábito, con el cordón franciscano y el manto, estaban pintados con color plano marrón oscuro, a la usanza de la orden y tenía una orla dorada bastante ancha que recorría los bordes inferiores del vestido y cubría el cuello. El color oscuro de la piel y el del manto le daban una gran uniformidad tonal. Era una de las mejores imágenes pertenecientes a cofradías que existían en la ciudad y aunque no conocemos por documentos a su autor creemos que no puede ser otro que el franciscano “fray Manuel”, que aparece en esa época tallando las imágenes de varias hermandades, como el San Vicente Ferrer de los terciarios dominicanos y los santos vascos del altar de Aránzazu.

Alhajas de la imagen. El inventario registra la imagen y los vestidos e implementos de que disponía⁶²

Primeramte. El santo de la Fiesta Principal con el nicho ordinario en qe. está guardado.

Primeramte. Hábito, manto y cordón del Sto. pa. el día de la Fiesta.

It. 2 diademas de plata, la una del día de la Fta. Dorada.

It. Un resplandor del Niño, sobredorado pa. el mismo Día.

It. Una Toca chinesca con ramos y flores de oro.

It. Otra Toca de velillo azul con armazón bordada de oro y seda.

It. Alba, Amito, cingulo pa. el día de la fiesta.

It. Otra Toca de velillo blanco bordada.

It. Unas andas del Sto⁶³.

Otras imágenes

Había además otras imágenes que se describen detalladamente junto a sus alhajas, vestidos, e implementos

It. El otro Sto. del Altar.

It. Dos Niños Dios qe. se ponen en las manos del Sto.

It. Un Cristo chico qe. sirve pa. los sermones de la Plaza.

It. Otro qe. sirve pa. la Agonía, y se halla en el Altar *de profundis*.

It. El buen Ladrón y el malo en sus Cruces y otra Cruz pa. el Sr. cuando se pone en el Calvario.

It. Un Cristo qe. está en el Altar del Sto.

It. Una Urna qe. está en el Altar de un Niño Dios.

It. Un Sto. con su nicho vulgo - Enfermero y mora en poder del P. F. Casimiro Ibarrola.

It. Otro [resplandor] de oro del Niño del Sto. de la Iglesia.

It. Una Reliquia. It. otra Reliquia qe. para. en poder del referido Pe.

It. 2 Pendones de terciopelo negro y carmesí bordados en oro.

It. Una Cruz de Plata del Pendón.

It. 2 medallas de Nra. Sa. pa. los Pendones⁶⁴.

La iconografía. Las imágenes consignadas remiten al titular, tanto en la escultura que estaba en el altar como en la procesional y en la pequeña imagen del “enfermero”, y a diferentes representaciones de Jesús Niño y Crucifixiones. Los dos ladrones adjuntos al montaje del Calvario. Se trata de un conjunto apoyado en San Benito y en Cristo, con los ladrones como complemento de la escena de su martirio. El hecho de que no hubiese retablo minimiza la exigencia de un programa más ajustado, pero aún con reiteraciones de personajes el conjunto se divide entre el santo y Cristo, con el único agregado de los dos ladrones.

⁶¹ Cuando en 1998 publiqué un trabajo sobre algunas cofradías de negros en la ciudad de Buenos Aires (González, 1988, 79 – 103) la imagen de San Benito estaba en el panteón de la Archicofradía de San Benito en el cementerio de la Chacarita. Fui a verla y tomé unas fotos que lamentablemente no salieron muy bien. Cuando al tiempo le pedí al hermano franciscano que me había acompañado repetir la visita para tomar nuevamente las fotografías en mejores condiciones, me informó que la imagen había sido robada, hecho que constituye la pérdida de una de las más interesantes imágenes de las cofradías coloniales que se conservaban.

⁶² El orden del inventario ha sido modificado agrupando los items por afinidad, por ejemplo cada imagen con sus agregados correspondientes.

⁶³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 49 – 50.

⁶⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 49 – 50 v.



MANIATO GHAR P.^{NS.} LA COFRADIA DE ESTE NOMBRE, SITA EN EL
CON.^{DO} GRANDE DE N. P. S.^{TA} FRAN.^{CO} DE B. Ay.^{TE} Y LO DEDICAN LOS
HERMANOS AL R. P. GUARDIAN, Y SV S.^{TA} COMYNIDAD, EN 1783

Anónimo. San Benito de Palermo. Grabado. Buenos Aires, 1783.
Ex Colección Enrique Peña, Buenos Aires.

Figura 2. Aparición de la Virgen a San Benito de Palermo, grabado.

IMÁGENES DE LA CAPILLA	
	<i>Escultura</i>
1	El santo de la Fiesta Principal
2	El otro Sto. del Altar. Dos Niños Dios qe. se ponen en las manos del Sto.
3	It. Un Cristo chico qe. sirve pa. los sermones de la Plaza.
4	It. Otro qe. sirve pa. la Agonía, y se halla en el Altar de profundis.
5	It. El buen Ladrón y el malo en sus Cruces y otra Cruz pa. el Sr. Cuando se pone en el Calvario.
6	It. Un Cristo qe. está en el Altar del Sto.
7	It. Una Urna qe. está en el Altar de un Niño Dios.
8	It. Un Sto. con su nicho vulgo - Enfermero y mora en poder del P. F. Casimiro Ibarrola.

Un grabado. En 1783, los hermanos encargaron un grabado de San Benito. Al pie de la imagen se lee

SN. BENITO DE PALERMO,
MANDADO GRABAR PR. LA COFRADIA DE ESTE NOMBRE, SITA EN EL
CONNTO. GRANDE DE N. P. SN. FRANCO. DE BS. AYS. Y LO DEDICAN LOS
HERMANOS AL R. P. GUARDIAN, Y SU STA. COMUNIDAD. EN 1783

La difusión de los titulares de cofradías en láminas grabadas era común en Europa, especialmente en casos de imágenes prestigiosas por la devoción que suscitaban, pero en Buenos Aires sabemos de pocos ejemplos, por lo que es preciso consignarlo, especialmente cuando la imagen en cuestión fue grabada en la ciudad y se conserva. La lámina ha sido publicada por Adolfo Ribera⁶⁵ [2] y muestra al santo de rodillas contemplando a la Virgen en una escena celestial. Está realizada con un realismo un ingenuo y de poco vigor plástico, pero es muy interesante como testimonio de la producción local de la época y del uso de este tipo de imágenes por las cofradías.

Respecto a las imágenes de la hermandad hubo algunas disputas. En 1800 ésta requiere al fraile fundador Ibarrola una imagen que el virrey Cevallos había dado a la cofradía y que estaba en el Hospicio franciscano de Colonia del Sacramento. El cura adjunta copia del expediente original y la respuesta del Comandante de esa plaza en el que queda claro que si bien la donación existió, nunca se hizo efectiva por diversos motivos, siendo desestimada en tiempos de Vértiz y que además de esto, el santo que tenía y que le pedían devuelva no era el que había ofrecido el Virrey “por q. aquel tenía el niño Dios en brazos y no así este”⁶⁶. En segundo lugar se le pedía la devolución de una imagen que consta en el inventario como “vulgo-Enfermero”. Ibarrola hace un interesante relato del uso de la imagen, motivo de su culto particular, que luego extendió formando la cofradía. Señala que “mucho antes de pensar en la solicitud dha. tenía Yo en mi poder la Imagen q. ahora demandan como santo de mi particular devoción, y como esta me propendiere a extender su culto en los fieles la franqueaba con buen afecto a casas particulares pa. los enfermos de donde resultó el llamarle el Santo enfermero de la Cofradía, pero jamás lo cedí a ésta”⁶⁷. Al convertirse en director de la hermandad, ésta se había ocupado de “reparar lo ajado y descascarado” de la imagen del santo “por el ejercicio de llevarla a una y otra parte” y había sufragado parte de los gastos de la construcción de la urna que el cura mismo había empezado a fabricar con el fin de “colocarla, tenerla y llevarla a los Enfermos”. Ibarrola afirma así que la imagen le pertenecía y que la había conservado en su celda, si bien la franqueaba para “asuntos de la cofradía o para casa de alguns. enfermos en la que ha estado temporadas”. Se le reclamaban también dos reliquias del santo: “un dedo que con particular veneración se guarda en nro. Convento” y que Ibarrola dice haber colocado “con sólo mis limosnas en una urna de palo dorada y después trasladé a un relicario de plata de más de tercia

⁶⁵ Ribera, 1983, 109 - 111.

⁶⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 44 v. - 45.

⁶⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 53.

de alto" costeado por un devoto y en parte por la cofradía, y que según el cura había sido entregado al nuevo capellán de la cofradía, José Planes, y "una partícula de carne del santo, que por mano del finado Altolaguirre vino de Roma, con otras muchas reliquias de mi devoción la coloqué en un Relicario pequeño como de media cuarta que mandé hacer en que no sé que la cofradía haya tenido intervención alguna". También el relicario era prestado y llevado a algunos enfermos, "en cuyo ejercicio me lo han ocultado", afirma el franciscano⁶⁸.

Otros ornamentos de la capilla. Los inventarios hacen un pormenorizado detalle de la ropa con que se vestía el altar y los ornamentos con que se adornaba la capilla, así como los muebles y equipamiento que la hermandad poseía para depósito de sus menesteres.

- It. 2 manteles el uno de Merlín, con su bordado y encaje y el otro de morsolina [musclina?] con su encaje pa. los Domingos del mes.
- It. Otra cuerda de filigrana de Plata maciza.
- It. un cornualtar de Merlín.
- It. Una maya pa. mantel del Altar.
- It. Un mantel de merlín bordado qe. sirve pa. la Fta. Principal con su sobrepalia y cornualtar y su cinta de Tisú.
- It. Siete manteles de mudar el altar con sus palias y cornualtares.
- It. Un paño negro de Tumba de terciopelo nuevo bordado en oro y otro viejo de lana.
- It. Otro de espolín carmesí, pa. los Domingos.
- It. Otro viejo negro.
- It. 8 Borlas de hilo, 4 chicas y 4 grandes.
- It. Unas hebillas de piedras finas, tasadas en 25 pesos.
- It. Una sortija de topacio.
- It. 57 milagros⁶⁹.
- It. Una colcha de Damasco y otras de seda qe. se pone pa. rezar los Domingos.
- It. Un Tintero de Estaño de la Secret.
- It. una capita de depósito en qe. se echan las luminarias
- It. Una banda blanca pa. las comuniones de regla.

Mobiliario y equipamiento

- It. Una cómoda donde se guardan los pendones y paños con sus 4 llaves.
- It. Una Cáteda pa. los Sermones de la Plaza.
- It. 2 mesas, una pa. rezar y otra pa. la Secretaría.
- It. 2 Bancos pa. los sermones de la Plaza.
- It. 12 Blandones grandes y 2 docenas de candeleros.
- It. 4 Arandelas de Plata.
- It. Una caja o escaño de guardar cera chica con 2 llaves y un secreto pa. los libros con otra llave.
- It. Otro Escaño pa. las hachas con sus dos llaves.
- It. Otra caja con su llave, donde se guardan los cabos.
- It. Otra qe. sirve de echar cera en los días de la función con su correspondiente llave.
- It. Un Farol de vidrio con un pie alto de palo en el Altar.
- It. Otra caja qe. para en poder del sotasíndico pa. echar las velas qe. se juntan en la Limosna.
- It. 13 Alcancías, it. 8 Faroles de vidrio qe. sirven en los Sermones de la plaza.
- It. Un armario de lienzo con sus 4 puertas y 4 llaves.
- It. 2 bancos en qe. se ponen las hachas pa. velar a su Majestad.
- It. Una alfombra grande y 2 chicas.
- It. Una romana de pesar cera.
- It. 8 palos de faroles y uno del Pendón.
- It. 4 Candeleros de palo qe. están en el Altar y un Atril, un chuce viejo, perteneciente al dicho.
- It. 12 camisolas en qe. están los hacheros guardados.
- It. Un cajón de sacar pr. las calles con cera.
- It. 19 arrobas y 216 libras de cera labrada.
- It. Una marqueta de cera con tres arrobas⁷⁰.

⁶⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 53 v. - 54.

⁶⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 49 - 50 v.

⁷⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 49 - 50 v.

2.15.6.3 El retablo

Los retablos franciscanos han desaparecido casi en su totalidad. De todos modos a juzgar por las descripciones de los inventarios no había retablo en la capilla, ya que al describir la imagen principal, que debía ocupar, de haberlo, el nicho central se dice: "El santo de la Fiesta Principal con el nicho ordinario en qe. está guardado", lo que indudablemente implica que no había retablo, sino un nicho para el San Benito y seguramente adornos e imágenes dispuestos sobre el altar, las mesas y el mobiliario que describen los inventarios.

2.16 COFRADÍA DE SAN BALTASAR

2.16.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.16.1.1 Constitución e Historia

La cofradía de San Baltasar se estableció desde su origen en la iglesia parroquial de la Piedad, a su vez instituida en la reforma parroquial del obispo de la Torre de 1769. El 29.11.1771, dos años después de la erección de la nueva parroquia, el negro libre Ventura Patrón elevó al obispo un petitorio manifestando que “hace algún tiempo que entre todos los expresados hermanos tienen dispuesto y acordado el fundar una Cofradía formal en la Iglesia de Nuestra Señora de la Piedad con el título de esta Señora y el sufragio de las Almas benditas”. Además de solicitar la extensión de la licencia, el fundador pide al obispo que tenga a bien “sirviéndose con su paternal amor hacernos las reglas que se deben observar en dicha cofradía”¹. Pedido un informe al cura de la Piedad, el doctor Francisco Javier Zamudio, que lo era, contestó que “están muchos con los derechos que ellos exponen, y me parece sería conveniente su establecimiento”, allanando así el camino para la venia episcopal. El decreto aprobatorio consigna que para dar curso al pedido

es necesario que ante toda cosa hagan cementerio espacioso en un lado de la Iglesia para el entierro de sus Cofrades, titulándose puramente de Ánimas la Cofradía, y sin perjuicio de los derechos Parroquiales, ni del uso de la Iglesia por sus Feligreses, todo lo cual remitimos a la consideración prudente del actual cura, quien concurrirá a la formación de estatutos”².

Parece probable que esta hermandad de negros haya sido la primera que tuvo su lugar de culto en el templo, y de hecho no tenemos registro de otra, antes ni después. Las precisiones del obispo ponen de manifiesto la voluntad de que el funcionamiento de la cofradía no obstaculice el de la parroquia, pero responde al pedido de los hermanos de que los provea de reglas encargando al cura la redacción de las constituciones. Careciendo del libro de actas, no conocemos los pormenores de la actividad realizada, aunque algunos aspectos de su historia trascienden en procesos ocurridos años después. En 1785 el mismo Ventura Patrón presenta un pedido al Virrey solicitando “se digne concederles Rl. Permiso para hacer una Capilla, a Sn. Baltasar y ánimas, pa. qe. en ella concurren los días de fiesta los Hermanos Esclavos y libres a dar culto al todo Poderoso, a su Sma. Madre y a nro. Sto. Patrón”³. El argumento esgrimido es confuso. Los hermanos afirman en la presentación del asunto que

Desde tiempo casi inmemorial han acostumbrado con precedente permiso de varios gobernadores hacer sus funciones a imitación cada uno de sus respectivas Naciones y aunque con el tiempo se advirtió tal cual desorden (...) con las providencias acertadas qe. tomaron varios gobernadores se atajó enteramente este desorden ocasionado de algunas diversiones⁴.

No se entiende bien en el pedido la referencia a los desórdenes, que por otra parte no se desarrolla ni continúa con cierta lógica discursiva en el texto de la solicitud. En realidad, y

¹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 1.

² AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 1 v.

³ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 1 v.

⁴ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 1.

como en seguida veremos era una anticipación de los cofrades a previsibles obstáculos. Es muy interesante el hecho de que el fundador de la cofradía afirme que los hermanos hacían desde siempre "sus funciones a imitación cada uno de sus respectivas Naciones", lo que sin duda implica la inclusión en el ámbito de las prácticas de la cofradía, de las danzas y ceremoniales propios de las diversas regiones africanas de las que provenían los hermanos y que aparecen descritas y proscriptas en numerosos documentos y reglamentaciones de la época colonial. Lo novedoso es su aparición en medio de las actividades devocionales de una asociación de culto de carácter netamente cristiano y da la pauta de un proceso de sincretismo en el que lamentablemente no podemos ahondar por carencia de descripciones más cercanas. Girado el expediente al Cabildo Eclesiástico, este requirió la opinión del párroco de la Piedad. El testimonio del cura Zamudio describe el estado de pobreza de la hermandad, afirmando que no llevan a cabo siquiera las funciones estipuladas y concluyendo que mejor sería que invirtiesen sus medios en componer su altar que en empresas para las que será insuficiente "la cortedad de las Limosnas con que deben concurrir para cumplimiento de sus constituciones"⁵. Devuelto a las autoridades reales por Miguel de Riglos, agregando éste que además de las limitaciones señaladas por el párroco, los cofrades no indican el sitio que pretenden ocupar, ni la utilidad institucional que puede tener la capilla, sus dimensiones, calidad ni medios de subsistencia, y en último término, la consideración de no "exponer un lugar santo a indecencias en ningún tiempo"⁶. Esta última aclaración parece contestar las prevenciones que el mismo Patrón anticipaba en su pedido, aparentemente curándose en salud por las probables observaciones que a sus anhelos de independencia de la parroquia (no otra era la intención de establecer la cofradía en una capilla propia) le harían las autoridades eclesiásticas fundándose en el "tal cual desorden" del pasado. La respuesta de la hermandad niega la descripción y las conclusiones de Zamudio. Los hermanos afirman "que aunque las limosnas no son copiosas, no por eso se han dejado de cumplir los actos que por constitución son obligados a ejercitar" y que, contrariamente, es el servicio de esas funciones lo que limita los medios de la cofradía, ya que "todas las limosnas las lleva el cura". Como se puede prever el próximo argumento es que este es el fin porque hace la oposición que se ve, no porque el fondo de la hermandad sea corto, ni por la indecencia del altar, pues cuando, caso negado, así fuese, más reparable era la tolerancia de una cosa indecente para el templo (y esto no menos que el altar del Sacrificio) que la misma indecencia que se afirma, sino porque con la separación de la hermandad se le priva de la continua contribución que se le paga por los actos de la hermandad, a que concurre⁷.

Las acusaciones contra Zamudio tocan también a su desinterés por la atención de sus funciones, "difiriendo de un Domingo a otro" las misas o no tomando el pago de luminarias a los hermanos y reduciendo así la caja de la cofradía, radicando en esta actitud del cura las causas que les impelen a la separación de aquella Parroquia y a la necesidad de pretender una capilla separada con nuestro Capellán, que nos asista, a todos los actos de religión, que nos predique y nos atienda en Caridad atemperándose a la humilde constitución nuestra y mirándonos en Caridad; que sepulte nuestros cuerpos y que haga sufragios por nuestras ánimas, porque a nada podemos aspirar que a nuestro sosiego y a tener quien nos consuele en todas nuestras aflicciones espirituales. Pero creer que hemos de estar perpetuamente sujetos al arbitrio del Cura, que no nos mira con aquella compasión que exige nuestro estado y constitución, bien ve la Superioridad de V. Exa. que es la mayor lástima que podemos presentar ante el trono de su grandeza.

Los hermanos usan deliberada y claramente la alusión a la piedad como argumento. A las consideraciones relativas a la asistencia que requieren del capellán agregan que esperan la obtención de la licencia de "la piedad y magnánimo Rl. Corazón de S.M." siendo "los suplicantes unos vasallos suyos de color bajo y humilde (...) que viven en esclavitud y que son pobres de bienes temporales"⁸. El conjunto de las razones expuestas parecen reunir expectativas diferentes: quizás la genuina demanda de un trato acorde con la vulnerabilidad del grupo que se

⁵ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 2 - 2 v.

⁶ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 3 - 3 v.

⁷ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 7 v.

⁸ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 9.

corresponde con las exigencias implícitas en la concepción social estamentaria vigente, pero que sin duda también puede ser empleada, justamente en virtud de esa legitimidad, para la obtención de otros fines; en segundo lugar, y quizás más determinante –tanto del pedido como de la negación–, la voluntad de contar con un ámbito particular donde las tradiciones propias de los integrantes de la hermandad pudiesen manifestarse a mayor distancia del control parroquial. Esta intención parece traslucirse inconscientemente tanto en la aclaración de que los desórdenes causados por esas tradiciones de las “naciones” pertenecían al pasado, como en la afirmación contenida en la respuesta al informe del Provisor, dirigida a disipar las dudas de las autoridades eclesiásticas en ese sentido, de que pretendían “tener un lugar determinado para hacer sus funciones con acuerdo y sujeción a su Director Espiritual”⁹. Naturalmente la posesión de un espacio propio acarrearía, aunque no la abolición de la tutela, cierta independencia en comparación con el uso de un espacio parroquial sujeto permanentemente a la supervisión, no sólo de los curas sino también del conjunto de la feligresía que asistía a la iglesia. El conflicto tuvo un largo desarrollo ya que casi veinte años más tarde, en 1804, se presentó un “Testimonio de las constituc. y vars. diligas. obradas en la Cura. Ecca. pr. los Morenos Cofrades de Sn. Baltasar sobre mudar la Cofradía de la Iga. Parroql. de Nra. Señora de la Piedad donde ha estado, a la Yga. de Padres Betlehemitas y sobre impetrar de la Rl. Piedad la licencia y aprobacn. de dhas. constituciones”¹⁰. Obviamente se han descartado las pretensiones de autonomía, seguramente por la negativa de las autoridades, reemplazando ese objetivo de máxima por el más modesto de establecerse en la iglesia del hospital.

2.16.1.2 Titular y Fines

Como vimos, los fundadores querían constituir una cofradía con el título Nuestra Señora de la Piedad y el sufragio de las Almas benditas”, pero la respuesta del obispo parece preferir evitar que la hermandad lleve por patrona a la titular del templo, otorgando se llame simplemente “de Animas” y quizás previendo la reserva de ese patronazgo para una cofradía de españoles. Luego aparecerá el patrocinio de San Baltasar, negro como los cofrades, no sabemos a instancias de quien pero posiblemente del mismo cura Zamudio, quien organizó los estatutos.

El capítulo 15 señala que “siendo el principal objeto de nuestra Hermandad la honra y gloria de Dios, el culto del Señor San Baltasar y alivio de las benditas ánimas, pondrá su particular atención en las funciones espirituales establecidas para dar forma al culto”¹¹.

2.16.1.3 Breves e indulgencias (sin datos)

2.16.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.61.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

Al comenzar definiendo las personas que se admitirían por cofrades, las constituciones establecen como principio general la necesidad de lograr armonía entre sus miembros en virtud de ciertas condiciones de conducta

Como para que subsista cualesquiera cuerpo es tan necesaria la proporción y correspondencia de sus miembros sin la cual, faltando toda la hermosura que lo debía hacer grato y apreciable, quedaría ingrato y aun monstruoso; y así será de nuestro particular cuidado el atender a que las Personas de ambos sexos, así Morenos, Pardos e Indios, que se hayan de admitir a nuestra Hermandad sepan la

⁹ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 8 v.

¹⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, carátula.

¹¹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 12.

Doctrina Cristiana, sean de buena vida y costumbres, sin nombre de escandalosos y el que no tuviere dichas cualidades, no podrá ser admitido¹².

Los esclavos debían "obtener precisamente Licencia de sus amos" y se declaraba explícitamente que "no serán admitidos los señores españoles a no ser que respecto de alguno por especial inclinación y beneficios hechos a la Hermandad", una limitación única en la ciudad entre las cofradías de negros cuyas constituciones conocemos. El trámite de admisión contemplaba una entrevista informativa con el hermano mayor o el tesorero quienes "antes de presentarlos indagarán con sigilo la calidad y circunstancias del Pretendiente; y hallándose no concurrir en él las circunstancias que se requieren, les disuadirá de su pretensión con el mejor modo, que se pueda". Efectuaban también un examen de su conocimiento "de los principales Misterios de Nuestra religión Católica, que deben saber para salvarse", así como una declaración de las razones que los movían a integrarse a la hermandad. Si sorteaba estos pasos era aceptado, señalando su nombre y dirección o el de su amo si era esclavo y fijándosele fecha de recepción a la que debía concurrir confesado y comulgado. Una vez ejecutada la ceremonia "se anotará por el Secretario en el Libro correspondiente"¹³.

2.16.2.2 *La composición social de la hermandad* (sin datos)

2.16.3 LAS CONSTITUCIONES

2.16.3.1 *Contenidos de las constituciones*

1. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad.
2. Oficios.
3. Orden de los asientos.
4. Funciones del capellán.
5. Funciones del hermano mayor.
6. Funciones del hermano menor.
7. Funciones del tesorero.
8. Funciones de los celadores.
9. Funciones del secretario.
10. Funciones de los sacristanes.
11. Funciones de los enfermeros.
12. Funciones del mullidor.
13. Funciones de las hermanas.
14. Elecciones.
15. Funciones espirituales.
16. Fiestas de San Baltasar y de la Ánimas.
17. Novenario de Ánimas.
18. Funciones regulares.
19. Comuniones de regla.
20. Recepción de hermanos.
21. Limosnas.
22. Limosnas sin entierro.
23. Limosnas con entierro.
24. Acompañamiento a los entierros.
25. Actividades particulares de los hermanos.

¹² AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 2.

¹³ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 2 v. - 3, 14 v. - 15.

26. Juntas.

2.16.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	0, 15
2	Criterios de delimitación del ingreso	1, 20
3	Gobierno, oficios, elecciones	2-14, 26
4	Administración, ingresos, bienes	21-23
5	Relaciones institucionales	
6	Funciones, ejercicios, celebraciones	15-19, 25
7	Servicio de muertos, caridad	21-24
8	Capilla, imágenes, equipamiento	

2.16.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.16.4.1 Gobierno y oficios

El segundo capítulo de las constituciones de San Baltasar está dedicado al gobierno. Bajo el enunciado general de que “de él pende su acierto” se saca la conclusión de que, para que éste sea “sin la menor confusión, fácil, seguro y constante, es preciso reducirlo a algunos sujetos”. Estaba compuesto este “reducido grupo” por el capellán, que debía ser cura de la parroquia, el hermano mayor, otro menor, un tesorero, dos celadores y un secretario. Los sacristanes, enfermeros, el mullidor y las hermanas, no integraban la junta. Las mujeres, si bien ostentaban cargos nominalmente semejantes a los de los hombres, tenían en la práctica funciones secundarias. Los cargos duraban un año que se contaban desde la semana siguiente a la fiesta de San Baltasar¹⁴. Las jerarquías del gobierno se expresaban en el ceremonial y el orden de los asientos, que estaba consignado detalladamente en las constituciones, pudiendo el capellán castigar a quien quebrara este orden remitiéndolo al último sitio y si era de la junta, al lugar del último vocal¹⁵.

El Capellán debía autorizar y presidir las juntas, tanto particulares como generales, ejercicios espirituales y funciones de la hermandad. Se le recomendaba de un modo particular que se esforzase por “conciliar la paz, unión y concordia entre los Hermanos, principalmente en los que compongan la Junta del Gobierno”, supervisar la asistencia de los hermanos a los ejercicios espirituales y, junto a las demás autoridades, observar el cumplimiento de “las obligaciones, memorias, obras pías, misas y demás sufragios” establecidos. Finalmente se le encargaba diligencia en las tareas relativas al aprovechamiento espiritual de los hermanos mediante la práctica sacramental¹⁶.

El Hermano Mayor tenía un papel preponderante: “toda la Hermandad ha de estar sujeta al Hermano mayor en cuanto ordenare con arreglo a estas constituciones y acuerdos de la Junta”. Este rol exigía condiciones particulares de ejemplaridad “siendo cosa acreditada de la misma experiencia, que en cualesquier Cuerpo los miembros siguen los movimientos de quien los

¹⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 3 – 3v.

¹⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 3 v. – 4.

¹⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 4 – 4v.

administra". Sus obligaciones eran: convocar la junta de gobierno, velar por la observancia y cumplimiento de las resoluciones y las reglas constitucionales, evitando cambios en ellas sin expresa aceptación de la junta y aprobación del ordinario. Debía también llevar informes de los hermanos ingresantes, nombrar los limosneros, autorizar los préstamos, llevar control de la cantidad de cera existente u ordenar su compra si fuere preciso, observar la compostura del altar y el sermón para las fiestas y definir, con el capellán y el tesorero, las invitaciones a las celebraciones anuales de la cofradía. El hermano menor tenía como función colaborar con el mayor en el cumplimiento de las obligaciones reseñadas, reemplazándolo en caso de ausencia o incapacidad¹⁷. Se recomendaba que el oficio de tesorero fuera otorgado a "Persona de bastante satisfacción" para garantizar la seguridad de las entradas: Recibía las limosnas y suministraba a los sacristanes la cera, el incienso y todo lo necesario para las funciones de la Hermandad. Alquilaba los implementos mortuorios (tumba, paño negro y cera) a beneficio de la Hermandad, dando cuenta mediante recibo, y tenía una de las llaves del arca de la cera y los utensilios. Debía finalmente cuidar que los celadores cumplieren sus obligaciones, particularmente las relativas al dinero de las Limosnas y luminarias, debiendo dar cuenta a la Junta en caso de irregularidades, llevar los gastos y recibos de la cofradía a cargo del Secretario y las información de los hermanos admitidos como cofrades¹⁸. Los celadores se encargaban de la cobranza de los cuatro reales anuales de la luminaria. Eran dos para repartir lo penoso de la tarea, condición para que la hermandad al fallecer las funciones previstas. Debían prevenir a la Junta de los omisos, quienes si una vez amonestados no pagaban se exponían a ser borrarlos de la hermandad o perder los sufragios establecidos. Los pagos se presentaban a la junta y se entregaban al síndico, lo que se hacía constar en recibos. Los celadores debían dar cuenta "de los defectos graves de los Hermanos, para que la Junta ponga el remedio correspondiente y cuando estos no fueren suficientes, serán expulsos de la Hermandad por incorregibles", así como "distribuir a los Hermanos en los Lugares que les competen (...) ordenar las procesiones de los Lunes y las comuniones de regla e instruir a los Sacristanes de lo que deben preparar para las funciones". Estas órdenes que hacían a aspectos tales como el reparto de velas, debían ser efectuadas "con el mejor modo y disimulo, para no faltar a la modestia y circunspección de unos actos tan serios"¹⁹. El Secretario debía ser "de una calificada integridad y regular instrucción", no se renovaba anualmente de no haber inconvenientes. Tenía a su cargo los libros de la hermandad así como los recibos del dinero en poder del síndico y el registro de las remesas o suplementos que él hiciere. Indicaba a los Celadores a quienes debían cobrar la luminaria, llevaba cuenta de la cera y demás utensilios de la Hermandad y convocaba las Juntas y funciones de la cofradía. Los cofrades difuntos eran inscriptos por él en una tabla para ser encomendados a Dios, "la que se pondrá junto al Altar del Santo"²⁰. Los sacristanes estaban a cargo de la provisión de las cosas empleadas en las funciones: repartir la cera, encender las velas y guardarlas, acomodar el mobiliario, tocar las campanas y cuidar el aseo del altar²¹. Se prestaba atención, en virtud de la pobreza de los cofrades, en la idoneidad de los enfermeros, quienes debían llevar consuelo a enfermos y moribundos necesitados. Eran dos y tenían barrios asignados. A más de visitar a los enfermos al menos cada tres días, en su casa o en el hospital, debían avisar a la junta y al hermano mayor para que concurrieran a las visitas. Se los deponía de su empleo si no lo cumplían a satisfacción, inhabilitándolos en ese caso para obtener oficios en esta Hermandad. El mullidor debía cuidar del aseo del altar, sacar la cera y demás necesario para las funciones de Iglesia y concluidas guardarlas, siguiendo instrucciones del Hermano Mayor. Avisaba a los miembros del gobierno de la realización de la junta, asistiendo a la puerta para lo que se ofreciere²². Finalmente la hermandad disponía de oficios para las hermanas: había una hermana mayor, otra menor, una procuradora, celadoras y sacristanas. Sin embargo sus cargos estaban

¹⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 4v - 6.

¹⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 6 v - 7.

¹⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 7 - 8.

²⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 8 - 9.

²¹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 9 - 9v.

²² AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 9 v. - 10.

afectados en todos los casos al aseo del altar, de la iglesia, las andas y los colaterales, es decir que los cargos eran honoríficos antes que implicar tareas de gestión en la cofradía²³.

Las elecciones. La elección del hermano mayor la efectuaba la junta de gobierno el domingo siguiente a la fiesta del titular, con supervisión del tribunal eclesiástico y presencia del conjunto de los hermanos. Reunidos en la sacristía se hincaban de rodillas para rezar con el capellán el *Himno Veni Creator* que concluía con el verso y oración del Espíritu Santo. Ya en sus asientos, presidiendo en la Mesa el Juez Eclesiástico, flanqueado por el capellán, el notario eclesiástico, la junta y el resto de los hermanos. Se votaba vocalmente y entre los tres más votados se elegía al hermano mayor en una segunda vuelta, quedando los otros dos como hermano menor y tesorero. No se podía elegir a quien tuviese oficios en otra hermandad. Luego se elegían los demás empleos. En caso de empate era nombrado el hermano más antiguo. El notario eclesiástico formalizaba la elección y una vez autorizadas las autoridades se publicaba el resultado. "Despedido el tribunal Eclesiástico saldrá la Hermandad en procesión, rezando a coros con el Padre Capellán el Himno *Te Deum laudamus* y se encaminará a la Iglesia" donde el capellán concluía la elección pronunciando un breve texto que garantizaba la confirmación divina del sufragio²⁴.

Las juntas previstas anualmente eran cuatro y debían realizarse los cuartos domingos de abril, julio, octubre y diciembre. El capellán podía llamar a juntas extraordinarias, teniendo en ellas "voto electivo y decisión". Comenzaban con el rezo del Padrenuestro y el Avemaría y estaba dirigida por el mismo capellán quien supervisaba el diálogo

Ninguno podrá hablar en las Juntas, sin primero pedir Licencia al Padre Capellán por evitar voces. Ordenamos, que no se hablen con razones, acciones ni palabras indecentes, sino con sus brazos cruzados desde sus asientos cada cual exponga su parecer (...) y para que se eviten quimeras hablará cada uno sólo cuando le toque o se le ofrezca preguntar alguna cosa y si alguno hablare mandándole callar por tres veces el Padre Capellán y no obedeciere será privado del Voto y expulso de la Junta hasta que al Padre Capellán le pareciere convenir.

El capellán leía el orden del día y el secretario los acuerdos concernientes a los temas. El tesorero y los celadores debían dar cuenta de las limosnas recibidas. Acabada la junta se rezaba el Salve con el alabado²⁵. Pasada la fiesta, y también con asistencia del gobierno, se tomaban las cuentas al tesorero²⁶.

2.16.4.2 Libros

La hermandad tenían en primer lugar "un Libro en que deberán asentarse estas constituciones con todas las gracias, que en adelante obtuviere esta Hermandad"; en otro se registraban "los acuerdos y determinaciones de la Junta de Gobierno" y en un tercero los resultados de las elecciones de oficiales para el gobierno. Había también un libro de entrada de hermanos "con expresión de sus nombres y Apellido o de su amo, la del día mes y año en que se reciben y con el fin de su entrada, cuidando así mismo de [a]notar al margen su fallecimiento con la misma expresión y de la Iglesia en que fueron sepultados"²⁷.

2.16.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Los ingresos. Los ingresos estaban provistos por las limosnas, las entradas y las luminarias. El hermano mayor señalaba limosneros que salían con alcancias con llave a cargo del síndico; recogida la limosna las alcancias eran dadas al tesorero quien junto con el hermano mayor la entregaban al síndico para que las abriera, tomando razón de la cantidad depositada contra

²³ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 10 - 10 v.

²⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 10 v. - 12

²⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 17 - 18.

²⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 19.

²⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 8 v.

recibo que debía ser presentado a la junta y asentado en los libros correspondientes²⁸. Los aportes de los cofrades estaban regulados según tomaran o no la opción enterratoria. Se buscaba así poder atraer a aquellas personas que tenían su entierro asegurado de otro modo, facilitándoles la participación en la cofradía sin un costo oneroso. Los hermanos que gozarían de los beneficios del entierro y los sufragios debían además contribuir con 4 reales de luminarias al año, incrementando la cuota de entrada a 4 ps. si era de avanzada edad. En caso que “las Limosnas de Semana, no sufraguen los gastos será preciso, que contribuyan con alguna Limosna los Hermanos, siendo a cargo de la Hermandad impender algunos sufragios por alivio de sus almas al tiempo de su fallecimiento”²⁹.

Gastos. Las funciones establecidas importaban los siguientes pagos³⁰

<i>Función</i>	<i>Pago</i>
Misa y rezo de la corona los domingo	2 rs. ³¹
Misa solemne del lunes por la mañana	3 ps.
Misa San Baltasar	13 ps.
Misa solemne de réquiem del Aniversario de benditas Animas	10 ps. ³²
Sermón de la fiesta principal	12 ps.
Misa Cantada de cuerpo presente por cofrades difuntos	5 ps.

Propiedades y rentas. La cofradía no parece haber dispuesto de rentas pero en los estatutos se ordenaba “que si por algún acontecimiento se destruyere esta Hermandad (lo que Dios no permita) todos sus caudales quedarán a beneficio de esta Iglesia”³³.

2.16.4.4 Relaciones institucionales.

El vínculo con los curas fue conflictivo. Más allá de la disputa con Zamudio, hay un marcado poder del capellán sobre los cofrades en la operatividad de la junta y una clara tensión en torno al tema de los bailes “nacionales”.

2.16.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.16.5.1. Funciones ordinarias

El capítulo diez y ocho de las reglas está dedicado a “las funciones y ejercicios que se han de continuar en el discurso del Año”. Las funciones semanales eran dos. “La primera el Domingo a la tarde a la explicación de la doctrina Cristiana” a la que no era preciso “concurrir en cuerpo de comunidad” y que concluía con el rezo de la Corona. El sacristán se encargaba de “poner una mesa aparejada con dos velas y una Imagen de Cristo para la Corona y cuatro en el Altar mayor las que se quitarán concluida la función”. “La segunda el Lunes por la mañana a la Misa solemne (...) cuya función se concluirá con la procesión de Ánimas de la misma forma, que en el Aniversario General, en cuyas funciones llevará el Pendón correspondiente de la Hermandad

²⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 5 v.

²⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 15 – 16.

³⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 12 – 14.

³¹ El monto parece indicar que se trata solamente del costo de la Corona.

³² No se consignan los pagos de las misas del novenario.

³³ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 17 – 18.

por delante el Hermano Mayor³⁴. Se establecían además ciertas fechas a lo largo del año para las comuniones generales:

será de sus principales obligaciones el juntarse en Nuestra Parroquia, dispuestos con el Sacramento de la confesión y asistiendo a la Misa que debe celebrar el Padre Capellán entre ocho y nueve de la mañana a recibir en ella de su mano la Sagrada comunión en los días siguientes: primero en el día de la Epifanía del Señor a seis de enero; segundo el día de la asunción de Nuestra Señora el quince de agosto; tercero en el Aniversario de las benditas Ánimas, cuando consiga Jubileo para este día, que nuestra Hermandad celebre; y en el interín en el Aniversario General.

El segundo Celador debía cuidar que en estas ceremonias se proceda con orden, concurriendo separadamente los hombres y después las mujeres, quienes debían llevar en sus manos velas encendidas provistas por los Sacristanes al comulgar³⁵.

2.16.5.2 Celebraciones anuales

Las dos principales funciones de la hermandad eran la de San Baltasar y la que se efectuaba en sufragio por benditas ánimas “para las que habrán de tener dos estandartes la una colocada y con la Imagen del Señor San Baltasar y la otra negra”.

Función de la titular. Función de San Baltasar “El día seis de enero, en que nuestra Madre la Iglesia celebra la fiesta de la Epifanía del Señor habrá de celebrar nuestra Hermandad, con Vísperas, Misa cantada y Sermón”. La misa estaba a cargo del Cura de la Piedad, y la hermana mayor con ayuda de las sacristanas debía “ayudar a la composición del altar y cuerpo de la Iglesia el día de la fiesta del Señor San Baltasar”. La hermana Menor se dedicaba a la composición de las andas, la procuradora de los Colaterales y las celadoras se encargaban de la música en el día de la fiesta³⁶. Más allá de estas prevenciones estatuidas, la hermandad realizaba otros festejos, menos convencionales y por eso mismo más interesantes. El 5.1.1791 Félix de los Santos, Moreno y Tte. de Milicias presenta un pedido señalando “que para el día de mañana en celebridad de las Pascuas de los Santos Reyes y dos días siguientes, tiene dispuesta con los de su gremio, una danza para salir con ella por las calles públicas de esta ciudad³⁷. La danza finalmente se pospuso para el domingo 9, pero obtuvo la aprobación solicitada. Estas danzas, sin duda insertas en la tradición cultural propia de los negros, se efectuaban también en las Pascuas y despertaban a menudo conflictos con los funcionarios y religiosos. El mismo cura Zamudio las criticaba, lo que motivó la respuesta de los hermanos señalando que “sólo un genio adusto e inalterable no podía tolerar el canto y baile de aquellos miserables hermanos” [del Rosario de menores]³⁸ (ver 2.9.5.2).

Otras celebraciones anuales

Aniversario de las benditas Ánimas. “La segunda función de nuestra Hermandad es la de un Aniversario solemne, que habrá de celebrar en sufragio de las benditas ánimas; reducirase éste a una Misa solemne de réquiem con Ministros y Vigilia” y también era celebrada por el cura de la parroquia. Al finalizar se decía un sermón, concluyendo con

una solemne procesión, que ordenada en la Iglesia, ha de encaminarse al cementerio, y de allí ha de volver, en el camino distribuyendo los responsos, que prescribe la Iglesia nuestra Madre, y se acostumbran en semejantes procesiones, dando fin en el túmulo con el último responso y oración *Fidelium Va*³⁹.

³⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 13 v. - 14, 9.

³⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 14 - 14 v.

³⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 12 v. - 13, 10 - 10 v.

³⁷ AGN, S. IX, 12.9.3, nro. 90.

³⁸ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/436, 24 v.

³⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 12 v. - 13.

El Aniversario era precedido por un novenario que culminaba ese día y que consistía en reunirse la cofradía cada día a las ocho de la mañana en la iglesia a celebrar misa cantada o rezada según las finanzas y a las cinco de la tarde a rezar la novena “para impetrar el alivio de las Penas que padecen las ánimas del Purgatorio”. Al fin de una y otra función se decía un responso también cantado o rezado conforme las posibilidades⁴⁰. Los sacristanes estaban encargados de “la composición del Altar del Santo y Aniversario de las benditas Ánimas”⁴¹.

2.16.5.3 Servicios de difuntos

Como dijimos, la hermandad daba la opción a los hermanos de integrarse sin servicio enterratorio. En ese caso, la cofradía se comprometía “al tiempo de su fallecimiento mandarles decir una Misa rezada” y a rezar por su alma la Corona con un responso a cargo del capellán en la reunión del primer domingo posterior a su entierro⁴². En cambio, los que querían ser enterrados en la Parroquia recibían a su muerte no sólo los sufragios convenidos, sino también los implementos mortuorios: paño negro, ataúd y seis velas de cera a más de “una Misa Cantada de cuerpo presente” y dos misas rezadas. Si no era enterrado en la parroquia se le harían los mismos sufragios pero en la iglesia de la Piedad⁴³. La hermandad costeaba la misa solemne y ceremonia de entierro de los feligreses pobres que no pudiesen pagar el arancel, suprimiendo las misas rezadas y haciendo el cura el entierro de limosna. Se comprometía igualmente a “costear un Cementerio, donde deban enterrarse los hermanos con su división o separación de los que no lo fueren, cuya situación les señalará el Cura de esta Parroquia”⁴⁴. El ceremonial del entierro comenzaba con el acompañamiento del cadáver por la hermandad en cuerpo de comunidad desde su casa “hasta la Iglesia, donde se enterrare, llevando el Pendón negro el Hermano Mayor”. Siendo feligrés de la Parroquia, “saldrá en compañía de la cruz Parroquial, encaminándose a casa del hermano difunto y rezarán por él estaciones a Coro semientonado”. Los hermanos “levantarán el cadáver y le conducirán a la Iglesia de su sepultura remudándose de cuatro en cuatro por su antigüedad en cada cuadra” regresando, si se enterraba en otra iglesia, desde la puerta de la misma a la Piedad, donde tenían lugar los sufragios⁴⁵.

2.16.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.16.5.5 Otras actividades

Excepcionalmente entre las cofradías de Buenos Aires, la hermandad de San Baltasar explicitaba en sus estatutos las reglas con que habían “de gobernarse particular y privadamente los Hermanos”. A más de los ejercicios comunes establecidos, se consideraba provechoso para excitar la devoción y lograr los aprovechamientos espirituales que se desean (...) que los Hermanos observen un método particular de devoción, que proporcione las obras y ejercicios públicos con la vida de cada uno; y en esta atención habrán de gobernarse conforme a las reglas siguientes: lo primero así que se levanten por la mañana vueltos a la Iglesia más inmediata, y postrados humildemente delante de Dios le adorarán, luego avivarán la fe, creyendo primeramente todos los principales Misterios de ella como se contienen en el credo por ser verdades dichas por Dios, verdad infalible. Después la esperanza rezando mentalmente el Padre Nuestro, luego continuarán con la caridad por medio de un acto de amor de Dios a convicción, a más de esto rezarán una parte del Rosario de la Santísima Virgen todos los días y (...) por la noche rezarán de rodillas un Padre Nuestro y una Ave María (...) por lo cual ganarán cien días de Indulgencias como está concedido por la Silla apostólica⁴⁶.

⁴⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 13 - 13 v.

⁴¹ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 13 - 13 v., 9 - 9 v.

⁴² AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 15 v.

⁴³ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 15 v. - 16.

⁴⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 16 - 16 v.

⁴⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 16 v. - 17.

⁴⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 17 - 17 v.

2.16.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.16.6.1 Capilla

La hermandad ocupaba un altar propio en la iglesia, seguramente una de las capillas laterales, aunque no tenemos datos acerca de cuál se trataba. En relación con el ámbito de culto es interesante el fallido proceso de construcción de una capilla propia que reseñamos en el punto 1. En su respuesta al Provisor Eclesiástico señalan que pretenden hacer una “capilla corta, no Iglesia, en que fuese preciso impender ningunos caudales”, destacando que no tenían previsto que fuese ayuda de Parroquia, por cuanto estaba destinada al uso particular de la cofradía. Contaban para la construcción con la caridad de sus amos que “no se separarán de ayudarles para su fábrica” y de “darles licencia para que concurran personalmente al trabajo de ella”⁴⁷. Si bien la capilla no se realizó, es de interés el proyecto de lo que de concretarse hubiera sido la única capilla independiente de una hermandad de negros en la ciudad.

2.16.6.2 Imágenes y ornamentos (sin datos)

2.16.6.3 El retablo

Según la descripción del cura de la Piedad, la cofradía de San Baltasar tenía en la iglesia “un altar dedicado a dha. advocación, pero éste con tan poco adorno, y aun falta de lo preciso que para celebrar en él el sacrificio de la Misa, es preciso que se les franquee todo lo necesario de esta iglesia”⁴⁸. Las referencias a la compostura del altar en las constituciones son genéricas y no permiten inferir la existencia de un retablo.

⁴⁷ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 8 v.

⁴⁸ AGN, S. IX, 31.4.6, leg.17, exp.436, 2 v.

2.17 COFRADÍA DE ÁNIMAS DEL SOCORRO

2.17.1 HISTORIA, TITULAR, FINES y PRIVILEGIOS

2.17.1.1 Constitución e Historia

La cofradía elevó su pedido de fundación que fue aprobado por el canónigo Francisco Tubau y Sala el 30.4.1799. La fundamentación en que se apoya la solicitud señala que

Vecinos y feligreses de la Parroquia titulada Nuestra Señora del Socorro hallándonos por la constitución de nuestros domicilios separados del centro de esta capital, carecemos de la proporción de asentarnos en alguna de las Hdes. que hay establecidas en esta ciudad a beneficio de las Benditas Ánimas del Purgatorio, en virtud de la dificultad que la distancia en que nos vemos nos ofrece para la asistencia a los ejercicios espirituales que en ellas se promueven en sufragio de aquellas almas (...) hemos determinado, estando tan a la vista la pobre situación en que se encuentra nuestra Parroquia y los adelantamientos que pueden proporcionársele erigiendo una cofradía, establecer en ella una hermandad a beneficio también de dichas almas, bajo el augusto título de Nuestra Señora del Socorro¹.

La respuesta de José Valentín Gómez contempla el argumento afirmando que “hallándose la parroquial del Socorro (...) tasadamente extramuros de la ciudad y su vecindario muy distante de las demás iglesias en que pudiera serles fácil el ejercicio de su piadosa devoción” se recomienda la utilidad de la fundación. Sin embargo el funcionamiento parece haber sido limitado, ya que cuando se solicita la aprobación real, con la que no contaban, el Fiscal de la Corona señaló que “ha entrado ya la cofradía en la práctica piadosa de sus funciones y la cosa no se presenta en un estado de integridad que permita sus suspensión sin peligro del culto, desconuelo y retracción de sus hermanos”².

En la presentación se estipula que el fin que rige la fundación es pues la salvación de las almas del purgatorio y reconociendo la existencia de otras dos hermandades dedicadas a igual propósito en la ciudad se señala nuevamente el argumento de la distancia que las separa de “las demás cofradías y hermandades”³.

2.17.1.2 Titular y Fines

Fines. Los fines se consignan en el pedido de fundación señalando que es tan connatural y propia de todos los fieles cristianos (...) la piadosa devoción a las Benditas Ánimas del Purgatorio, que puede decirse con razón que nacen y crecen con ella desde su infancia. Imbuidos desde ella con los axiomas infalibles de la religión, Dogmas Católicos de Nuestra Santa Madre Iglesia y el ejemplo de sus Progenitores apenas habrá quien por amortiguada que tenga en su corazón la virtud de la caridad no haga alguna vez recuerdo de las penas que padecen aquella, y proceda con tal cual sufragio al alivio y consuelo de sus incesantes padecimientos”. Esta positiva y eficaz inclinación, que por tan obvia no necesita demostración alguna, es la que no ha movido a tratar sobre la erección de una Hermandad a beneficio de dichas almas⁴.

¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 20.

² AGN, S. IX, 31.8.5, 29.

³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 2.

⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 1.

Naturalmente se espera, como es común, lograr al mismo tiempo “gocemos nosotros sus Feligreses del incremento mismo en el provecho espiritual que esperamos sacar en vida de tan santo establecimiento”⁵. Es interesante que se espere que este provecho no sea solamente indirecto, es decir en forma de recompensa por el ejercicio caritativo, sino también debido a la continuidad futura de los sufragios por las almas de los actuales cofrades haciéndose “participes después de nuestros días de los sufragios que oportunamente nos debemos prometer de nuestros sucesores”⁶.

Titular. En la elección de la titular se remarca que “si buscamos en nuestra elección razones de congruencia en ninguna otra la encontraríamos más adecuadas por la proporción de la Madre de Misericordia bajo el título de Nuestra Señora del Socorro con los fines que nos estimulan al alivio de las Benditas Animas y en nuestro propio aprovechamiento en el socorro de todas nuestras necesidades”⁷. A continuación se apunta que

según San Bernardino el poder de esta Señora trasciende hasta los abismos. Entra, dice el Santo, con autoridad de Reina en aquellos oscuros senos y desata las prisiones de los reos no pasándose hora del día sin que se mitigue el rigor de sus penas por su intercesión, cumpliendo en esto con el oficio de Madre de las Almas todas que están en el Purgatorio⁸.

Es un caso explícito de adecuación de la figura y los atributos del titular a los fines perseguidos.

2.17.1.3 Breves e indulgencias (sin datos)

2.17.2 COMPOSICIÓN SOCIAL

2.17.2.1. Criterios limitativos estatutarios.

La descripción del perfil de los cofrades que podrían admitirse en la hermandad es una de las más explícitas que he hallado en las constituciones de Buenos Aires y pone a la vista no solamente la concepción social subyacente desde la que se pensaba la congregación de hermanos sino también las pautas más generales que regían esa concepción. La transcribo

Siendo cual es tan precisa para la subsistencia de cada cuerpo la proporción y correspondencia de sus miembros, como que sin ella le faltaría, no sólo la hermosura, que es la que lo hace grato y apreciable, sino que quedaría desgraciado y aun monstruoso, será de nuevo propósito el poner especial cuidado, atención, y esmero en que las personas de ambos sexos que se hayan de admitir a nuestra Hermandad, no solamente sean cristianas, piadosas, devotas, y de calificada limpieza y conducta, más también de conocida buena fama, y sin nota alguna de vicio democrático en sus costumbres⁹.

El procedimiento de admisión tenía una tramitación burocrática que comenzaba con la solicitud a la junta vía presentación al secretario. Se indagaba “con el sigilo posible la calidad y circunstancias del individuo” y de no contar con las condiciones requeridas se lo desalentaba “con el modo mejor que pueda, a fin de que no se haga motivo su defecto, ni se le abochorne ofendiendo la caridad”. Si no presentaba obstáculos se elevaba el memorial a la junta para que por votos determinase su aprobación. El candidato debía concurrir el día que se le señalaba “con

⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 2.

⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 2.

⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 3 - 3v.

⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 3 v.

⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 3 v.

la Sagrada Confesión y comunión a recibirse" y era luego anotado en el libro de cofrades por el secretario con especificación de la fecha en que se había producido el ingreso¹⁰.

2.17.2.2 La composición social de la hermandad.

Las listas de hermanos que firman la documentación citada permite establecer *a priori* que el perfil de la hermandad no era de elite. Sus integrantes son en general personas desconocidas en el ámbito de la función pública y el comercio de gran escala. Es por eso que las descripciones que siguen están basadas fundamentalmente en los datos hallados en los testamentos del AGN.

Benito Clemente Besadas era gallego y pulpero. Estaba casado con María Victoriana Cendeyra, la que tenía una hija natural a más de las dos que tuvo con Besadas. Vivían en una casa modesta con techo de tejas y cañas y piso de ladrillos dispuesta en un terreno en esquina de 23 vs. de frente con manzanos, naranjos e higueras. El lote valía 211 ps. y la construcción 691 ps. El total de los bienes de su casa era de 1.258 ps. incluidos un esclavo negro (330 ps.), los bienes muebles de la pulpería (328 ps.), alguna ropa usada (107 ps.) y "una efigie de oro [seguramente dorada] de un santo Cristo con su cruz y peana" (3 ps.). Poseían además unas quintas en el bajo de Palermo cuyas casas estaban valuadas en 536 ps. En total importaba un patrimonio de 2.772 ps. Pide ser "sepultado en el Convento de la Recoleta, delante del Altar de Nuestra Madre y Señora de Dolores, siendo amortajado con el hábito de su sagrada religión con misa de cuerpo presente (...) con vigilia y 16 misas rezadas al mismo tiempo y lo mismo el día de las honras y el día de cabo de año"¹¹. Julián de Gándara estaba casado con Manuela de Soto, hija del capitán Juan Teodoro de Soto y tenían cinco hijos. Vivían en una casa con media cuadra al frente norte-sur y una de fondo en la primera cuadra al Poniente del ejido de la calle de San Gregorio. El terreno y la casa, que era de ladrillos, tejas y cañas con partes de azotea, valían 2.767 ps. La quinta tenía plantas (751 ps.), muebles ordinarios y herramientas simples. También "un cuadro de la Concepcion con marco, 8 ps" y dos esclavos (500 ps.). El total de bienes muebles era de 688 ps. Vivían una situación económica apretada. Gándara reconoce que Antonio del Río (también cofrade) "por hacerme bien y buena obra me prestó para mis urgencias" 100 ps. y también Félix Rivero, José Rejenjo y Domingo Gándara le habían prestado dinero y algunas onzas de oro, entre otras cosas para los funerales, que sumaban algunos miles de pesos. Pide que su cuerpo "sea sepultado en el convento de la Recoleta siendo amortajado con el hábito de la misma religión (también la mujer pero con hábito mercedario, aunque fue enterrada en "su Parroquia de San Nicolás de Bari"). Por sus funerales se pagaron 100 ps. que incluyeron una misa de cuerpo presente y otra de honras y una misa con vigilia de cabo de año, más 20 misas rezadas. Por el de la mujer de pagaron 43 ps. El 17.9.1808 Fermín Tocornal extendió el siguiente comprobante: "Como secretario actual de la hermandad de Ánimas de la Parroquia del Socorro, certifico haber recibido de don Domingo de Gándara, Albacea testamentario del finado nro. hermano dn. Julián Gándara, cinco pesos cuatro reales qe. era deudor de luminarias"¹². Pedro Ibañez Echevarri era porteño, soltero y nieto de Domingo Basavilbaso (hijo de Pascual Ibañez Echevarri y de Gabriela Basavilvaso). Había empleado la herencia del padre para vivir y construido una casa en el barrio de San Miguel y en la "Plaza nueva de San Nicolás" en "un sitio de 35 vs. de frente al sur y 70 al oeste" a cinco cuerdas y media de la Plaza Mayor y a una y media de la nueva". Tenía "cuatro cuartos, zaguán, puerta a la calle y una casita en el fondo". Sin embargo y según su madre, llevado por sus "urgencias" y "continuadas inversiones libertosas" la malbarató vendiéndola sin título e hipotecada al cabo Manuel Díaz y a Juan Velázquez del regimiento de infantería en 1200 y 100 ps. respectivamente (la casa valía 4.828 ps. y el terreno 1.750). Necesitado de dinero rebajaba el valor de los alquileres que disponía tomando adelantos. Murió el 14.10.1802 dejando "a voluntad de su madre la iglesia el entierro y sufragios" por su alma pecadora¹³. Fermín Tocornal, a quien vimos como secretario de la hermandad, era de Buenos Aires y se casó con María Josefa Ferreira con

¹⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 4.

¹¹ AGN, Sucesiones, 3916 (1801).

¹² AGN, Sucesiones, 5905 (1811).

¹³ AGN, Sucesiones, 6449 (1801).

quien tuvo tres hijos y luego con Ramona Rodríguez. Tenía "la casa de mi habitación sita en esta Plaza de la Libertad" (en la calle de Cerrito) con muebles ordinarios y viejos valuados en 183 ps. El terreno valía 1.950 ps. y la casa 18.524 siendo el total de su patrimonio de 20.643 ps.¹⁴ Era una casa de ladrillos con azotea, pisos de baldosas del país y ladrillos, revoque de tierra y bosta y blanqueado con cal. Tenía zaguán, sala, dos dormitorios en el primer patio, dos cuartos de criados y un lugar privado en el segundo patio con plantas de naranjos, fresas y mosqueta. Debía dinero (unos 4.000 ps.) a varios acreedores quienes se lo habían facilitado para "atender a mis urgentes necesidades". Deja 1/5 de sus bienes a su alma y la de su segunda esposa "previniendo que el Santo Cristo que existe en mi poder, lo dono para después de mis días a la Parroquia del Socorro". Pide que su "cuerpo sea sepultado en el cementerio público de católicos" dejando lo demás relativo a mi entierro y funerales a disposición de mis albaceas, a quienes prevengo que soy hermano de Ánimas de la Parroquia del Socorro"¹⁵. Juan Ignacio Terrada estaba casado con Prudencia Cruz y tenía un horno de ladrillos en "las inmediaciones de la capilla del Pilar" valuado en 1.479 ps., una quinta de duraznos con 16.577 plantas y varios esclavos, en total 1.629 ps. Su patrimonio final, descontados unos 6.000 ps. que debía era de 5.149 ps. Sus funerales se hicieron en La Merced el 25.2.1820 y 17 curas firman haber dado las misas, entre ellas una cantada en el altar de Dolores en la Recoleta¹⁶. Tomás Salas era natural de Aracenas, Sevilla y estaba casado con María Bernarda del Sar con quien tuvo varios hijos. La casa pertenecía a la mujer (o a sus padres) y valía unos 3.000 ps. Tenía "unos cortos muebles" y "unas posesiones y sitios", algunas deudas que cobrar de comercio y 800 cueros en la barraca. Debía 1.500 ps. de una capellanía asentada sobre las casas linderas a la suya, 1.000 a particulares y poseía cuatro propiedades contiguas en Corrientes y Florida, una en la calle de Cuyo y varias más, en total trece, por un valor de 7.072 ps., que con las mejoras y otros terrenos llegaban a 29.853 ps. Poseían alhajas por 291 ps., 4 esclavos (985 ps.), hacienda (2161) y algunos alquileres. El importe total de los bienes saldados las deudas era de 41.592 ps. Murió el 7.5.1723 y pide lo entierren en el cementerio público con el hábito que les parezca a sus albaceas¹⁷. Francisco Lagos estuvo casado con Ana Josefa Salcés con quien tuvo cuatro hijos y luego con Gabriela Navarro, madre de dos más. Tenía una casa (quinta) edificada en el bañado de Palermo que valía, con los muebles 1.906 ps. Los muebles son ordinarios: una mesa redonda, dos de arrimo, una cómoda, dos mesas, cajas, un escritorio, un espejo, una cuja, una rinconera, un catre y 10 sillas de paja. Los instrumentos de trabajo de la quinta (arados, carreta, herramientas de mano) y una negra valían 1.184 ps. y la valuación total de sus bienes es de 3.290 ps. No tiene ninguna imagen. El 18.5.1822, el Dr. Manuel de Villegas dio un recibo de "40 ps. pr. el entierro qe. se hizo en esta Parroquia de mi cargo del finado Dn. Francisco Lagos. Parroq. del Socorro"¹⁸. Jacobo (o Santiago) Padín era natural de San Ginés de Padriñán, Galicia y estaba casado con Paula Cabrera (porteña, hija de Francisco Cabrera). Al casarse solo "tenía las herramientas del oficio de peñero". Vivían con dos hijos en la Chacarita. Padín afirma que con Manuel Pasos "fundamos una quinta en la Cañada de la Chacarita" y tenía una estanzuela en el Durazno. Deja 400 ps. a réditos para con los 20 anuales que dan se den (20) misas por su alma y la de sus padres. Nombra patrón de dha Pía Memoria a su hermano Andrés Padín y a su hija, y a su muerte al hermano mayor de hermandad de la Santa Caridad "establecida en la Iglesia de San Miguel" (de la que seguramente era hermano), pero después aclara que por muerte de su hija "recaiga el patronato y cuidado de mandar decir las misas en la hermandad de Ánimas, establecida en la Parroquia de Nuestra Señora del Socorro". Deja dinero para 16 misas y 4 para la hermandad. Tenía una quinta que fue de los expulsos en Chacarita (3.043 ps.), otra situada al oeste con montes y zanjas (1.854 ps.), una casa, aposento y cocina (583 ps.), una carpintería (211 ps.) y algunos muebles simples (40 ps.). También "una Virgen del Rosario sin Niño" (5 ps.) y alguna ropa (43 ps.) a la que se agrega luego "una imagen Nuestra Señora Santa Ana, quebrada, 6 rs." Consigna en su testamento: "es mi voluntad se le de

¹⁴ Son valores de 1836.

¹⁵ AGN, Sucesiones, 8460 (1836).

¹⁶ AGN, Sucesiones, 8458 (1821).

¹⁷ AGN, Sucesiones, 8145 (1824).

¹⁸ AGN, Sucesiones, 6499, (1822).

(al cuerpo) sepultura en la Santa Recolectión y amortajado con el hábito de su sagrada Religión. Deja el funeral a sus albaceas quienes el 27.5.1801 pagaron 55 ps. por entierro y honras y 83 por otras tantas misas [8 dichas por clérigos] en la Recoleta. Dejaron igualmente 10 ps. de limosna a la iglesia de San Miguel en que se celebraron 44 misas y otra por sufragios, más 12 misas el 16.4 en Montserrat¹⁹.

Como vemos, el perfil social de la hermandad es modesto. Se trata de españoles, portugueses o criollos dedicados a actividades de baja consideración social (quinteros, pulperos, peñeteros, homeros) y radicados en la zona de la Recoleta. Muchos han tenido aprietos económicos, que testimonian sin pudor al reconocer sus deudas y quizás el único ligado directamente a los sectores de elite (Pedro Ibáñez) es evidentemente un marginal por su modo de licencioso de vida. En algunos casos las mujeres pertenecen a familias de comerciantes importantes (María Bernarda del Sar, Paula Cabrera) pero aún éstos viven en situación mediana, salvo alguna excepción, y que a menudo parece un tanto precaria. La mayor parte de los cofrades pide entierro en la Recoleta, sin duda por que es el cementerio más próximo a su quinta o casa, razón por la que, como vimos, fundaron la hermandad en la parroquia barrial. Algunos seguramente eran terciarios franciscanos, ya que quieren ser enterrados con ese hábito.

2.17.3 LAS CONSTITUCIONES

2.17.3.1 Contenidos de las constituciones

0. Fines y motivos de la erección.
1. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad.
2. Gobierno.
3. Funciones del capellán.
4. Funciones del hermano mayor.
5. Funciones de los conciliarios.
6. Funciones del secretario.
7. Funciones del contador.
8. Funciones del tesorero.
9. Funciones del procurador general.
10. Elecciones.
11. Elección de sacristanes, camareras y mullidor.
12. Celebraciones anuales.
13. Aniversario de Ánimas.
14. Novenario de Ánimas.
15. Funciones ordinarias.
16. Comuniones de regla.
17. Limosnas.
18. Limosnas sin opción de entierro.
19. Limosnas con opción de entierro.
20. Acompañamiento a entierros.
21. Funciones de la Junta.
22. Observancia y reforma de las constituciones

¹⁹ AGN, Sucesiones, 7384 (1802).

2.17.3.2 Estructura temática de las constituciones

Los diversos aspectos del funcionamiento de la cofradía contenidos en las constituciones se localizan en los capítulos como sigue

	ITEM	CAPITULOS
1	Titular, fines, indulgencias, antecedentes	Introducción
2	Criterios de delimitación del ingreso	1
3	Gobierno, oficios, elecciones	2 a 11, 21, 22
	Administración, ingresos, bienes	6 a 10, 17, 18, 19
	Relaciones institucionales	11
	Funciones, ejercicios, celebraciones	12 a 16
	Servicio de muertos, caridad	18, 19, 20
	Capilla, imágenes, equipamiento	

2.17.4 GOBIERNO y ECONOMIA

2.17.4.1 Gobierno y oficios

Las constituciones comienzan por señalar el papel el rector del gobierno afirmando que para que este se ejerza "sin la menor confusión, fácil, seguro y constante, es preciso reducirlo a pocos sujetos": el Padre Capellán, el Hermano Mayor, dos Conciliarios, un Secretario, un Contador, un Tesorero y un Procurador General. Duraban un año en su cargo y eran nombrados mediante elecciones²⁰.

El capellán dirigía las juntas generales relativas a "ejercicios espirituales y cualquiera otras funciones puramente eclesiásticas" y debía ocuparse especialmente de "conciliar la paz y unión entre los Hermanos", especialmente los directivos y de "avivar y conmover los ánimos de los Hermanos a fin de que asistan oportunamente a todos los ejercicios espirituales", esto es, mantener viva la devoción por medio de "su celo y eficacia". Finalmente debía confesar a los hermanos que lo solicitaran, especialmente en los días de comunión general²¹.

" Toda la Hermandad ha de estar sujeta al Hermano Mayor en cuanto ordenare", consigna el capítulo cuarto de las constituciones, remarcando el carácter jerárquico que se asigna a las autoridades. Este rol hacía necesario que quien lo ejercía reuniera las virtudes precisas a su autoridad dando "ejemplos de piedad cristiandad", en la medida que, en según su óptica era "cosa acreditada de la misma experiencia, que en cualquier cuerpo los miembros siguen los mismos movimientos de quien los administra". Debía convocar las juntas de gobierno a través del secretario, y cuidar que se cumplieran sus disposiciones así como las constituciones, llevar inventario de los bienes y ordenar el pedido de limosnas²².

Los dos conciliarios eran los primeros oficiales luego del hermano mayor y debían colaborar con él en el gobierno y reemplazarlo de ser preciso. No deseando multiplicar los oficios "que confundan el buen orden" se asignaba a los conciliarios el papel que corrientemente tenían los enfermeros, es decir "el ministerio de los enfermos", su visita y consuelo y si fallecían verificar la realización de los sufragios convenidos. El menos antiguo distribuía los lugares en las juntas, ordenaba "las Procesiones de los lunes y las comuniones de regla" e instruía a los sacristanes en el reparto de velas. Se consigna que "deberá hacerlas con el mejor modo y disimulo que pueda

²⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 5v.

²¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 6 - 6 v.

²² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 6 v. - 7.

para no faltar a la modestia y circunspección de unos actos tan serios y evitar en los circunstancias la nota de cualquier defecto"²³. El secretario tenía "su asiento inmediato de los Conciliarios". Era su función presentar el temario de las juntas y asentar las resoluciones y acuerdos, así como llevar las cartas y autorizar los papeles que se presentasen, el libramiento de caudales y asiento de los mismos y el registro de los hermanos. Debía igualmente avisar al contador de las limosnas y contribuciones que se ofreciesen y comunicar a los miembros de la junta el día, hora y el lugar de las mismas²⁴.

Las cuentas eran llevadas y asentadas por el contador. Recibía del tesorero a fin de cada período anual el estado de la administración y debía elevar a la junta el informe para su aprobación. Debía llevar en otro libro detalle de "todas las rentas y bienes de la Hermandad" consignando las capellanías fundadas y la asignación de su capital, el destino y el descargo del efectivo. Finalmente debía llevar cuenta de los libramientos efectuados, los que debían estar "despachos en toda forma por el Hermano Mayor y autorizados por el Secretario"²⁵. El tesorero recibía el dinero que entraba en las cajas de la hermandad. Estaba encargado de "la cera, tumba, paños negros, candeleros y cualesquiera otros muebles de la Hermandad" las que podía alquilar para entierros de terceros a beneficio de la Hermandad. Suministraba a los sacristanes "el incienso, cera y demás que sea preciso para sus funciones", lo que debía anotar en libros de cargo y descargo. Las autoridades debían autorizar los libramientos que efectuaba debiendo dar cuenta "al fin del año y en cualquier otro tiempo en que se lo ordenare la Junta de gobierno"²⁶. El procurador general debía seguir "las cobranzas, dependencias y pertenencias de la Hermandad (...) seguir sus pleitos y todas las diligencias concernientes a ellos" pero no iniciarlos ni formalizar convenios, contratos ni permutas "sin permiso y expresa licencia de la Junta de gobierno"²⁷.

Las elecciones se llevaban a cabo "el primer Domingo después del aniversario de las Ánimas (...) en alguna capilla o pieza independiente de la Iglesia, en que no haya reserva del santísimo Sacramento" por medio de voto secreto. Rezaban arrodillados junto al Capellán el Himno *Veni creator* y concluían de pie con el rezo y oración de *Spiritu Sancto*. La elección era presidida por el juez nombrado, el capellán y el hermano mayor "ocupando el primero de estos dos el asiento de la derecha del Juez Real por la dignidad de su persona, los demás de la Junta por ambos lados y el resto de la Hermandad en los demás asientos". El capellán debía exhortar a los Hermanos a proceder de modo independiente e imparcial; anteponiendo "el bien, aumento y progresos de la Hermandad" y "la consecución de sus fines. Entre los tres más votados se dirimían luego los cargos de hermano mayor y conciliarios, pasando después a la votación del resto de los cargos. El Secretario formalizaba los resultados y publicaba el resultado de las elecciones. Se estipulaba que "concluida esta función saldrá la Hermandad en procesión rezando a coros con el Capellán el Himno *Te Deum laudamus* y se encaminarán a la Iglesia, en donde se concluirá del todo diciendo el Capellán el Verso *Confirma hoc Deus quod operatus est in nobis V. Dominus vobiscum et cum spiritu tuo. Oremus actiones et electiones nostras quo sumus Domine aspirando provem et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et electio a te semper incipiat, et per te cepta finiatur per Christum Dominum Nostrum*"²⁸.

En el capítulo 21 se establece que si bien está "al cuidado del hermano Mayor el cumplimiento de todo lo dispuesto en estas Constituciones", la Junta debía reunirse al menos en "algunas ocasiones y tiempos del año" para tratar los asuntos que se requiriesen para la marcha de la hermandad. Se precisaban cuatro acuerdos a realizar "el cuarto Domingo del mes de enero, segundo el cuarto Domingo del mes de Abril, tercero el cuarto Domingo de Julio y cuarto el cuarto Domingo de Octubre" En este último se presentaban las cuentas a cargo del Tesorero y sacadas y ajustadas por el Contador, a fin de ser examinadas y aprobadas por la Junta

²³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 7 v. - 8.

²⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 8 - 8 v.

²⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 9 - 9 v.

²⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 9 v. - 10v.

²⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 10 v.

²⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 11 - 12 v.

“quedando llana la entrega que se ha de hacer de los bienes de la Hermandad en las nuevas elecciones que han de celebrarse pasado el aniversario inmediatamente”²⁹. Todo lo establecido en éstas y en cada una de ellas, luego que tengan su competente aprobación, se ha de observar inviolablemente por todos los Hermanos, según corresponde.

Las Constituciones debían cumplirse “sin que por ningún pretexto se pueda alterar cosa alguna” siendo requerido para hacerlo, si era inexcusable, convocar una Junta especial de la que participarían “además de los individuos que componen la Junta particular, todos los que hubieren ejercido el Ministerio de la Hermanos Mayores” y que resolvería con dos tercios de los votos, debiendo luego ser aprobadas las modificaciones por el tribunal Eclesiástico y obtener licencia del Supremo Consejo de las Indias. Para mantener presentes sus preceptos se leerían las Constituciones a los cofrades dos veces al año, en Junta general³⁰.

2.17.4.2 Libros

La cofradía tenía un libro de acuerdos donde se asentaban las resoluciones de la junta. En otro se consignaban las cofrades “en el cual a más de especificar las circunstancias que se requieren en el capítulo primero, cuidará (...) de anotar al margen correspondiente al asiento de la entrada de cada uno de los Hermanos su fallecimiento, con expresión también del día, mes y año de su muerte y de la Iglesia en que fuere sepultado”. Las libranzas se anotaban en un libro destinado a ese fin. El Contador debía “apuntar todas las cuentas” y tenía “un Libro en que se asentaban todas las rentas y bienes de la Hermandad, con especificación de los motivos con que se adquirieron”³¹. También el tesorero tenía dos libros de cargo y descargo: “En el primero constarán todas las entradas de limosnas, mandas y cualesquiera otros caudales, y en el segundo los gastos que hiciere en las funciones y sufragios de la Hermandad, los que deberán ser arreglados a estas Constituciones y a las determinaciones de la Junta de gobierno”³².

2.17.4.3 Ingresos, gastos, deudas, censos

Los ingresos. Los ingresos de la hermandad estaban compuesto por las “limosnas de semana”, es decir las que se recogían periódicamente, a las que se les sumaba el abono en concepto de entrada por los hermanos ingresantes, el pago anual de luminarias y las eventuales donaciones. La limosna de entrada era de “dos pesos, y una libra de cera” para quienes no gozaban de servicios enterratorios. Quienes sí los tomaban debían además pagar un peso corriente al año³³. Se habla en las constituciones de las “rentas que llegue a tener con el tiempo”, lo que no sabemos si se verificó³⁴.

2.17.4.4 Relaciones institucionales

No tenemos noticias de los vínculos sostenidos con las autoridades parroquiales. Sí en cambio consta la supervisión ejercida por el juez real en las elecciones de la cofradía, que debía asistir y presidir el acto³⁵.

²⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 18 - 18 v.

³⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 18 v. - 19 v.

³¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 8 v. - 9 v.

³² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 10.

³³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 16 v. - 17.

³⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 9 v.

³⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 11.

2.17.5 FUNCIONES y CELEBRACIONES.

2.17.5.1. Funciones ordinarias

Cada semana la hermandad efectuaba tres reuniones ordinarias:

La primera el Domingo a la tarde a la explicación de la Doctrina cristiana, que finalizada se rezará la Corona de María Santísima. La segunda el lunes por la mañana a la Misa solemne con vigilia que ha de costear la Hermandad, dando por ella la limosna de tres pesos a los Señores Curas, cuya función se concluirá con la procesión de Ánimas de la misma manera que en el aniversario general. Y la tercera el viernes por la tarde al ejercicio santo de la Via Crucis, siendo en todas ellas a cargo de la Hermandad el gasto de la cera el aplicar en sufragio por las Benditas Ánimas así el mérito de ellas, como todas las indulgencias que tienen concedidas los Sumos Pontífices a los que las practican, teniendo en los Dominios de España una Bula de la Santa Cruzada y se advierte que así la corona, como la Vía Sacra las debe dirigir el Padre Capellán³⁶.

Considerando la importancia de la frecuencia de los Sacramentos para la salvación, los estatutos prescribían entre “sus principales obligaciones” el confesar y comulgar “asistiendo a la misa que debe celebrar nuestro capellán entre ocho y nueve de la mañana” el día de la Epifanía (6.1), el de la Purificación (2.2), el Jueves santo, el día de la Invención de la Santa Cruz (3.5), el de San Juan Bautista (24.6), el del Triunfo de la santa Cruz (16.7), el de la Asunción (15.8), el del Dulce nombre de María (tercer domingo de septiembre), el del Aniversario de la hermandad (noviembre, cuando se consiga Jubileo para este día y mientras tanto en el del aniversario general de Ánimas) y el de la Concepción de la Virgen (8.12). Se recomendaba al segundo Conciliario cuidar el orden de la comunión “concurriendo separadamente primero los Hermanos y después la Señoras Hermanas”³⁷. Como se ve, se trataba de garantizar al menos una comunión mensual a los hermanos mediante el establecimiento del compromiso de regla.

2.17.5.2 Celebraciones anuales

Función de la titular. La cofradía establecía en sus estatutos la necesidad de que “las funciones concernientes al objeto principal de nuestra Hermandad, cual es el culto Divino y el alivio de las Benditas Ánimas, se celebren con el esmero y lucimiento que se requiere” con cuyo fin se costeaban anualmente dos funciones “la Primera en honor de María Santísima del Socorro, celebrándola en el día del Patrocinio de Nuestra Señora (...) y las segunda en sufragios de las Benditas Ánimas”³⁸. El aniversario de las almas consistía en

una Misa solemne de réquiem con el Ministro y Vigilia, que han de celebrar los Señores Curas con el estipendio de diez pesos, la que finalizada, empezará el sermón que ha de haber encomendado el Hermano Mayor anticipadamente, cuyo estipendio será el de 12 pesos y luego concluirá con una solemne Procesión de Ánimas, que ordenada en la Iglesia, ha de encaminarse al Cementerio y de allí volver, distribuyendo en el camino los responsos y oraciones que prescribe la Iglesia Nuestra Madre y se acostumbra en semejantes procesiones, dando fin la nuestra en el túmulo con el último responso y con la oración *Fidelium Omnium*³⁹.

La celebración principal estaba precedida por un “Novenario de las Benditas Animas” durante el cual se oficiaba una cada día a las 8 de la mañana, cantada o rezada según el monto de las limosnas existentes y a las 5 de la tarde se reunían los cofrades a rezar la novena “para impetrar el alivio de las penas que padecen las Ánimas del Purgatorio”. Al finalizar cada una de las funciones se decía “un responso también cantado o rezado conforme se pueda”⁴⁰.

³⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 14 v. – 15.

³⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 15 – 15 v.

³⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 13 v.

³⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 14.

⁴⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 14 – 14 v.

2.17.5.3 Servicios de difuntos

La hermandad brindaba a los cofrades la alternativa de optar o no por el beneficio de enterramiento, dependiendo de ello el pago o no de la luminaria anual, como dijimos. Quienes sólo pretendían gozar de "las gracias y demás bienes espirituales que se logran en ella y coadyudar al alivio de las Benditas Ánimas con las limosnas voluntarias" recibían al morir "una misa rezada y el primer Domingo después de su entierro en que se juntare en la Parroquia la cofradía se establece que se rezará por su alma la corona de Nuestra Señora con un responso que le echará el Capellán que ha de dirigir dicha función, aplicándole todas las Indulgencia concedidas a esta devoción"⁴¹. Con aquéllos que tomaban la opción de ser enterrados en la Parroquia, o bien en otra iglesia pero con más sufragios recibían de la hermandad "no solamente los sufragios espirituales, sino también (...) el paño de andas, ataúd y ocho velas de cera", siete misas rezadas y el costo de la sepultura que no debía exceder los 4 ps. pesos con una misa solemne que se celebraba a la tarde, si el entierro era a la mañana y al día siguiente si era a la tarde "sin otro estipendio que el mismo que corresponde al entierro de primera o segunda clase conforme a la posibilidad del finado". Se encargaba que si el finado no contaba con medios para pagar ese estipendio los curas debían enterrarlos de limosna o rebajar el precio del arancel que sería en ese caso pagado por la Hermandad, pero prescindiendo entonces de las siete misas rezadas "que sólo corresponden a los que pueden pagar los Derechos enteramente según arancel"⁴². Si los fondos no alcanzaban para pagar los sufragios establecidos se proponía que los hermanos contribuyeran "con alguna limosna" a cambio de lo cual se le asignaban "algunos sufragios" extras a su muerte. Esta cláusula permitía en realidad modificar la universalidad de los sufragios y era resaltado que para evitar que quienes "por otra vía tienen dispuesto su entierro con los correspondientes sufragios" no participen por esta razón de la cofradía "no será igual en todos la pensión de dichas Limosnas, como así tampoco la obligación de la Hermandad en orden a los sufragios que les deba hacer"⁴³. Para el entierro la hermandad se juntaba

al doble de campanas de nuestra Parroquia y en compañía de la Cruz Parroquial, se encaminará a la casa del Hermano difunto, rezando por el estaciones a coro semientonado, con el Padre Capellán que debe presidirlas y finalizándolas con el verso *requiem eternam*. Y siendo iniciado el oficio del entierro y finalizado el Salmo *de profundis*. (...) y al entonarse la antífona (18) *exultabunt* levantarán los Hermanos el cuerpo y le conducirán a la Iglesia, remudándose de cuatro en cuatro por su antigüedad a cada cuadra y prosiguiendo el resto de los Hermanos con las estaciones hasta la Iglesia, a la que entrarán asistiendo a todo el entierro si fuere en la Parroquia, pero no siendo en otra Iglesia, por haber de volverse juntamente con el Cura Parroquial⁴⁴.

2.17.5.4 Misas particulares (sin datos)

2.17.5.5 Otras actividades (sin datos)

2.17.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

2.17.6.1 Capilla

No tenemos referencias documentales, pero no cabe duda que la imagen venerada era la que se disponía en el altar mayor de la iglesia del Socorro, que no es la capilla mayor de la actual, ya que el templo fue reconstruido.

⁴¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 16 v.

⁴² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 17 – 17 v.

⁴³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 16.

⁴⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 17 v. – 18.



Figura 1. Nuestra Señora del Socorro, iglesia del Socorro, Buenos Aires.

2.17.6.2 *Imágenes y ornamentos*

La imagen titular y su servicio.

La imagen de la cofradía [1] presentaba a María rescatando al niño entregado o robado por el diablo (hay variantes en el relato que sustenta la iconografía). Es una imagen de bulto que presenta a la Virgen con una flecha en la mano derecha y el Niño en la izquierda atacando al demonio que con configuración antropomorfa está tendido a sus pies, mientras que el niño rescatado aparece apoyado sobre él, de pie sobre el lado derecho de la composición. Ésta se resuelve con un agitado revuelo de paños que circundan la figura de María sin alterar su pose frontal y estática, apenas matizada por el escorzo de la cabeza. El conjunto carece de la tensión de la lucha y la resolución de la talla es bastante ingenua desde el punto de vista de la representación natural. Es una obra de factura modesta a la que hace atractiva una policromía un tanto basta pero efectista de grandes motivos dorados sobre fondo rosa en la túnica y azul en el manto. La túnica color rosada es de un valor tonal alto que contrasta bien con el azul del manto. Sobre ambos se han pintado con oro motivos vegetales de grandes diseños, que resaltan claramente en el manto, pero no en el vestido y que uniforman inadecuadamente el ornamento de las dos prendas.

2.17.6.3 *El retablo* (sin datos)

2.18 OTRAS COFRADÍAS

2.18.1 COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN

Constitución e Historia

Como vimos en la presentación del capítulo 2, la cofradía del Carmen aparece ya citada en la primera lista de 1623. A lo largo del siglo XVII hay reiteradas alusiones al altar en las actas del Cabildo Eclesiástico de la Catedral, lo que mueve a pensar que estaba establecida allí y que subsistió a lo largo del tiempo. En 1740 tenemos una de las últimas referencias, que desaparecen totalmente luego del derrumbe y la reconstrucción del edificio. Pese a esta continuidad de noticias, que no deja de albergar dudas, casi nada sabemos en concreto de ella, ya que no han llegado a nosotros libros, listas de cofrades ni documentos de ningún tipo, así como tampoco la imagen ni referencias de los altares que ocupó¹. Sólo la ubicación de la capilla está confirmada. El 24.5.1700 el Cabildo decide que las reliquias de santos que estaban en el oratorio del fallecido Azcona Imberto “se depositen en el Sagrario del Altar de Nra. Señora del Carmen por estar desocupado”². Esta afirmación, como la construcción de la capilla por el obispo sin referencia a la cofradía hace dudosa su existencia, ya que su altar no podría estar desocupado si estuviese funcionando. El acta del 19.1740 da la respuesta a este interrogante. Dice que

se determinó que habiendo muchos años, q las Cofradías erigidas en esta Santa Iglesia, q son las del SSmo. Sacramto., Nra. Sra. del Carmen y las Benditas Animas, no se visitan, ni los Hermos. de las dos primeras se juntan y congregan, como es de su obligacn. pa. reparar lo q fuere digno de reparo y promover sus funciones, lustre y rentas: por cuyo motivo se ignora en el todo la forma en q se hallan; y siendo de la primera obligación de este Cabdo. la atención de este negocio, en su conseja. mandó, q cada año se haga junta, en donde así mismo se elegirán o reelegirán conforme conviniese, Mayordomos y Procuradores y la del Carmen Capellán; los cuales sean anuales conforme está dispuesto por los Señores obispos de esta Santa Iglesia y Sede Vacante y así se ha practicado³.

Evidentemente la cofradía existía, pero no ejercía, aunque hay registros de misas sufragadas en su altar. Al redactar su testamento el 7.11.1746 Lorenzo Lóyzaga decide dejar dinero para costear la misa de las 13 hs., con la única condición que “al fin de la misa, pida rezar un Padre Nuestro y un Ave María por las benditas ánimas”. El texto se presentó al Cabildo Eclesiástico el que en su acta del 30.6.1747 consigna

Se puso presente por mí, el Secreto. de Cabdo. una impositon. de fundacon. de capellanía instituida por Dn. Lorenzo Lóyzaga, residente en esta ciudad en el registro de don Franco. de Merlo, (...) en 7.11 del año prime (sic) pasado de cantd. de 2000 ps. de principal, situada sobre casas de Dn Fernando. Maceira vecino de esta cid. de cien pcsos de réditos a favor de la misa de una, q tiene intención se diga rezada en el Altar de Nra. Sra. del Carmen de Pta. Irla. en todos los domingos y días de fiesta del año, pa. q ninguno se quede sin el beneficio de la misa; y asimismo se hizo presente un escrito presentado por el MOR. Dn. Vicente Pessoa, Capellán señalado en cha. fundan. o impón., quien pide por él la licencia neceara pa. cha. misa en el altar a la hora expresada”⁴.

¹ El profesor Schenone me ha dado noticias de una imagen de la Virgen del Carmen que pertenecía a la Catedral y que estaba en poder de un particular. Él la vio, era de escala mediana (1 vara) y también de mediana calidad. Lamentablemente se ha perdido el rastro de su dueño, ya que parece posible que se trate de la imagen de la cofradía, lo que por otra parte no es posible confirmar.

² Actis, 1943, t.1, 201.

³ ACE, 1732-1745, 124.

⁴ ACE, 1746-1771, 29 v., ver también AGN, S. IX, 30.5.1, 34/5, 15 v. ss.

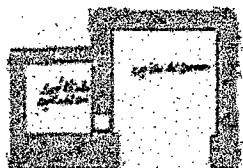
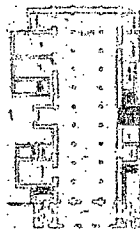


Figura 1. Capilla del Carmen en la catedral vieja.

Esta cita parece señalar que la cofradía no tenía presencia real, ya que en ese caso Lóyzaga no hubiera nombrado un capellán ajeno a ella y que en realidad no estaba aún ordenado en momento de redactarse el testamento. Aún más, el patrón de la capellanía dejaba luego de su muerte el ejercicio del patronazgo al padre Prior de la Compañía, lo que de ningún modo parece razonable si la hermandad operase aún en el altar⁵.

La capilla

El 22.3.1688 el deán de la Catedral, Valentín Escobar y Becerra escribió al Rey una carta criticando la reconstrucción encabezada por el obispo Azcona Imberto. En ella afirma que el obispo "privó a esta Santa Iglesia de la puerta traviesa cha cae hacia el oriente y es la más necesaria porque es la puerta que baña de luz toda la Iglesia" a más de usarse para salir a tomar sol y reentrada de las procesiones en el templo. El Gobernador Robles responde en defensa del prelado que dicha puerta "continuamente estaba cerrada" ya que daba "a las inmundicias del sitio referido", agregando que el obispo "ocupó el sitio de dicha puerta en una hermosa capilla, que edificó y erigió para la Virgen del Carmen"⁶. El documento prueba que la capilla fue entonces la del crucero derecho [1] desde la reconstrucción de Azcona Imberto, habiendo ocupado otro sitio que desconocemos en los edificios anteriores. El 12.1.1750 Antonio Félix de Saravia pide le paguen más como mayordomo de fábrica justificando su mucho trabajo, entre otros motivos, por el hecho de que "la sta Igl. debe repararse pr. lo q toca a la parte de la Capilla de Nra. Sra. del Carmen"⁷. Posiblemente esta falla, que no sabemos si fue reparada entonces, haya causado dos años más tarde la caída de parte del edificio.

⁵ ACE, 1746-1771, 30.

⁶ Torre Revello, 1943, 321-325.

⁷ ACE, 1746-1771, 125 v.

2.18.2 COFRADÍA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

Constitución e Historia

La cofradía de la Esclavitud del Santísimo Sacramento se fundó en Buenos Aires a imitación de la creada en Madrid en 1607 como un acto de desagravio al sacrilegio cometido por los protestantes londinenses, quienes irrumpiendo en un templo católico habían alimentado sus caballos con las hostias durante el reinado de Jacobo II. Por esa razón los hermanos, contrastando con esa actitud arrogante se denominaron *Indignos esclavos del Santísimo Sacramento*, estableciendo una congregación dedicada al culto de Jesús Sacramentado⁸.

Sin embargo, al parecer la cofradía ya existía cuando la esclavitud se fundó. Efectivamente el 7.7.1606 María Bracamonte y Anaya, viuda del capitán Rodríguez de Valdés, instituye legados "a la Cofradía del Santísimo de la Iglesia Mayor, a la de Ánimas, de la misma Iglesia y a la de la Limpia Concepción de Nuestra Señora establecida en la iglesia del Seráfico Padre San Francisco"⁹. Esta mención prueba que la hermandad existía con anterioridad a la creación de la esclavitud madrileña. Si era una cofradía dedicada al culto del santísimo sacramento parece posible que al crearse la esclavitud en Madrid se haya adecuado fundado una cofradía homóloga en Buenos Aires. En todo caso, cuando en 1623 el procurador de León confecciona su lista, ambas figuran, aunque no podemos confirmar la localización de la "esclavitud", ya que la otra funcionaba en la catedral¹⁰.

Hasta el 13.5.1657 en que se produjo una reorganización de la cofradía, hay pocos datos de su funcionamiento. En esa fecha Pedro Giles afirmó que desde hacía 24 años (1633) estaba a cargo de los bienes y efectos de la hermandad, sosteniendo él mismo el pedido de limosna para la cera del Santísimo. Se lo nombra entonces, a instancias del obispo Mancha y Velasco, esclavo mayor vitalicio.

Ya en la época virreinal de la ciudad fue mayordomo tesorero José Blas de Gainza quien condujo un período próspero de la cofradía hasta comienzos del siglo XIX.

Delimitación del ingreso

En 1657 se dispuso que el número de hermanos fuera de 72, "en recuerdo de los discípulos del Señor"¹¹, pero no conocemos las disposiciones cualitativas de las constituciones.

Gobierno

El principal cargo directivo recibía el nombre de esclavo mayor, asimilable a las funciones de hermano mayor en las otras cofradías. Había también un tesorero y un secretario. Posteriormente el cargo de esclavo mayor incorporó las funciones del tesorero pasando a llamarse mayordomo tesorero¹².

Donativos. Ya vimos el de María Bracamonte y Anaya. En 1647 Gaspar de Gaete instituye una manda en su testamento a favor de la hermandad.

Limosnas. Se pedía limosna por las calles para financiar el alumbrado del Santísimo.

Celebraciones ordinarias

⁸ Catedral Metropolitana, 1933, 8.

⁹ Catedral Metropolitana, 1933, 11.

¹⁰ Los hermanos actuales consideran que su cofradía es la de la "Esclavitud", sin embargo el documento citado muestra que la primitiva era la del Santísimo Sacramento. Si había dos, no parece probable que ambas estuvieran en la catedral, a no ser que se trate de un desprendimiento de la original.

¹¹ Catedral Metropolitana, 1933, 9.

¹² Catedral Metropolitana, 1933, 10.

El 17.11.1630 el Cabildo, a instancias de una Real Cédula presentada por el obispo Carranza estableciendo una fiesta especial en honor del Santísimo Sacramento, decide fijar el 29.11 como fecha de realización. Hasta ese momento el Cabildo celebraba el Corpus, es decir, que el culto eucarístico existía con anterioridad.

En 1679 se establece que en la octava del día de Corpus se celebrará la fiesta particular de la hermandad y que ésta estará a cargo del Tesorero de la Esclavitud, cargo principal anexo al de Esclavo mayor¹³.

En 1796 se establece la Misa de Renovación que se celebraba los cuartos domingos de cada mes.

Servicio de difuntos

En 1657 el obispo Mancha y Velasco dispuso que “el guión de la Hermandad acompañase el entierro de los hermanos difuntos con seis hachas encendidas”. Hacia 1690 se obtiene el privilegio de poder sepultar a los hermanos en la capilla del Sagrario.

Otras actividades

La principal era mantener una lámpara encendida permanentemente alumbrando el Santísimo Sacramento, lo que al parecer se hacía en el siglo XVII con grasa de potro por carecerse de aceite de oliva¹⁴.

¹³ Catedral Metropolitana, 1933, 26.

¹⁴ Catedral Metropolitana, 1933, 12.

2.18.3 COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE LAS NIEVES

Constitución e historia

Lozano afirma en las cartas anuas de 1720 a 1743 que la hermandad, de españoles y compuesta por “lo más selecto de la ciudad” existía “ya hace muchos años a esta parte”. Según Ribera y Schenone el padre José Robles confirma en 1762 que la cofradía existía aún, lo que implicaría un registro temporal que iría aproximadamente de comienzos del siglo XVIII hasta casi seguramente la fecha de expulsión de los jesuitas, aunque es preciso señalar que no tienen más comprobación documental que la citada¹⁵.

Composición social

Como acabamos de mencionar, según el historiador jesuita habría sido una cofradía de los estamentos superiores españoles.

Funciones

El testimonio citado del padre José Robles señala que en 1762 la cofradía se reunía los sábados a la noche “con exposición del Santísimo sacramento, oración y lección espiritual”¹⁶.

La Capilla

No es claro con la documentación conocida desde cuando la imagen de la Virgen de las Nieves está en el templo de los jesuitas. Las primeras referencias en ese sentido son de 1672 y al construirse la iglesia actual el Provincial ordena que “el altar de las Nieves se pusiese en el sitio del crucero en que estaba en la Iglesia vieja”¹⁷. Esto confirma que estaba en el templo primitivo en la plaza de Mayo (se trasladaron en 1675) en el que como ahora se ubicaba en el crucero [1].

La imagen

La imagen de *Nuestra Señora de las Nieves* [2], es de madera y tiene 75 cm de altura. Era de talla completa y estaba policromada, aunque el estofado y la talla del vestido han sido desbastados para convertirla en imagen de vestir, conservando tan solo restos del trabajo original en la parte inferior de la túnica, con motivos de color rojo y oro. Las modificaciones fueron efectuadas antes de la expulsión, pues constan en el inventario que se efectuó luego de la misma: “Cincuenta pesos por el vestido de la virgen sobre grodetur blanco bordado con oro y seda”¹⁸. Está repintada y tiene ojos de cascarón y diversos aditamentos como corona y cetro de plata. Responde a la fórmula iconográfica tradicional, con vestido y manto blancos, el Niño en los brazos y un cetro en la mano derecha. Brinda protección contra los rayos, quizás razón por la que se la nombró vicepatrona de la ciudad, lo que parece haber ocurrido desde los primeros tiempos de Buenos Aires. El 27.7.1611 el Cabildo establece que “el día de nuestra Señora de las Nieves, que es a 5 de Agosto, a voto de esta ciudad, se haga la festividad acostumbrada conforme a la instrucción y que se corran un toro o dos que se traigan del ganado del obligado”, pero el 11.10.1688 se consigna que la misma era “patrona desta Ciudad y puerto desde su fundación”¹⁹. La talla tiene una resolución frontal y estática. Está sin duda planteada para ser vista de frente ya que toda la composición, incluso el Niño en su brazo izquierdo, apunta hacia un espectador situado frente a ella. Se presenta claramente como un objeto de culto desprovisto

¹⁵ Ribera y Schenone, 1948 a, 33.

¹⁶ Ribera y Schenone, 1948 a, 33.

¹⁷ Ribera y Schenone, 1948 a, 33.

¹⁸ Ribera y Schenone, 1948 a, 182.

¹⁹ Ribera y Schenone, 1948 a, 162, 309 y 31.

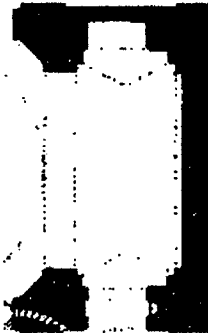
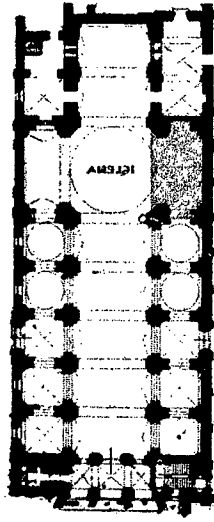


Figura 1. Capilla de las Nieves en la iglesia de San Ignacio de Buenos Aires.



Figura 2. Virgen de las Nieves, San Ignacio, Buenos Aires.

de rasgos anecdóticos. Los vestidos, bien que agregados, refuerzan ese carácter hermético de la figura que, sin embargo, muestra detalles de representación naturalista de talla competente como las manos y la cabeza.

Tuvo siempre un carácter protector implícito en el vicepatronato y que hizo que se acudiera a su socorro innumerables veces, en casos de necesidades diversas. A modo de ejemplo, en la sequía que azotó a la zona en 1677 el Cabildo resolvió el 2.11 de ese año hacer en la Catedral un novenario a San Martín y a "Nuestra Señora de las Nieves, para cuyo efecto se haga súplica y ruego de parte deste Cabildo en nombre de la Ciud. al señor ilustrísimo y al pe. Rector de la compañía de Jesús, por lo que toca a nuestra señora de las Nieves". El procedimiento en esos casos, que se explicita en el acta del 18.1.1682, consistía en, una vez autorizado el traslado por el rector de la Compañía, llevar la imagen "en procesión con la decencia debida y llevada a la dha Santa Iglesia Catedral para que allí esté los nueve días que han de seguirse a dha rogativa y después de acabada será vuelta dha Santa Imagen de nra. Señora a dho colegio"²⁰. Había también un cuadro de la Virgen de las Nieves tasado en 50 ps. que tanto por el lugar preeminente que tiene en el inventario, como por ser esa la costumbre, se puede afirmar que cerraba el nicho central, es decir, funcionaba como velo de la imagen²¹.

Otras imágenes. Cuando se hizo el inventario luego de la expulsión de los jesuitas, se registran en el altar de las Nieves "ochenta pesos por la imagen de bulto de san Justo y Pastor". Imágenes, de buena calidad y seguramente origen español. En el mismo inventario se consigna: "doscientos pesos por el dorado y los esmaltes de los dos nichos de las urnas a cien pesos". Se puede pensar que estas urnas eran las que ocupaban los santos mencionados, que eran pequeños (75 cm. de altura). Y que quizás estuviesen sobre la plataforma del retablo ya que no hay en el mismo repisas laterales. Había también un santo cristo de marfil en el sagrario y un Niño encima de él²².

El retablo

El retablo de la Virgen de las Nieves [3] estaba construido cuando los jesuitas fueron expulsados y a juzgar por sus características podría atribuirse su factura, con algunos reparos, a Isidro Lorea. Al actuar como tasador del inventario que se levantó entonces, Lorea consigna en el documento que había hecho la tasación "bien y fielmente según su leal saber y entender, como que él mismo ha trabajado el retablo mayor y otros, que se hallan nuevos en la propia Iglesia". El retablo de las Nieves que figura en el inventario es por lo tanto anterior a la fecha del registro y en virtud de la declaración de que algunos de los otros "se hallan nuevos"²³, sería seguramente, si se tratara de una de esas piezas, apenas anterior a 1767. Estaba de todos modos terminado, ya que se registran "1600 pesos por el dorado jaspes y esmaltes"²⁴. La composición ondulante de la planta, como su alzado y algunos detalles de factura, especialmente el entablamiento que acompaña la curvatura del cuerpo, corresponden perfectamente a la manera del retablista vasco. Más aún, al efectuar la tasación, este retablo, como el de Dolores que ocupa un sitio análogo en el testero de la nave izquierda, son valuados en idéntico precio -2700 pesos cada uno-, dando a entender que se trata de obras trabajadas como par. El recorrido ondulante y el tratamiento de los entablamientos tripartitos con el cimáceo convexo, muy semejantes a los del banco de la Catedral, como las columnas esviadas sobre una base de curvas irregulares y el ático avolutado, dan al conjunto un carácter movido que recuerda algunas obras de Isidro Lorea, especialmente el mayor de Santa Catalina. Las dudas surgen en relación con el tratamiento plástico de los ornamentos, que no concuerda con el estilo más opulento del tallista vasco que se puede apreciar en cambio bien en el retablo de Dolores, al otro lado del crucero. Mi impresión, a modo de hipótesis, pero apoyada no sólo por las afinidades de estilo de la composición sino

²⁰ Ribera y Schenone, 1948 a, 31 y 32.

²¹ Schenone, 1949, 111.

²² Schenone, 1949, 111.

²³ Schenone 1949, 108.

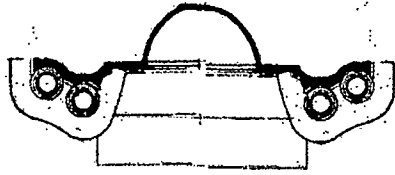
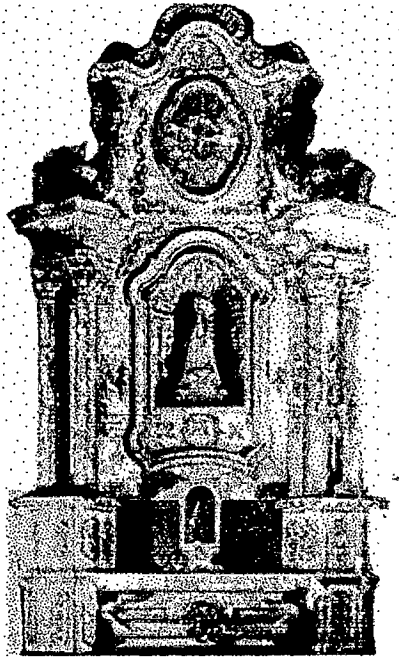
²⁴ Schenone, 1949, 111.

también por las analogías señaladas, es que se puede tratar también de una obra de Lorea, modificada quizás en el siglo XIX en los paneles y ornamentos del banco y el sotabanco y en el cerramiento de la parte inferior del nicho, lo que habría transformado sustancialmente las características plásticas del conjunto sin cambiar su diseño básico.

El retablo tiene un solo cuerpo y nicho único de arco mixtilíneo flanqueado por dos pares de columnas compuestas esviadas sobre una base de curva irregular que se repite en el entablamento, muy del estilo de Lorea. El ático tiene también remate de arco mixtilíneo y está compuesto por un panel central con una reserva oval enmarcado por dos volutas que avanzan esviadas uniendo el plano de base con las cornisas de las columnas avanzadas. El conjunto se apoya en un banco y sotabanco pobremente decorados con motivos de poco relieve en sus paneles. Las columnas carecen igualmente del apoyo en ménsulas ornamentadas común en Lorea, pisando directamente sobre la plataforma. Así, mientras la composición de conjunto, el movimiento de la planta, la integración de los elementos y las características de columnas y entablamentos parecen confirmar que se trata de uno de esos retablos que estaban "nuevos" al hacer el inventario, los detalles de ornamentación de la parte inferior nos alejan de esa hipótesis. Sin embargo, y considerando además de lo expuesto, que no hay en la iglesia de San Ignacio con excepción de los dos mencionados muchos otros retablos atribuibles a Lorea²⁵, tendemos a pensar que aún modificado, sería un diseño suyo.

La iconografía. Las imágenes que aparecen en el inventario de 1767 en el altar de las Nieves podrían haber pertenecido a la cofradía y parece bastante posible que así fuera ya que los datos referidos a la misma son contemporáneos. Así, la imagen se repetía pintada en el velo y se agregaban las representaciones del Niño y una pequeña crucifixión en el sagrario. Los santos niños que completaban el repertorio iconográfico del altar no parecen tener relación directa con la advocación de María, más allá de la proximidad de su onomástico (5.8 el de la Sra. de las Nieves y 6.8 el de Justo y Pastor).

²⁵ Tal vez podría agregarse el que, también modificado, se haya a los pies de la nave de la epístola.



2.18.4 COFRADIA DE NUESTRA SEÑORA DE MONTSERRAT

Constitución e historia

El origen de la hermandad radica en el pedido efectuado por los catalanes Juan Molas, Mariano Creu, Manuel Miró y Joaquín de la Cruz en febrero de 1746 al procurador general del Monasterio de Montserrat de Lima, Fray Pedro Fernández Cotera, de paso en la ciudad, con el fin de constituir una cofradía encuadrada en ese instituto. Tenían ya la aprobación del obispo Peralta para establecer en la recientemente inaugurada iglesia de las monjas catalinas “un altar a la Virgen con el título de Montserrat”. El permiso episcopal fue concedido el 20.2.1746 y el 1º de marzo se efectuó la fundación²⁶. En su estudio de la cofradía el padre Avellá no consigna la existencia de constituciones. Si en cambio detalla algunos de los cargos del gobierno que estaba integrado por una junta compuesta por el procurador general y el mayordomo, el tesorero, un contador y un secretario. Debían disponer la fiesta de la patrona el 8 de septiembre y las decisiones concernientes al funcionamiento de la cofradía. El mayordomo era también ecónomo y se ocupaba de percibir las rentas de la iglesia y hacer los acuerdos relativos a las sepulturas. Al año siguiente de fundada la hermandad enfrentó su primer conflicto al negarse algunos de sus integrantes a entregar al Comisario del Monasterio de Montserrat de Lima el dinero de la caja de la cofradía supuestamente comprometido en virtud de la subordinación de la hermandad. Finalmente se le dieron 197 ps. para el Santuario de Montserrat²⁷.

Situada originalmente en la iglesia de Santa Catalina, la hermandad construyó pronto una iglesia propia, la que se determinó con el prelado que funcionaría como ayuda de parroquia o parroquia –un tema candente en Buenos Aires desde los tiempos del obispo Fajardo a fines de la década del 20²⁸– según él lo dispusiera. Es un caso particular en que se invierte la dirección que tendrán este tipo de procesos luego de 1769, es decir, después de la creación de la nueva división parroquial: la constitución de cofradías *en* las parroquias ya existentes. Para evitar conflictos entre la jurisdicción eclesiástica y la cofradía el Provisor Maciel declaró en un auto del 17.9.1770 que la hermandad “podía disponer de sus bienes propios, realizar sus funciones y nombrar un mayordomo ecónomo que percibiese los derechos de sepultura y limosnas, con la obligación de dar lo necesario para la cera, vino y lo que requiere la celebración de la Misa”²⁹. Hasta 1769, en que fue convertida en parroquia y nombrado un cura a cargo de la misma, el capellán Arias de Saavedra estuvo a cargo de la iglesia. La última elección de autoridades conservada en el archivo de la curia es la de 1779 en la que nuevamente los catalanes dominan la junta. La cofradía existía aún en 1791³⁰.

Composición social.

Si bien en principio la cofradía núcleo catalanes, en la década del 60 aparecen ya nombres que no pertenecen a dicha colectividad, pudiendo bien colegirse, como afirma Avellá, que estaba abierta a españoles de otros orígenes (hay apellidos vascos y castellanos) y aún a criollos.

El Ingreso implicaba el pago de 2 ps. de entrada³¹.

²⁶ Avellá, 1969, 77. Agradezco al padre Francisco Avellá el haberme facilitado su trabajo sobre los catalanes de Buenos Aires en el siglo XVIII, publicado en Valencia. Sus fuentes son documentos del ACE a los que no he tenido acceso pero que aparecen citados en el original.

²⁷ Avellá, 1969, 78.

²⁸ Milazzo y González, 2005, 266 y ss.

²⁹ Avellá, 1969, 81.

³⁰ Avellá, 1969, 83.

³¹ Avellá, 1969, 78.

La capilla

La cofradía de Montserrat fue la única hermandad —excepción hecha de los terciarios franciscanos y de la iglesia del Hospital— que contó con una capilla propia, la que constituyó la base de la posterior parroquia. Pese a establecerse primitivamente en la iglesia de Santa Catalina a los pocos años la cofradía decidió, tal vez por el incremento de sus miembros, disponer de una capilla propia, comprando con ese fin a Petrona de Raya un terreno de 34 x 70 varas en el barrio del Alto en 240 ps. Las obras comenzaron en 1754, obteniendo en diciembre de ese año la aprobación del ordinario y pocos días después la licencia para recolectar limosnas destinadas a costear los gastos en la campaña (se llegó a pedir en Asunción). Fue sustancial en la obra el aporte del hermano Pedro Juan Serra y Puig, de origen barcelonés, quien obtuvo en 1765 el título de patrón y en 1777 el reconocimiento del fiscal eclesiástico, quien tratándolo de “bienhechor” afirma que “fue el primer móvil y autor de esta Iglesia a quien debe la hermandad lo material de ella y tal vez mucha parte de lo formal”. Su colaboración económica debe haber sido sin duda importante, ya que el 18.12.1776 se le concedió la tercera parte de las rentas y limosnas de la iglesia y hermandad en virtud de la pobreza en que había quedado, lo que constituía una determinación extraordinaria³². La iglesia estaba concluida, excepto el pórtico y la sacristía, en febrero de 1757. Era de adobes y contaba con seis capillas (es decir, tres a cada lado de la nave), estaba blanqueada y tenía piso de ladrillos, una bóveda falsa y un cementerio adjunto. El conjunto fue bendecido por Marcellano y Agramont el 11.2.1757, estrenando ese día el templo con el traslado ceremonial de la Virgen titular desde la capilla en las Catalinas. La cofradía construyó la iglesia con la contribución de los vecinos, en su mayoría catalanes y vascos, que proveyeron los ornamentos y los elementos precisos para el culto.

El diseño estuvo a cargo del arquitecto de la Catedral Antonio Masella. En 1757, Masella afirma que habiendo terminado la capilla hacía cerca de un año no había cobrado aún los 1.674 ps. que le adeudaban por su trabajo. Al parecer la obra había sido levantada por “puros negros imperitos” y tenía defectos graves de construcción. Las paredes no guardaban su plomo y se temía ya el derrumbe, lo que justificaba la mora en el pago por parte de la cofradía. En su testamento de 1774 el arquitecto declara

que por la mucha devoción que le tengo a Nuestra Señora de Montserrat y promesas que le he hecho, renuncio en dicha señora que se venera en la iglesia de esta Ciudad y en su nombre a su Hermandad, como hermano que soy de ella, todo lo que me está debiendo desde la construcción de la obra de dicha Iglesia y Escritura que por sus mayordomos se me entregó para la paga de su edificio, mando, y es mi voluntad, que en virtud de esta cláusula se entienda debe quedar cancelada, y de ningún valor, pues no quiero que nada se le cobre; así lo declaro para que conste³³.

Lamentablemente ningún registro a quedado de esta construcción, que debe haber sido precaria, pero que constituiría uno de los primeros trabajos terminados por el futuro arquitecto de la Catedral en la ciudad. Como un preanuncio de sus futuros yerros técnicos, defectos constructivos se ponen de manifiesto en los documentos, al punto que fue necesario hacer estribos y reforzarla con maderas pocos años después de construida. El templo actual pertenece al siglo XIX.

El retablo

Al estrenarse la iglesia de Masella, en 1757

estaba colocado el altar mayor con un retablo, una barandilla de madera labrada, una tarima con gradas y otro altar en una de las seis capillas, dedicado al Cristo de la Agonía y a las Almas del Purgatorio, con su retablo y sagrario de madera. Se tenía también todo lo necesario para el culto: tres casullas negras, dos dalmáticas, capa de oro, paño de atril, un guión, tres frontales (negro, blanco y floreado), dos casullas blancas, tres albas de encaje, seis cíngulos de seda, tres amitos dos

³² Avellá, 1969, 82.

³³ Bosch, 1971, 132.

corporales, un cáliz con copa de plata dorada con su patena, un misal, catorce candeleros de madera plateados, ocho palmatorias de metal amarillo y otras cosas anexas a la celebración³⁴.

La imagen

El 20.7.1868 el deán Federico Aneiros presentó al arzobispo Mariano de Escalada una notificación del acuerdo para donar al cura de Montserrat la imagen de la Divina Pastora existente en la Catedral. El fin de la donación era transformarla en una Virgen de Montserrat y la iniciativa fue aprobada en las reuniones del 11.5.70 y 28.8.70 con la condición expresa que sirviera para el altar mayor. Entre las argumentaciones con que algunos canónigos se opusieron a la donación se consigna que se trataba de una "imagen que había sido remitida desde la Colonia cuando aquel pueblo fue tomado por España"³⁵. Esto situaría la factura de la imagen actual antes de la década de 1760 en que se produjo la expedición del gobernador y futuro virrey Cevallos y en relación con su origen señalaría una procedencia luso-portuguesa. La contemporaneidad de las dos alternativas no permite definir la cuestión por medio de consideraciones de estilo, que por otra parte se ven dificultadas por la altura y las condiciones de observación en que se encuentra la imagen. De todos modos el documento afirma que la donación finalmente se hizo, aunque esto no significa necesariamente que se hayan cumplido los requerimientos solicitados.

La imagen [1] existente en el altar mayor, sea esta la primitiva o la donada por la Catedral, corresponde bien a la iconografía, con la variante del Niño incorporado y no sentado sobre la Virgen-trono, tal como aparecerá en la talla de la otra cofradía de Montserrat asentada en San Ignacio décadas después. Es sedente, y muestra el orbe en la mano derecha mientras que con la izquierda sostiene al Niño parado sobre la pierna del mismo lado. El estofado parece original, de fondo claro con flores verdes y rojas y la cabeza presenta un tratamiento convencional y amueñado, con las mejillas ruborizadas y un tocado extraño, grande y llamativo. Sería necesario un estudio más cercano para precisar detalles, pero en todo caso responde a las características corrientes a mediados del siglo XVIII, que es la fecha de en que se sitúan las dos posibles imágenes de que se trata.

Iconografía

Como en todas las cofradías regionales de españoles, la advocación de María corresponde al patronato propio del origen de los cofrades, que de ese modo recreaban en Buenos Aires el culto de su sitio de procedencia reforzando al hacerlo los lazos intercomunitarios.

³⁴ Avellá, 1969, 80 y nota 7.

³⁵ ANBA, 1991.98, 24.

2.18..5 COFRADIA DE SAN ELOY

Constitución e historia

El caso de la congregación de plateros de Buenos Aires es particular, razón por la que ha concitado el interés de varios investigadores, como Márquez Miranda y Adolfo Ribera. Su peculiaridad reside en que es la única cofradía entre las que conocemos que tiene el carácter un tanto ambiguo propio de las hermandades gremiales medievales en Europa, México o Perú. No habiendo habido, *stricto sensu*, gremios en la ciudad de Buenos Aires, es necesario aclarar la cuestión. Los plateros estaban organizados gremialmente en España y Europa, perteneciendo en la Península, en su carácter de joyeros, al grupo de los cinco grandes gremios privilegiados por Corona con la exención de alcabala, la pertenencia a un fuero de justicia especial (1489), la autorización para usar ropa de seda (1619), el derecho a ocupar cargos públicos (1619) y la exención de impuestos (1640 y 1641)³⁶. Consecuentemente con esta situación preferencial, los joyeros y plateros conformaron gremios fuertes en las grandes ciudades coloniales en que los metales preciosos abundaban como México y Lima, ambas con capillas propias de culto a San Eloy –patrono tradicional de los joyeros-³⁷. En Buenos Aires, poco agraciada en la posesión de metales, tuvieron un papel más bien discreto en el siglo XVII, que se acrecienta en el XVIII, a medida que el desarrollo general de la ciudad, el incremento del comercio y la plata potosina, conceden un margen menos estrecho a la inversión en joyas y hechuras de orfebrería. Todavía en 1730, cuando se intenta nombrar a alguien del oficio como “marcador”³⁸, cumpliendo la exigencia real, no había nadie capaz de desempeñar esa tarea y cuando en 1753 se les pidió contribuir a la fiesta del Corpus, responden por medio de un representante elegido para la ocasión, lo que parece implicar que no existía aún una organización corporativa, aunque afirman, mostrando espíritu de cuerpo, que “el Arte de plateros, como arte liberal, no es de la misma naturaleza que los demás oficios”³⁹. El primer acta conocida del “cabildo de la congregación” data de 1769. Sus autoridades se llamaban “mayordomos”, como en las cofradías y en Perú y no alcaldes, como en España. Tenía 25 miembros que se reunían en la casa de uno de ellos, Sebastián Alzega, lo que indica que no tenían aún capilla ni sede propia, aunque los mayordomos “hicieron presente que, respecto a que la fiesta, que en obsequio de San Eloy, Patrón de dho arte, se celebraba y había celebrado hasta el presente, en la rigurosa estación del invierno (25/6), y qe. de continuar así, se seguían perjuicios que terminarían si se transfería pa. el verano”. Se adoptó finalmente el 1/12, siguiendo el santoral romano⁴⁰. Estos datos publicados por Márquez Miranda parecen confirmar que entonces ya existía la congregación, probablemente fundada entre 1753 y 1769 y que celebraba la fiesta del patrono desde antes de la última fecha, aparentemente sin capilla propia. Sin embargo, la pregunta a contestar es en que medida se trataba de una asociación gremial, o de una cofradía, nombres que en la documentación emplean indistintamente. Algunos indicios de fines de siglo, como el hecho de que se realizaran las juntas en la sacristía de la iglesia de las monjas catalinas y que se presentaran cuentas y eligiesen autoridades en diciembre con presencia de un funcionario real luego de la fiesta de San Eloy⁴¹, parecerían apuntar al funcionamiento típico de las hermandades. Por otra parte la actividad estrictamente gremial estuvo siempre en primer plano y la congregación pidió y obtuvo de las autoridades la sanción de un estatus acorde a esas actividades. En 1788 por solicitud del maestro mayor Callejas Sandoval, el intendente Francisco

³⁶ Los otros cuatro eran el de la seda, la mercería, la especería y la droguería, que como se sabe abarcaba a los médicos y en algunos casos, como el de Florencia, aún a los pintores.

³⁷ Márquez Miranda, 1933, 14, 15 y 24.

³⁸ Se llamaba así al encargado de verificar las marcas o sellos de los artífices, que debían constar en un registro y ostentarse en cada pieza de su hechura. En 1730 una Real Cédula ordenó nombrar en cada ciudad un fiscalizador del cumplimiento de esta exigencia, así como del peso y la ley de las piezas (Márquez Miranda, 1933, 67).

³⁹ Márquez Miranda, 1933, 96.

⁴⁰ Márquez Miranda, 1933, 102.

⁴¹ Márquez Miranda, 1933, 74 – 75.

de Paula Sanz publicó un bando en el que se establecían los términos del aprendizaje del oficio, las condiciones para "instalar tienda y abrir vidriera" y las sanciones a las transgresiones o las deshonestidades en que podían incurrir los plateros. En 1792 el virrey Arredondo quiso hacer una ordenanza completa, que no hizo, y en 1796 el maestro mayor Jorge Troncoso, quien realizaba visitas de inspección a las platerías autorizadas, pidió al rey la implantación del gremio⁴². Todas estas actividades remiten al dominio característico de las guildas, pero la relación entre la actividad profesional y el culto aparece más claramente en el enfrentamiento entre dos sectores de la congregación que surgió hacia 1790 en relación con la determinación tomada en el cabildo de 1769 que exigía el pago de 6 ps. 2 rs. de limosna por cada integrante con el fin de costear la fiesta del patrón. El conflicto estalló cuando un grupo de disidentes reclamaron esta decisión pidiendo autorización para apartarse del gremio. Presentaron al virrey un escrito en que afirmaban que la hermandad no tenía existencia real pues

que el tal cual reglamento que hasta ahora rige no tiene el Sello de la Rl. aprobación (...) y pr. consiguiente no puede obligarse al ejercicio de función alguna a cualquier individuo que se niegue a su observancia, sin embargo de haber escrito su nombre en la nómina de los devotos de la Hermandad o Cofradía aunque se halle exigida por los principios mandados observar por las L.L. de Indias, cualquiera de sus alumnos tiene plena libertad para separarse y borrar su nombre de ella, pr. cuanto no habiendo entrado pr. medio de algún voto u otro acto que vulnere los principios de la religión y Justicia, no puede ser forzado a continuar en la Hermandad o Cofradía, con mucha más razón subsistirá la libertad de separarse de una Hermandad o Cofradía que pr. carecer de las precisas circunstancias pa. su Establecimiento ni puede titularse tal Hermandad, ni tampoco puede ejercer función alguna que suene, dimanada de muchos individuos Congregados a ejercer actos públicos de devoción⁴³.

Los plateros concluyen su argumentación señalando que como "en acto de pura devoción o de Supererogación ninguno está obligado a su puntual cumplimiento, si pr. otra parte no lo estrecha algún vínculo que lo Compela a su observancia" piden al Virrey "habemos pr. separados de la citada Cofradía o Hermandad, quedando siempre con muestras tiendas públicas para ejercitar nuestros oficios de Plateros como hasta aquí"⁴⁴. El argumento marca claramente la ambigüedad de la congregación. Los disidentes aducen -evitando cuidadosamente la palabra "gremio" y empleando en cambio "cofradía" o "hermandad"- que nadie está obligado a la "pura devoción", concluyendo que pueden bien apartarse "quedando siempre con nuestras tiendas", es decir, sin perder los derechos que les daba la pertenencia gremial. El Virrey les contesta que "no estando aún establecido ni formalizado el Gremio de Plateros de esta capital ni la Hermandad o Cofradía que se expresa (...) parece inoportuna la Separación que pretenden hacer de dho Gremio los Suplicantes", aunque aconseja que no se cobre la cuota para evitar el conflicto. Más allá de esta cuestión de forma, el fiscal diferencia netamente en su informe gremio de cofradía. Es evidente que si el culto desinteresado era libre, la integración de un cuerpo profesional que habilitaba para enseñar y ejercer el oficio y comercializar los productos, no lo era. Para los plateros oficiales, en cambio, no hay distinción entre ambas cosas aduciendo que

padecen una equivocación notable los Mros. del partido de la oposición en Creer que. [a] cualquier individuo le es permitido separarse y dejar de ser hermano de una Cofradía en que se [a]sentó permaneciendo en el Cuerpo que la fundó, pr. que no es así. En los Gremios que tienen establecidas Cofradías el que es gremiante ha de ser forzosamente Cofrade, y no puede ser lo primero sin lo segundo: de modo que el que sale de la Cofradía sale también del Gremio y aunque de presente no hay Cofradía establecida del Gremio en esta Capital, si algún día se llegare a fundar, deben estar entendido que el que fuese Mro. Platero ha de ser hermano de la Cofradía⁴⁵.

Troncoso, quien responde, niega la existencia de la cofradía, aunque en otros escritos había empleado el término como equivalente al de gremio. Señala con razón que los disidentes, si quisieran, podrían cerrar las tiendas sin requerir permiso, pero que tenerlas abiertas y no afrontar

⁴² A esa altura 25 criollos, 15 portugueses y 7 españoles (Márquez Miranda, 1933, 78 - 82).

⁴³ Márquez Miranda, 1933, 121.

⁴⁴ Márquez Miranda, 1933, 121.

⁴⁵ Márquez Miranda, 1933, 122 - 123.

las cargas del gremio "es un ofrecimto. verdaderamente origl. y por tal sin ejemplar en lugar alguno" que acabaría con el gremio, en el que en su opinión, reinaba una caos en que cada platero mezclaba los metales a su antojo estafando con adulteraciones de cobre la plata y el oro⁴⁶.

Para los plateros no había pues diferencia entre ambas pertenencias: la actividad devocional era consustancial y complementaria de la actividad profesional, concepción que remite a la superposición de la religiosidad con las prácticas sociales y cotidianas y en definitiva a la tradicional complementariedad de poderes en el mundo medieval y en la primera modernidad en España y en América⁴⁷. Sin embargo, como señala bien Márquez Miranda, haber usado impropiamente los términos (en realidad fundándose en un estatus históricamente ambiguo) no significa que la cofradía existiese. Cuando en 1791, con motivo de garantizar el cumplimiento del subsidio impuesto sobre las réntas en América, se puso en marcha un censo de cofradías en la ciudad, la priora del convento de las catalinas afirmó que "En Nra. Iglesia no hay Cofradía, ni Hermandad alguna. Lo qe. únicamente hay, es la fiesta del Sor. Sn Eloy, la cual hacen los Sres. Plateros y pr. la compostura del Altar, [y la] cera sí nos dan 30 \$ al año. El que corre con ella es Dn. Juan Anto. Sandoval"⁴⁸.

A la vista de lo expuesto parece indudable que la actividad de la Congregación de Plateros en el aspecto devocional no excedía la organización anual de la fiesta y que más allá de su carencia de aprobación oficial –lo que como vimos era común y tolerado hasta fines del siglo XVIII par las cofradías- los estatutos redactados en el cabildo de 1769 estarían orientados a la fiscalización de la práctica profesional –que efectivamente se intentaba cumplir, al menos hacia 1790-, y no a la prescripción de funciones religiosas, ya que de ser así éstas debieron haberse efectivamente realizado. Las normas que se pretenden implementar y las denuncias formuladas por las autoridades del gremio están todas dirigidas a los aspectos instrumentales de la profesión: el control de la ley y de los pesos, la sanción de las adulteraciones de metales preciosos o la supervisión de las marcas, es decir, aspectos eminentemente gremiales, de fiscalización técnica y procedimental y en modo alguno devocionales. Finalmente el 10.1.1798 el Virrey resuelve sobre la base de un informe del fiscal del año anterior y fundándose en la obligatoriedad de la aprobación oficial expresa en las Leyes de Indias, que "no existe pues, gremio alguno"⁴⁹.

Composición social

Los integrantes del gremio debían presentar certificación de pureza de sangre, lo que era un requerimiento universal para los gremios privilegiados por la Corona y con acceso a cargos y prebendas. En Buenos Aires hubo algunos conflictos al respecto. De todos modos y tratándose de una congregación profesional antes que de una cofradía no incursionaremos en el análisis detallado de su integración social, aunque consignamos que hay listas bastantes completas de sus miembros, tanto en los trabajos de Márquez Miranda y Ravignani como en el diccionario de orfebres de Adolfo Ribera.

El retablo y la imagen

Si bien, como acabamos de mostrar, la congregación de plateros no debe ser considerada *stricto sensu* una cofradía, es evidente que en la propia visión de sus integrantes la idea de serlo era consustancial con la de agremiación. Esto llevó a que, sin conformar una rutina semanal como era corriente, minimizaran su accionar devocional reduciéndolo a la realización de la fiesta del patrono y al cuidado y encargo de su altar. Aunque colateralmente, el conflicto

⁴⁶ Márquez Miranda, 1933, 125.

⁴⁷ Ver por ejemplo, Di Stefano y Zanatta, 2000, 16.

⁴⁸ Márquez Miranda, 1933, 122 – 123. El dato proviene de un documento presuntamente perdido: ACE, 1791, 73/52, *Sobre indagar que Cofradías y Hermandades hay en las Iglesias de Buenos Aires y cuales son sus Mayordomos o Herms. Mayores.*

⁴⁹ Márquez Miranda, 1933, 128.

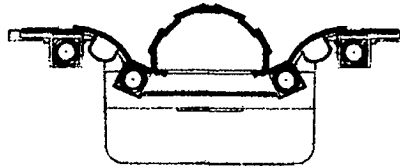
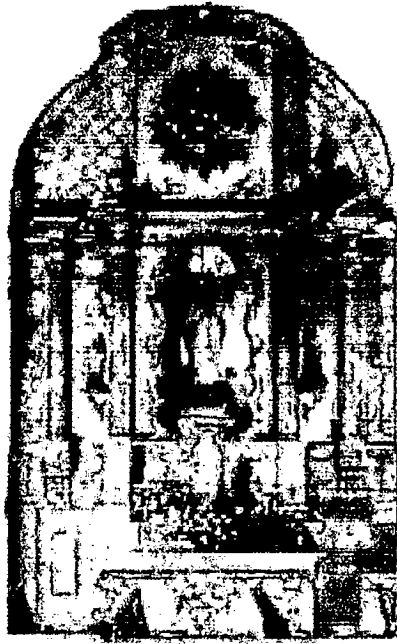


Figura 1. Retablo de San Eloy, Santa Catalina, Buenos Aires.

reseñado nos brinda alguna información al respecto. Las autoridades del gremio, justificando la exigencia de la cuota señalan en 1791 que

Cuando en esta ciudad nadie se acordaba de promover el solemne culto de San Eloy, hasta qe. en el día de su festividad se le decía una Misa rezada, y se mantenía por todo el año arrumbado en un rincón, algunos de los Maestros Plateros qe. aún hoy viven, tuvieron la loable y santa resolución de fundar y promover su culto con la posible pompa y formando una especie de congregación bajo de ciertos estatutos qe. hasta el día no tienen la Rl. aprobación, acordaron contribuir anualmente 6 ps. 2 rs. cada uno hasta colocar con decencia al Sto. y hacerle su anual festividad, como de hecho por este medio y por algunas crecidas limosnas, que han hecho algunos devotos de la misma profesión se ve hoy el Santo colocado en su retablo, con toda decencia, con ornamentos y demás necesario, para su solemne anual función, sin necesidad de mendigar o alquilarlo todo, como antes se hacía⁵⁰.

Esta cita acredita que el retablo fue pagado por el gremio y que la fecha del encargo media entre 1769, en que se formaron los estatutos y se decidió cobrar la conflictiva cuota para pagar la celebración, y 1791.

La imagen

La representación primitiva de San Eloy estaba, como vimos, arrumbada en un rincón. Algunos otros pasajes permiten presumir que se trataba de una imagen de "cabeza y manos", ya que hacia 1790 contaba con "una mitra y un báculo de plata, y su guardarropa era tan somero que el gremio no alcanzaba a juntar lo suficiente para completar el paño de una túnica, cuyo corte principal era el producido de una donación"⁵¹. Esa imagen ha desaparecido y ha sido reemplazada por la que se ve, del siglo XIX.

El retablo

Es una pieza simple [1], cuya realización debe situarse alrededor de 1780, lo que coincide con las fechas estimadas según la documentación. Tiene un planteo característico de las obras del momento diseñadas por Lorea y luego por Saravia: tres calles, las laterales curvas y esviadas. El nicho central dominante y de formas lobuladas y las imágenes laterales sobre repisas. Presenta columnas clásicas de fuste recto, con alguna decoración, sobre ménsulas las exteriores, y el cuerpo asentado en un basamento que no está integrado por dos registros, como era común, sino unificado en un banco relativamente alto. El ático es un semicírculo decorado con diversas bandas concéntricas ornamentadas y con un panel rectangular central en el que se presenta un halo de gloria. Si como dijimos, el tipo corresponde a la producción de algunos artifices locales, y se asemeja mucho en planta a otras piezas, especialmente al retablo de Santa Rosa de Viterbo que atribuimos a Saravia, la composición del alzado muestra un diseño elemental, con las repisas laterales fuera de proporción, la boca del nicho con un tosco recorte reiterado y el ático y el banco configurados con planos de dimensiones demasiado grandes para la resolución ornamental que ostentan, lo que hace impensable que se deba a alguno de los tallistas mencionados, aunque sí probablemente a un seguidor o ayudante suyo. Sin duda las penurias económicas del gremio motivaron la modestia del encargo, que, sin embargo, sirvió para sacar al patrono del rincón en el que estaba postergado.

La iconografía

Se centra exclusivamente en el titular, que como se sabe era el patrono de los orfebres y en general de los gremios dedicados al trabajo con metales, como los cerrajeros, según vimos en el primer capítulo (ver 1.1.2), o los herreros. No parece haber habido otras imágenes o cuadros relatando su leyenda en la capilla.

⁵⁰ Márquez Miranda, 1933, 109.

⁵¹ Márquez Miranda, 1933, 7.

2.18.6 COFRADIA DE NUESTRA SEÑORA DE ARANZAZU

Constitución e historia

Las cuentas de la hermandad comienzan en el año 1755, lo que da a entender que se erigió entonces, pese a que las primeras actas de elecciones son algo posteriores. Quizás operó de modo informal hasta comienzos de la década del 60 en que se forman constituciones y se celebran elecciones siguiendo las pautas corrientes. En esas primeras cuentas se consigna que corresponden al "año de la composición y Culto del altar de Nra. Señora", lo que parece dar a entender que debe situarse en esa fecha el establecimiento del altar y del culto⁵². El 31.5.1772 se efectuó la primera elección registrada, con la firma de Felipe de Arguibel e Isidro Lorea. El 13.5.1775 se señala que "estando en la sacristía de la Capilla de la tercera orden de Penitencia de N.S. P. San Francisco, juntos y congregados (...) "unánimes y conformes [los cofrades] dijeron que declaraban la unión inseparable con los hermanos de las tres provincias de Guipúzcoa, Alava y Vizcaya y a todos los naturales y oriundos del Reino de Navarra, y en una prueba verdadera, que desde luego se coloquen los Patronos San Fermín y San Ignacio de Loyola en los Colaterales del Altar de N.S. de Aranzazu, para su mayor culto y veneración"⁵³. A partir de 1772 la cofradía se denomina de Nuestra Señora de Aranzazu, San Fermín y San Ignacio de Loyola⁵⁴, es decir, que, inusualmente, estaba dedicada a tres patronos.

Composición social

Entre los mayordomos de la hermandad figuran Martín de Sarratea (1775-76), José Lazcano (1778-79) y Agustín Casimiro de Aguirre (1779-80), y ya señalamos algunos de los cofrades, como Isidro Lorea y Felipe de Arguibel. También Domingo Basavilbaso integró la hermandad, que por los nombres mencionados estaba conformada mayoritariamente por vascos de buena posición económica, aunque también aceptaba otras nacionalidades como Arguibel.

Ingresos y gastos

Los ingresos se debían a limosnas, que alcanzaban algunos años montos significativos (336 en 1771-1774), así como al pago de luminarias de los hermanos. En 1786 se pide que para evitar la molestia de tener que pedir limosna los hermanos hagan una oblación voluntaria para pagar los gastos de las tres funciones⁵⁵.

ANO	GASTO ANUAL (en ps.)
1761	241
1762	229
1763	97
1764	2769 ⁵⁶
1765	79
1767	109
1768	116
1769	77
1770	100
1776	960 ⁵⁷
1778	1469 ⁵⁸

⁵² AFBA, 1756, 84.

⁵³ AFBA, 1756, 89.

⁵⁴ AFBA, 1756, 89.

⁵⁵ AFBA, 1756, 89.

⁵⁶ Esta cifra incluye el pago del retablo.

⁵⁷ Ese año se efectuaron arreglos en el retablo.

⁵⁸ Incluye el dorado del retablo.

La hermandad gastaba en los primeros años algo más de 100 ps. para financiar la fiesta. Algunos de los registros consignan el gasto total del año, que se computaba de 8.9 a 8.9, es decir, tomando la fiesta como inicio del año contable, como era común, y que oscilaba entre algo más de 200 ps y algo menos de 100. En el cuadro transcribimos algunos registros⁵⁹.

Funciones

El 8 de septiembre celebraban el día de la Patrona "con Misa, Sermón y Fuegos, timbales y otros gastos" que en 1755-1756 alcanzaron la suma de 132 ps. Entre 1756 y 1759 se emplearon 74 ps. en 2 arrobas de cera para las celebraciones, aunque las misas cantadas en su fiesta fueron costeadas por el mayordomo por 3 años. En los años registrados la inversión en la fiesta se mantiene. En 1775-1776 se gastaron 260 ps. en los dos años, es decir un costo equivalente al de la década del 60 y se especifica que esta suma comprende las "cinco misas cantadas de cada año", las que se efectuaban durante la celebración principal⁶⁰. Sin embargo, en 1772 se afirma "que todos los Años indispensablemente se haga la correspondiente función de misa cantada y sermón (...) en los días de los gloriosos San Fermín (7.7) y San Ignacio de Loyola (31.7), y con la misma solemnidad, que en el de N.S. de Aranzazu"⁶¹.

Imágenes

No tenemos muchas referencias de la imagen titular. Los libros afirman que "la imagen de la Virgen que está en el nicho y la cual (...) es del Convento". Sabemos que se la vestía ya que las cuentas presentan "114 ps. 3 rs., importe de un Vestido de Brocato de plata con su galón correspondiente que le hizo a Nra. Sa. gratis"⁶². En cambio sí se consigna en los libros del período 1775-1776 el pago de "100 ps. que costó la imagen de San Fermín" y en el período siguiente el pago a Fray Manuel e Isidro Lorea por trabajos en el retablo y unos angelitos⁶³. La información confirma la información proporcionada por Argañaraz en cuanto a los santos vascos que acompañaban a la Virgen y agrega la noticia de que trabajó en las tallas "fray Manuel", el desconocido escultor franciscano que tallara la imagen de San Vicente Ferrer para los terciarios dominicos y quizás algunas otras esculturas de cofradías, como el veremos en el capítulo próximo. En el bienio 1779-1780 se abonaron "121 ps., importe de la madera para la efigie de San Ignacio, incluso su construcción" y "130 ps. que costó el dorado de dicha efigie como consta del recibo del maestro pintor su fecha 12.9.79"⁶⁴.

Retablo

En las cuentas de 1764 se registran "2.769 ps. 7 res. gastados desde 8-9 de 63 hasta 2-12 de 64 en que se colocó el retablo con su costo". La pieza no se conserva, pero siendo hermano y miembro de la junta Isidro Lorea, quien en ese momento era con José de Souza uno de los dos retablistas más importantes de la ciudad, puede pensarse que fue el encargado de su realización. Por su costo, alto para un retablo lateral, debe haber sido importante, y un parámetro de su configuración podría estar dado por el retablo de la Dolorosa de San Ignacio, de igual precio, época y presumiblemente el mismo autor. En 1776 se efectuaron algunas composturas en el altar y en 1777-1778 se registran como acabamos de señalar "151 ps. que importa la compostura del Nicho de Nra. Sra., las repisas de San Fermín y San Ignacio, cornisas, angelitos, satisfechos al Pe. fray Manuel y a Dn Isidro Lorea"⁶⁵. Este asiento nos permite recomponer las características estructurales del retablo: nicho central, donde se hallaba la Virgen y dos repisas a

⁵⁹ AFBA, 1756, 84.

⁶⁰ AFBA, 1756, 86.

⁶¹ AFBA, 1756, 89.

⁶² AFBA, 1756, 88 y 87.

⁶³ AFBA, 1756, 86.

⁶⁴ AFBA, 1756, 88.

⁶⁵ AFBA, 1756, 84 y 86.

cada lado, seguramente en calles laterales esviadas articuladas por columnas. Un esquema similar al que presenta el de Santa Rosa de Viterbo o en la década del 80 algunas de las obras de Saravia en La Merced, aunque seguramente resuelto ornamentalmente en el estilo más sobrio de Lorea. Quizás como ocurre en el mayor de San Ignacio, los angelitos estuviesen en el ático sobre los entablamentos de elegante recorrido ondulante, que caracterizan al tallista vasco. Ese año se registran también "1139 ps. que importa el dorado del retablo que rebajando 100 ps. que dio de limosna en libros de plata Dn. Pedro Ochoa de Amarita queda en la cantidad de 1.039 ps."⁶⁶

Iconografía

Los santos tutelares de la hermandad estaban todos ligados a la región vascuence. La imagen de la Virgen de Aranzazu, que ocupaba el sitio principal, era una advocación vinculada a las provincias vascongadas de donde provenían el fundador de la Compañía de Jesús, y el legendario San Fermín, protector de la ciudad de Pamplona y de los navarros⁶⁷. Era una representación múltiple, que ligaba a los cofrades con las advocaciones de la Virgen y los santos propios de su tierra, como era común en las cofradías regionales.

⁶⁶ AFBA, 1756, 87.

⁶⁷ Schenone, 1992, t. 1, 323.

2.18.7 COFRADÍA DEL SANTO ENTIERRO DE CRISTO

Constitución e historia

La cofradía del Santo Entierro de Cristo tenía sede en la iglesia de la Merced. En los libros de cuentas del convento están registrados los pagos que la hermandad efectuaba regularmente, al menos desde 1756 hasta 1783, pero parece probable que su existencia sea anterior. Su extinción debe situarse poco después de la fecha mencionada, es decir a mediados de la década de 1780, ya que en el inventario efectuado en 1788 el altar aparece a cargo de Magdalena de Trillo, lo que no ocurriría si la hermandad hubiese estado activa (ver Retablo).

Gobierno

La junta se reunía en la iglesia de la Merced y se denominaba "cabildo".

Composición social

No contamos con listas completas de cofrades, sino con algunos nombres que aparecen efectuando los pagos. Eran los mayordomos o capellanes y eventualmente miembros de la junta. Los registramos en el anexo pero su escaso número no permite un análisis conclusivo. Francisco Almandoz era miembro de la junta en 1757. Fue tesorero de los fondos de la Sagrada Cruzada⁶⁸ y el de alcalde de primer voto. En 1764 era uno de los tres apoderados del Consulado de Cádiz en Buenos Aires⁶⁹. Dedicado al comercio, el inventario de sus bienes sumaba 6.332 ps. Su mobiliario fue tasado en 415 ps. (6,15 %) y tenía una cantidad significativa de libros: 232 ps. que importaban el 3,7 % de su patrimonio. Tenía algunas pinturas, como una serie de lienzos con la historia de Sansón tasados en 17 ps., un Santo Cristo con una diadema plata sobre una peana de jacarandá, valuado en 20 ps., y tres cuadros de San José, la concepción y la Virgen del Rosario que valían juntos 15 ps. El conjunto de pinturas y esculturas alcanzaba así los 52 ps. (0,82 %)⁷⁰. También Martín de Álzaga, quien ha ido ya mencionado como terciario franciscano (ver 2.6.2.2) integraba la cofradía al igual que Juan de Zamudio. Con las reservas señaladas, el perfil social de los pocos hermanos detectados corresponde al estamento dirigente de la ciudad.

Pagos anuales

Los hermanos de la cofradía pagaban una cifra anual que los primeros años rondaba los 30 ps. Se registran generalmente alrededor de fines de marzo, es decir en torno a la Semana Santa en que la cofradía tenía su celebración principal y ordenaría su administración. Eventualmente ocurren pagos en otras fechas⁷¹.

ANO	MONTO (en ps.)
1756	30
1758	24
1759	28
1760	30
1761	20
1763	24
1767	30
1768	30
1769	20

⁶⁸ Socolow, 1991, 127.

⁶⁹ Mariluz Urquijo, 1988, 480.

⁷⁰ AHPBA, Real Audiencia, 5.4.62.2.

⁷¹ S. IX, 15.2.4, 1755-1789, passim.

1770	10
1771	30
1772	30
1774	15 ⁷²
1775	26
1776	45
1778	38 ⁷³
1783	30

Funciones

Las funciones anuales tenían lugar el Viernes Santo y el Domingo de Resurrección y corrían por cuenta de los mayordomos. El hermano Miguel Ruiz que lo fue en los años 1756 y 1757 pidió “se nombre nuevo mayordomo y se reestablezca la costumbre antigua de darle ayuda de costas a los mayordomos para la organización de las celebraciones del Viernes Santo, por haber él agotado su caudal en las mismas”⁷⁴.

Capilla

Originalmente, la hermandad no tenía su altar en el sitio que ahora ocupa, es decir en la capilla ubicada ante el presbiterio sobre la derecha de la nave, sino que disponía su imagen de culto en el altar que pertenecía a la Trinidad, en el que el Señor del Sepulcro ocupaba un lugar subordinado, a tal punto que en el inventario se 1759 no se registra su existencia sino que se señala simplemente “en el cuarto [altar] la Sma. Trinidad”. La precisión sí aparece entre los “aumentos” registrados en 1763: “la capilla de la Sma. Trinidad toda pintada, el marco dorado de nuevo y colocados en dho. altar el Sto. Sepulcro y colaterales”⁷⁵. La ubicación de esta capilla de la Trinidad parece ser la actual, ya que se la menciona a continuación de la de San Ramón, aunque el desconocimiento de la lógica del orden del inventario tolera siempre la duda. En todo caso, cuando en le década de 1780 se renovó todo el equipamiento de la iglesia, la cofradía se mudó al altar que hasta entonces había sido de Santa Bárbara, junto al presbiterio, donde aún está su retablo [1].

Imágenes

En el inventario de la visita de 1763 recién citado se consigna: “el Sto. Sepulcro y colaterales Nra. Sra. de la Soledad y el Evangelista San Juan”. Al cambiar de capilla el registro es algo diferente ya que en el inventario de 1792 se expresa que “el retablo de este altar se halla todo dorado con las efigies del Sor. qe. está en su sepulcro, María Santísima de los Dolores en el nicho del medio, Sn. Juan en un lado y en el otro la Magdalena”⁷⁶. La Magdalena parece en cambio agregada a la dotación original, seguramente en virtud de que la Trinidad ocupaba en su altar, en el que estaban las imágenes mencionadas, el paño central, estando la Virgen y San Juan en los “colaterales”. En consonancia con el cambio de capilla, y estando los tres nichos disponibles, María ocupó el central y la Magdalena el que quedaba libre. El altar se hallaba cubierto con unas cortinas de coleta azul. La rígida imagen de talla de Cristo yacente [2], único sobreviviente del conjunto original, está indudablemente emparentada con otras que se hallan en el templo, y que muestran la misma torpeza en la factura: el Cristo de la columna, que acaso fuera el de la hermandad del Socorro y los dos grandes santos mercedarios que ocupan el cuerpo

⁷² Los “entregó el P. Fray Francisco Bosques a cuenta de los 30 que debe dar la Cofradía del Santo Entierro” (AGN, S. IX, 15.2.4, 1755-1789, 40 v.)

⁷³ “Entregó el Pe. Procurador Fray Joseph Ramayo, los ps. pertenecientes a la capellanía que paga anualmente la C del Santo Entierro del convento y los otros 8 para el año venidero” (AGN, S. IX, 15.2.4, 1755-1789).

⁷⁴ AHPBA, cuerpo 7, Leg. 2, Exp. 107.

⁷⁵ AGN, S. XIII, 15.2.5, Visitas.

⁷⁶ AGN, S. IX, 7.2.6, 1792.

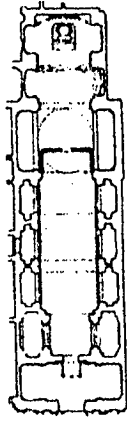


Figura 1. Iglesia de la Merced y capilla del Santo Entierro de Cristo.

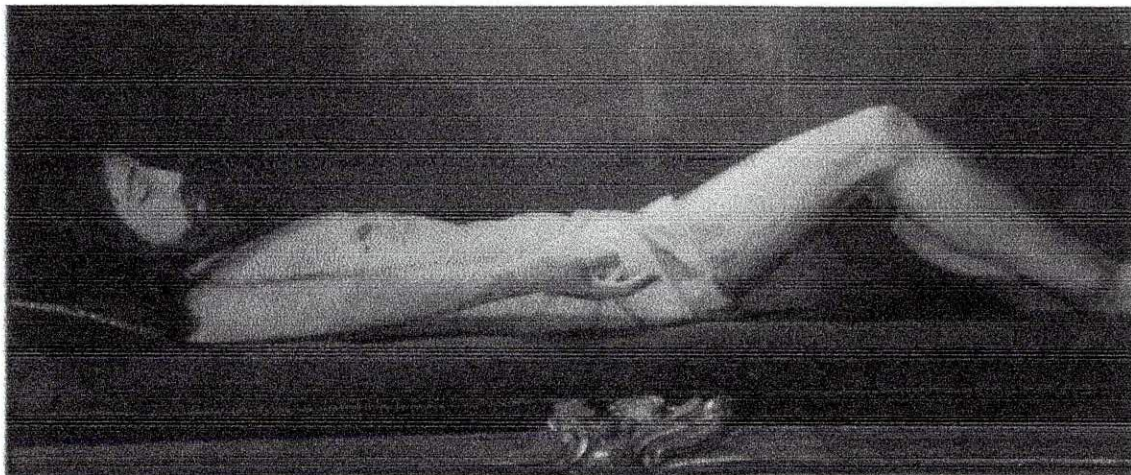


Figura 2. Cristo yacente, iglesia de la Merced, Buenos Aires.

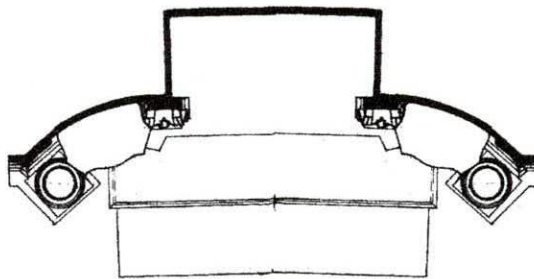
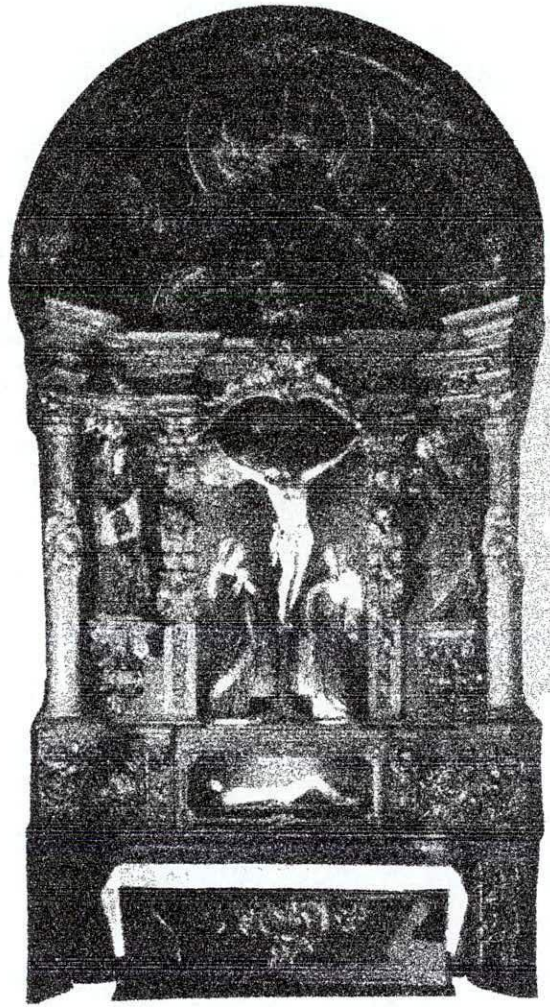


Figura 3. Retablo del Santo entierro de Cristo, atribuido a Tomás Saravia.

del altar mayor actual y que casi seguramente son los que aparecen en el altar viejo ya en la visita de 1759⁷⁷. La imagen de los Dolores, fue reemplazada en el siglo XIX por una imagen francesa de yeso, a su vez desplazada luego por el Calvario actual⁷⁸.

Retablo

Sin duda el mejor documento que tenemos de la cofradía del Santo Entierro, si se debe a ella su encargo, es su notable retablo, que ha llegado a nosotros con pocos cambios. La duda se origina en las fechas documentadas, ya que nuestra última noticia de la hermandad es de 1783 y el retablo [3] estaba terminado y dorado en 1788, pero posiblemente antes, además del tiempo que insumió su diseño, aprobación y realización, lo que lo sitúa en el límite de existencia de la cofradía. Debe atribuirse a Tomás Saravia, autor del retablo mayor de la Merced, y su construcción se registra en los inventarios mercedarios que ya mencionamos. En el primero de la serie, que corresponde a 1788 se anota

Altar del Sepulcro.

El retablo del Sepulcro está todo dorado y Da. Magdalena de Trillo corre con dicho altar⁷⁹.

Es un retablo de un solo cuerpo articulado en tres calles separadas por pilastras avolutadas muy decoradas y flanqueadas en la parte externa por columnas con incrustaciones en el fuste, esgrafiado y decoración plana fitomorfa, el estilo corriente en la ciudad. Las calles laterales son chicas en relación con el nicho principal y las imágenes están apoyadas en repisas. El cuerpo descansa sobre un sotabanco y el banco, que presenta en su parte central un nicho apaisado destinado a la imagen del titular. Un ático semicircular estructurado con ritmos concéntricos remata la pieza. Tiene en un panel oval un relieve del calvario y en los que están a sus lados representaciones del sol y de la luna. Dos grandes copones que coinciden con el eje de las columnas cierran la composición sobre la cornisa, mientras que en la parte baja la mesa, de curvas barrocas, presenta una gran talla ornamental con laureles y un INRI. La ornamentación es, como siempre en las obras de Saravia, el punto de más carácter y que infunde a sus retablos una elegante opulencia contenida. Las repisas, formadas por una ingeniosa combinación de roleos y paños, las ménsulas de rocalla y los paneles intermedios del banco con decoración de acantos sobre instrumentos de la Pasión, y sobre todo, el remate superior del nicho, único resto que quedó de la decoración rococó original quitada para ampliarlo cuando se colocó el Calvario, muestran la maestría de Saravia para dar vida a sus diseños convirtiéndolos en ricos cuerpos en los que su complejo sentido del volumen aplicado al ornamento integra el conjunto en un todo conciso, dominado por las formas ondulantes y el claroscuro que remodelan la estructura movida pero simple que le sirve de base. Prevalece claramente el nicho principal, que con sus dimensiones y ornamentos sirve de punto focal a la composición, cuya planta cóncava recibe al espectador.

La iconografía

El tema de la muerte de Cristo, con las figuras que aparecen en el Calvario, se complementa en los paneles con la superposición de elementos emblemáticos y ornamentales. Como dijimos, los acantos de rocalla se extienden sobre instrumentos de la Pasión de Cristo cruzados diagonalmente en los paneles del banco. Lanza y escalera en uno y caña y vara con esponja en el otro, complementan la decoración convencional, agregando significados más específicos y alusivos al tema principal. Igualmente el INRI que aparece en el ornamento de la mesa, del relieve del ático y las tenazas y el martillo que decoran el friso, remiten al tema del martirio y la muerte de Cristo, otorgando a la ornamentación mayores implicancias en el campo temático.

⁷⁷ AGN, S. XIII, 15.2.5, Visitas.

⁷⁸ Información provista por el profesor Schenone.

⁷⁹ AGN, S. IX, 7.2.6, 1788.

2.18.8 COFRADÍA DEL SANTO CRISTO DEL PERDÓN Y ÁNIMAS

Constitución e historia

Conocemos la existencia de esta hermandad establecida en la iglesia parroquial de San Nicolás por un juicio seguido por Juan Bautista Zelaya en 1805, exigiendo para su difunto suegro Agustín Alberdi “el cumplimiento de los sufragios a que es acreedora su alma en virtud de la solemne estipulación celebrada”⁸⁰. Las constituciones no preveían la realización de misas de honras por los hermanos difuntos, pero en 1798 se decidió, debido a la existencia de fondos, hacerlas, volviendo a suspenderlas en 1803, al igual que las dos misas, una al alba y otra a las once, que se celebraban los días festivos “en obsequio del mejor alivio de la feligresía”. Esta situación provocó un conflicto con el albacea del hermano Alberdi, quien reclamó judicialmente la realización de las honras. La respuesta del hermano mayor, Gerardo Antonio Posse, señalaba que el decaimiento económico que había motivado la medida se debía a la pérdida del dinero proveniente del alquiler de tumba, paños, cera y demás implementos para funerales causada por la actitud del padre Antonio Miguel Moreno, mayordomo de la fábrica de la Iglesia, quien facilitándolos por su cuenta a personas ajenas a la cofradía obtenía limosnas, pero privaba a la hermandad de esos ingresos. Esto suscitó un reclamo y expediente gestionado ante la curia eclesiástica pidiendo el “derecho exclusivo del alquiler de los utensilios” mortuorios que se seguía en el momento del reclamo de Zelaya (1805) y que pone de manifiesto el grado de enfrentamiento existente entre los curas y las autoridades de la cofradía, que no dudan en adjudicar al “influjo de los Señores curas, por el interés que de ello resultaba”, la inspiración de los reclamos de Zelaya⁸¹. Sin embargo Zelaya expone sus argumentos con prescindencia de los curas, señalando que la cofradía no debía descuidar sus obligaciones espirituales para con los cofrades en virtud del enfrentamiento con los padres o de afanes especulativos⁸². La sentencia finalmente favoreció a la junta, negando consecuentemente a Zelaya el cumplimiento de sus reclamos, aunque advirtiendo a los curas y a las autoridades de la hermandad que “la limosna de aquellos sufragios sea la más equitativa, a efecto de que nunca falten fondos en la cofradía con que verificarlos”⁸³. Los pormenores del juicio, ciertamente ilustrativo de los conflictos de intereses entre economía y funciones espirituales, los comentaremos más adelante, pero de los alegatos se pueden extraer algunos datos referidos a la cofradía, que pasamos a detallar.

Fundación. Se afirma entonces: “en 35 años que tiene de fundación”, lo que sitúa su origen hacia 1770 o 1771. El teniente de cura dice “hace más de 40 años” y señala que tenía sus constituciones aprobadas y las licencias necesarias⁸⁴.

Perfil social

No conocemos la definición de los cofrades idealmente aceptados, pero de las consideraciones expuestas por el obispo Lué en ocasión de uno de los conflictos sostenidos por la hermandad parece desprenderse que sus miembros no pertenecían a los sectores educados de la elite española. Dice el obispo, tratándolos de intrigantes: “en parte disculpo a ésta [la hermandad] por ser materia superior a sus escasos conocimientos”⁸⁵. Este juicio es reafirmado por el cura Mariano Gadea quien en su defensa de las acusaciones que le formulan de mirar a los hermanos “con un absoluto desprecio”, señala que acaso con los cofrades usó “aquellas voces y ademanes áulicos, que tal vez condenará como injuriosos, quien nunca saludó

⁸⁰ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 5.

⁸¹ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 14 - 15.

⁸² AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 19 - 20.

⁸³ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 24 v.

⁸⁴ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 13 y 1.

⁸⁵ AGN, S. IX, 31.9.3, 1556, 8.

escuelas⁸⁶. Se trata, indudablemente, de una cofradía de carácter popular, aunque de blancos. He aquí el perfil de algunos de los hermanos.

Juan Requesens, casado con Juana García, testó en 1832. Era quintero y dueño de un horno, que estaba en la misma quinta y vivienda, "una cuadra en cuadro" sobre la calle de Venezuela valuada entonces en 4.800 ps. con 212 vs. cuadradas de edificación que importaban 22.242 ps. Tenía un cuarto al norte que servía de pulpería y techo de azotea, piso y paredes de ladrillo embostado y blanqueado. El horno valía 1.100 ps. (la excavación) y 5.600 ps. los materiales que empleaba para fabricar ladrillos⁸⁷. Dedicado a actividades agropecuarias, Juan de Dios Padrón tenía una estancia en San Pedro, que valía 9.261 ps. y un capital de 20.173 ps., en el que se incluía una casa en la calle de la Federación y otra en la de la Victoria⁸⁸. Consta que era cofrade de la hermandad de Animas de Montserrat, que estaba establecida en 1804⁸⁹. Lorenzo Álvarez testó el 3.10.1822. Era de San Pedro, casado con Florentina Abrego, con la que tuvo varios hijos. Tenía un capital de 11.992 ps. que incluían "una casa en la Villa de Luján [a] media cuadra de la iglesia hacia la plaza", que es modesta y estaba valuada en 1.000 ps. y un rancho, en 90, pocos muebles sencillos y "una efigie de San Antonio con nicho". Se dedicaba a actividades agropecuarias, y poseía una estancia en la que tenía 900 cabezas de ganado vacuno por 6.466 ps., 2000 ovejas, 14 bueyes y una manada de caballos valuada en 185 ps. Tenía tres esclavos que seguramente conformarían la mano de obra de su establecimiento y poseía también una carreta⁹⁰. Pide lo sepulten con el hábito franciscano, lo que da a entender que era también terciario. Este grupo de cofrades marca un perfil de propietarios rurales con propiedades de escala modesta y poca instrucción, que podrían bien coincidir con las despectivas referencias citadas.

Había también algunos artesanos y gente de oficios considerados bajos, como pulperos. Juan Bautista Zelaya era carpintero y estaba casado con Agustina Alberdi, cuyo padre Agustín Ignacio de Alberdi también era cofrade, según vimos. Por el juicio de sucesión de Agustina, del año 1811, sabemos que Zelaya tenía dos casas valuadas en 4.142 y 3710 ps. y había aportado 2.000 al casarse. Tenía varios criados, maderas y herramientas de carpintería, que junto a las casas mencionadas sumaban 17.767 ps. Algunos muebles parecen de calidad, como una cómoda y un canapé de urunday, quizás obra del mismo Zelaya, quien tenía también un crucifijo de ébano con remates de diademas y un nicho de cedro pintado con una imagen del Carmen de vestir. Pide sepultura en el composanto del convento de San Francisco con su hábito, por pertenecer a la Orden Tercera⁹¹. Francisco Escola estaba casado con María Petrona Vázquez de Novoa y testó en 1805. Tenía una casa de ladrillo en cuya esquina disponía del "armazón de la pulpería con todo lo perteneciente.", su trastienda y anexos, tres cuartos de alquiler. El valor de la vivienda era de aproximadamente 7.000 ps. y los cuartos promediaban los 890 ps. cada uno y sumados los enseres y una casa contigua llegaba a la suma total de 11.170 ps. de capital. Tenía sobre la casa una memoria pía por valor de 600 ps. heredada de su padre, Salvador Escola, y establecida en el convento de San Francisco. Los muebles de su casa eran modestos (sumaban 218 ps. de valor). Poseía "un San Antonio de bulto" con resplandor de plata que valía 8 ps. y tres estampas pintadas en lienzo a 8 rs. cada una, más o tras tantas en papel montadas con vidrio⁹².

Sin embargo, el perfil de otros miembros muestra que al menos algunos de los integrantes, como Tomás Insúa, Manuel Diez y Gavino Cascallares, eran comerciantes bastante acomodados. El primero tenía una casa en la que alquilaba habitaciones y dejó en su testamento a la hermandad 600 ps. con fines piadosos, como veremos⁹³. Manuel Diez tenía en la década de 1830 una tienda de telas en la que vivía en la calle de los Representantes nro. 54. Al hacer su

⁸⁶ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557, 25 y 17.

⁸⁷ AGN, Sucesiones, 7791.

⁸⁸ AGN, Sucesiones, 7406.

⁸⁹ AGN, S. IX, 31.8.6, 48/1375.

⁹⁰ AGN, Sucesiones, 3477.

⁹¹ AGN, Sucesiones, 3477.

⁹² AGN, Sucesiones, 5589.

⁹³ AGN, Sucesiones, 6376.

testamento del 16.5.1837 consigna que era de Cascallares, Castilla, soltero, y envía 25.000 ps. a sus hermanos y un 1/3 de sus bienes a sus sobrinos, todos en España. Fuera de eso, nombra heredero universal a Francisco Gómez Díez, de Buenos Aires. Hicieron su funeral en San Ignacio con un costo de 367 ps. pero fue enterrado con hábito franciscano, lo que significa que pertenecía a la Tercera Orden de esa regla⁹⁴. Gavino Cascallares hizo su testamento el 10.11.1829. Era porteño y se había casado dos veces, con María de la Cruz Salces y con Josefa Solalinde. Tuvo dos hijos, Feliciano y Juana, a los que bautizó en la parroquia de la que era feligrés, San Nicolás, en 1819. Tenía tres casas en la calle de la Piedad (nro. 267), la de Cangallo y la de la Victoria (nro. 95), valuadas en 26.010 ps, 43.448 ps y 56.108 ps. respectivamente. Aunque no conocemos su profesión, tenía un capital considerable, que ascendía a 133.377 ps., reducido a 97.646 ps. descontadas sus deudas. Poseía sólo una criada a la que libera luego de sus días. Su mobiliario era de calidad: dos mesas de caoba, sillas inglesas de madera, un forte piano, cómodas, alfombras y una pipa para agua valuados en 2808 ps., pero no se registran libros ni obras de arte, salvo objetos de platería por 273 ps. Pide se lo sepulte en el cementerio general y sus funerales se realizaron en la iglesia de San Miguel el 30.6.1836 con un costo de 582 ps.⁹⁵ No todos los comerciantes que integraban la cofradía eran igualmente prósperos. Andrés Benito Padín era de Cornasu, Galicia. Había estado casado con María Máxima Conde, y en segundas nupcias con Manuela Álvarez, quien proveyó 2000 ps. de herencia al matrimonio. Su hija Juana Francisca estaba casada con Vicente Do barro y Díaz, quien también integraba la hermandad y junto a su medio hermano José María Padín y Álvarez era su heredera universal. También Padín era tendero, como se desprende de los 200 ps. ("el 1/5 de mis bienes") que deja al huérfano José Alejandro "que lleva mi apellido y lo tengo en mi tienda de comercio, habiéndolo educado como si fuese hijo propio por el afecto que me merece". Tenía una casa con un terreno de 9 x 34 vs. con dos cuartos a la calle, zaguán patio y un pasadizo al segundo patio donde había un dormitorio, un cuartito y en el fondo la cocina y otro cuarto, el pozo de balde y el común. Las paredes eran de ladrillo embostado y blanqueado, el piso de ladrillo tosco y tenía 82 vs. de azoteas de 3 órdenes y techo de tejas. Su valor era 1832 ps. Fuera de esta casa tenía otra, que más bien sería un cuarto de alquiler, formada por una pieza con cocina y pozo que valía 774 ps. y un rancho con techo de paja tasado en 340 ps. Sus muebles evidencian una situación modesta: mesas, cajones y sillas ordinarias, apenas una cómoda de cedro y un par de nichos dorados, sumaban en total 1326 ps. Sin embargo tenía algunas obras de arte, todas de carácter religioso: "un cuadro de Mercedes en lienzo" valuado en 2 ps. y un par enmarcados, aún más baratos⁹⁶. La tasación de sus esculturas es más interesante, en principio porque fue hecha por un "maestro" desconocido

Tasación hechas pr. el abajo firmado como maestro de Escultoría de unas efigies qe. quedaron pr. muerte del finado Dn. Andrés Benito Padín y a pedimento de Da. Manuela Álvarez viuda y Dn.

Victe. do Barro y Díaz, albaceas, y es como sigue

Por. un Crucifijo con su cruz y Peana en 40 ps.

Por otro idem en 5 ps.

Por una imagen de la Virgen de Remedios 1 ps.

Por otra chica de la pura y limpia, 5 ps.

Por una efigie de Sn. Franco. de Asís, 8 ps.

total: 68 ps.

19.9.1815

Recibí de Vicente Do barro y Díaz once reales por mi trabajo

Jaime Sabater⁹⁷

Los objetos de plata muestran que las esculturas tenían sus aditamentos de plata que sumaban con algunos pocos objetos 155 ps.

Por un ornato de cruz que se compone de tres remates, un resplandor, un Inri, 6 clavos y una calavera, todo de plata con peso de 15 onzas, 19 ps. 4 rs.

⁹⁴ AGN, Sucesiones, 5406.

⁹⁵ AGN, Sucesiones, 4859.

⁹⁶ AGN, Sucesiones, 7386, testamento del 24.08.1815.

⁹⁷ AGN, Sucesiones, 7386, 10.

La hechura de dhas piezas 12 ps.

Una corona con resplandor de una Virgen de los Remedios con peso de 5 onzas, su valor, 10 ps.

Por otra idem mas chica de una pura y limpia sin resplandor 2 ps.

Por un resplandor de un San Franco., 1 ps.

12 cubiertos de plata, un mate y bombilla.

Pese a la sencillez de sus bienes, que ascendían a 6918 ps., Padín tenía cinco esclavos valuados en 1070 ps. Pidió que al morir se lo sepultase "en la parroquia de San Nicolás de que soy feligrés y hermano de la cofradía de Ánimas establecida en ella y también soy hermano de la Tercera orden de San Francisco". Murió y fue velado el 29.8. 1815 con "4 velitas de a cuarta que se gastaron en el entierro" con chocolate, biscochuelo y cigarros, en que se gastaron 20 ps., más 50 en la sepultura en la parroquia.

Finalmente, el presbítero Felipe Reynal, muerto antes de 1830, presenta un perfil diferente. El inventario de sus bienes es sucinto y si se integra con algunos muebles ordinarios de suela, poco dinero (1.500 \$) y escasos objetos personales de valor: un mate, un reloj, un candelabro de bronce y un sobrepelliz, muestra en cambio una cierta colección de libros, mayormente religiosos: la Summa teológica de Tomás de Aquino, obras de San Agustín, de Teología moral, una Enciclopedia canónica civil, las Actas del Concilio de Trento, Derecho canónico, Vocabulario eclesiástico, catecismos y un Ceremonial romano. Tenía también algunos cuadros: uno representando a San José, otro de Dolores y uno de la Divina Pastora y un crucifijo⁹⁸. El presbítero y doctor mostraba mayor interés intelectual que el resto de los demás hermanos relevados y un cierto aprecio por las formas artísticas, ligados uno y otro, a la religiosidad. Otro caso que destaca socialmente entre los hermanos es el de Pablo Villarino, quien fue ministro de la Tercera Orden franciscana y síndico de ese convento⁹⁹.

El conjunto muestra un espectro social que podríamos definir como de estratos medios españoles, que integraba a comerciantes de pequeño a mediano porte, quinteros, pulperos, dueños de estancias, horneros y artesanos y eventualmente algún religioso sin fortuna pero con mayor nivel educativo. Con excepción de Villarino, Gavino Cascallares, cuyo capital cercano a los 100.000 ps. sobrepasa la media holgadamente, y de Reynal, cuya condición de presbítero y doctor lo diferencia culturalmente, el resto de los hermanos muestra cierta uniformidad económica y social. Debemos pensar que los cofrades nombrados eran los que conformaban la junta de gobierno, y algunos de ellos, como Padín fueron incluso hermanos mayores. Esto significa que casi seguramente constituían el segmento social más alto de la cofradía, en relación con los cofrades llanos cuyos nombres no han llegado a nosotros, seguramente de menos recursos e instrucción. También es notoria la pertenencia de muchos de ellos a la Tercera Orden franciscana, lo que si no es útil para determinar taxativamente el perfil social, apunta el marco de referencia dado por los cofrades señalados.

Constituciones

Sus estatutos eran iguales a los de la hermandad de Ánimas de Colonia¹⁰⁰.

Ingresos y gastos

Tenían licencia para pedir limosna en nombre del Señor del Perdón en los límites de su parroquia¹⁰¹. El expediente producido cuando el conflicto con Zelaya, siendo uno de sus ejes el manejo económico, brinda un panorama relativamente detallado de los ingresos y egresos de la hermandad durante algunos años. Los primeros ascendían en promedio a algo más de 1500 ps. en los primeros años del siglo XIX (1803, 1804), mientras que los gastos oscilaban entre esa

⁹⁸ AGN, Sucesiones, 8085.

⁹⁹ Udaondo, 1930, 132, AGN, Sucesiones, 5589.

¹⁰⁰ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557.

¹⁰¹ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557, 13 v.

suma y poco más de 1000 ps., es decir que la economía era entonces equilibrada o superavitaria. Transcribo para ver el detalle, la cuenta anual completa del año 1803¹⁰²

<i>Pagos</i>	<i>Pesos</i>	<i>Rs.</i>
Misas cantadas en los Lunes del Año, pagadas a los Sres. Curas	150	
Costos de Hermanos finados	234	2 ½
Gastos de cera y otros útiles	289	4
Sermones en los Viernes de Cuaresma	67	
Novenario y Aniversario	311	4
Estipendio del Padre Capellán	200	
Misas rezadas aplicadas por los hermanos difuntos	218	
Estipendio del hermo. Mullidor	83	
Total	1553	2 ½

<i>Ingresos</i>	<i>Pesos</i>	<i>Rs.</i>
Limosna mensual	44	4 ½
Idem. Semanal	819	4 ½
Alquiler de Tumba, cera, etc.	126	2 ½
Mandas forzosas	2	2 ½
Entradas de Hermanas	164	5 ½
Luminarias	222	1 ¼
Réditos de los 2000 ps. al 5 %	100	
Limosna a la puerta de la Igla. incluyendo algunas rifas	79	7 ¼
Total	1559	3 ½

Censos. La hermandad tenía en 1805 4000 ps. prestados a réditos, 2000 a Domingo Casal desde 1800 y otro tanto a Manuel Martínez desde 1804, en la condiciones corrientes, es decir al 5 % contra escritura hipotecaria.

Donativos y préstamos. Tomás Insúa dejó al morir 600 ps. a la cofradía “con cargo de que con sus réditos, ayudase a costear la función de nuestra Señora de Dolores” que se hacía en la parroquia y Ventura Castañeda había prestado 275 ps. sin interés para completar el capital a censo.

Funciones

Realizaban cada lunes una misa “clásica” cantada con preces por las almas del purgatorio, vigilia y responso y todos los domingos convocaban a todos los fieles a rezar el Rosario o la Corona¹⁰³. El aniversario era precedido por un novenario y se encargaba un sermón el viernes de Cuaresma. En Semana Santa efectuaban un Vía Crucis¹⁰⁴ y todos los viernes el capellán debía decir una misa en el altar y rezar siete avemarías aplicadas por las almas del purgatorio¹⁰⁵.

El sistema artístico

La Capilla

Tenían una capilla propia en la iglesia de San Nicolás. En 1800 compusieron la capilla y revocaron el altar con un costo de 300 ps., aportados por algunos “hermanos pudientes” de

¹⁰² AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 11.

¹⁰³ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 1 v. y 31.9.3, 1557, 26 v.

¹⁰⁴ AGN, S. IX, 31.9.3, 1556, 67.

¹⁰⁵ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557., 26 v.

limosna¹⁰⁶. El altar estaba a cargo de dos camareras¹⁰⁷. La capilla parece haber sido independiente, según las consideraciones volcadas en ocasión de intentar las autoridades de la iglesia, cambiar de sitio el retablo. En 1799, el mayordomo ecónomo de San Nicolás, Miguel Moreno, solicitó permiso para sacar al frente de la iglesia el altar del Señor, que pertenecía a la hermandad, la que se oponía al traslado. Moreno dice que estaba concluyendo las obras “que había emprendido el año anterior en la parroquia”, faltándole solamente “sacar el retablo del Altar del Sr. al frente, pa. guardar la debida uniformidad con los demás que había” en la iglesia. En otro pasaje se especifica que se lo sacará “del lugar escondido en que está”¹⁰⁸ y uno de los alegatos contrarios al traslado afirma que

en las más de las iglesias, no sólo antiguas sino también modernas qe. hemos visto, siempre la capilla del sagrario está retirada y sola llenándose de autoridad y respeto pa. con los fieles y de ipso esta capilla [la de la hermandad] es muy propia para el depósito del sagrario¹⁰⁹.

Se decidió solicitar un informe profesional sobre la cuestión que transcribo por su interés.

Sor. Provisor y Vicario general

Dn. Feliz Sousa y Andrade, uno de los Arquitectos de esta Capital, cumpliendo con la orden verbal de V.S., qe. me manda le informe sobre la situación actual de la Capilla del Señor de la Iglesia de San Nicolás, y cual será más conveniente a la perfección del edificio de aquel templo, sacar el retablo de aquella Capilla para fuera, o dejarlo como se está, debo decirle qe. para dar el dictamen correspondiente pasé a ver aquella Capilla, y con ello tengo por preciso dejar aquel retablo y Capilla, como se está, y que no conviene a la perfección de aquel templo sacarlo fuera, porque la arquitectura de los edificios consiste en su uniformidad, y ésta se pierde con echar fuera aquel Altar, porque entonces vendría a ser mayor qe. el qe. tiene enfrente y todos los demás, por ser el arco de la Capilla mucho más grande en lo alto y ancho, qe. el resto de los demás Altares, viniendo por lo mismo a quedar aquella imperfección en la iglesia a la vista de todos; al contrario manteniéndole como se está, porque. como de esa manera forma otro cuerpo, y no tiene conexión con el centro de la Iglesia, no se extraña ni imperfecciona su mayor extensión respecto de los demás, que es cuanto tengo qe. exponer a V.S. sobre el particular. Buenos Aires y Febrero 24 de 1800.

Feliz Sousa Andrade¹¹⁰

El texto deja en claro que la hermandad disponía de una capilla que formaba “otro cuerpo” con respecto a la iglesia e incluso que estaba un tanto apartada y “escondida”. Lamentablemente, habiendo sido reconstruido el edificio no sabemos cuál era ese ámbito, pero en todo caso no quedan dudas de que se trataba de un local separado del cuerpo principal del templo.

La Imagen

La imagen de la hermandad es la que se conserva en el altar mayor de la iglesia [1] y que ha sido atribuida al escultor filipino Esteban Sampzon. Participaba en las funciones, ya que en uno de los pleitos se acusa al capellán de “no querer pasar por sus manos el Santo Cristo al hermano mayor para que lo besase y adorase como es de costumbre, sino que formó con él un semicírculo y lo puso sobre la mesa manifestando el desprecio con que miraba a la cabeza de nuestro cuerpo”¹¹¹. Es una talla en madera de tres clavos de tamaño natural que presenta una conjunción de características presentes en otras obras del autor filipino, sobre todo la yuxtaposición de una descripción anatómica cuidada y naturalista y de ciertas reiteraciones rítmicas que resultan artificiales en algunas zonas, como los huesos del tórax y las costillas. La cabeza es notable, con una delicada secuencia de formas elaboradas en la barba y la cabellera y

¹⁰⁶ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 13.

¹⁰⁷ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557, 13 v.

¹⁰⁸ AGN, S. IX, 31.7.5, 39/1159, 10 y 7.

¹⁰⁹ AGN, S. IX, 31.7.5, 39/1159, 31.

¹¹⁰ AGN, S. IX, 31.7.5, 39/1159, 27.

¹¹¹ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557, 27.

con rasgos faciales claros y precisos que manifiestan la dignidad del retratado junto a la expresión sufriente y los ojos cerrados. El encarnado está oscurecido, pero sin duda es una de las mejores esculturas producidas en la ciudad durante el período colonial.

El retablo

El proceso del traslado citado incluye entre los antecedentes de la cuestión una nota relativa a la construcción del retablo

En la ciudad de la Santísima Trinidad, puerto de Santa María de Buenos Aires, a 16.1.1774 (...) para el efecto de la composición de la capilla y fábrica del Retablo, en que se pretende colocar la Imagen del Santo Cristo del Perdón, por lo que mira los gastos, qe. sacados los precios, para las funciones qe. están en práctica en la hermandad, se haga refundir todo lo sobrante en dhas. obras¹¹².

Lamentablemente el retablo no ha llegado a nosotros. Por la época puede suponerse que tendría un estilo ornamentado y cierto movimiento de carácter barroco y por el testimonio de Sousa Andrade que era una pieza más grande que los laterales de la misma iglesia.

¹¹² AGN, S. IX, 31.7.5, 39/1159, 18.

2.18.9 COFRADÍA DE SANTA ROSA DE VITERBO

Constitución e historia

No contamos con muchos datos de la hermandad. Integraba, con las cofradías de San Benito y San Francisco Solano, la archicofradía del Cordón¹¹³. En 1785 los hermanos de San Baltasar afirman que los domingos en la capilla de San Roque “se hace la señal primero a la cofradía de terceros, después a la Hermandad de Santa Rosa de Viterbo, después a la de San Francisco Solano, después a la de San Benito”¹¹⁴. El otro dato lo proporciona Argañaraz quien en su crónica del convento de San Francisco señala que la hermandad era de pardos y que desapareció hacia 1830¹¹⁵. Sólo conocemos un miembro, Francisco Ruiz, quien era mayordomo en 1791¹¹⁶.

Imagen

Podría ser de origen quiteño [1], a juzgar por el tipo de rasgos, el encarné y el detalle del carbón de fe que sostiene en la mano izquierda y que es muy común en las esculturas de ese origen¹¹⁷. Las vestiduras son de tela encolada y tienen una factura simple pero natural y con un estofado de motivos florales grandes y guardas de terminación geométricas al estilo de la segunda mitad del siglo XVIII porteño, lo que hace pensar en una imagen de “cabeza y manos” convertida en bulto en la ciudad. La imagen mide 130 cm. y tiene gracia en su sencillez. Si los datos que conocemos de la hermandad son de 1785, la escultura debe situarse aproximadamente en esa fecha, a juzgar por las características de su estofado, como dijimos característico de las últimas décadas del siglo.

Retablo

El retablo de la cofradía era, aparentemente, el que ahora se halla en la primera capilla junto al presbiterio de la iglesia franciscana dedicado al Sagrado Corazón [2]. La atribución corresponde al profesor Schenone y se funda en una fotografía antigua en la que aparece la imagen de la santa en el mismo¹¹⁸. Sin duda la asignación puede ser correcta y lo más probable es que lo sea, aunque vale la pena consignar el origen, ya que también podría haber habido desplazamientos anteriores de la imagen. El estilo del retablo coincide aproximadamente con la fecha de existencia que disponemos (1785) o podría juzgarse algo anterior (1775-1785), pero tratándose la referencia disponible de una fecha en que la hermandad ya funcionaba nada impide que existiera en los años o aún décadas precedentes.

Presenta una composición de tres calles en un solo cuerpo, las laterales dispuestas en esviaje y curvadas, de modo similar en planta al de Santa María del Socorro de la Merced, con calles laterales cóncavas a las que se opone la contracurva de la repisa y el nicho principal resuelto en ángulo recto. Las calles están separadas por columnas esgrafiadas al estilo local y presentan repisas con doseletes para albergar las esculturas. Las columnas descansan sobre ménsulas, las interiores decoradas con motivos de rocalla asimétricos y de composición extraña, mientras que los paneles del banco muestran temas de volutas y laureles trabajados simétricamente. Los ornamentos del sotabanco, como algunos de los paneles que flanquean el nicho, son pequeños y planos, de poca entidad. El ático es semicircular, con bandas decoradas también con festones de poco relieve y dos copones surcados por bandas diagonales en los extremos. En el centro la cornisa genera una voluta que cierra la calle central.

¹¹³ Avellá, 1769, 77.

¹¹⁴ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/43, 17.

¹¹⁵ Argañaraz, 28.

¹¹⁶ Ribera y Schenone, 1948 a, 175.

¹¹⁷ La observación me fue hecha por colegas quiteños en ocasión de mostrar la imagen en una conferencia en la Universidad de San Francisco de Quito.

¹¹⁸ Comunicación oral. El retablo fue posteriormente trasladado al interior de la provincia y recuperado por Schenone y Peña.

El conjunto recuerda las composiciones de Isidro Lorea, particularmente en Santa Catalina, pero más aún las de Saravia, a su vez inspiradas en las del tallista vasco. Las semejanzas con las obras de Saravia en la Merced se extienden como ya señalamos a la planta, pero también a las curvas barrocas de la mesa, la composición de los entablamentos —que siguen, a diferencia de los de Lorea, al pie de la letra las fórmulas de Vignola—, al elegante diseño de las repisas (iguales en su composición básica a las del retablo de San José), las cornisas que se curvan y rematan en una voluta sobre un segmento de pretil en el ático y a algunos de los adornos como los copones del ático, idénticos a los del retablo del Santo Entierro de Cristo. Nada impediría atribuirlo a Tomás Saravia si no fuera porque algunos ornamentos —no todos— tienen un carácter plano y de poco desarrollo volumétrico que resulta ajeno al estilo del tallista porteño. Sin embargo, algunas de sus obras presentan también ornamentación de pobre desarrollo, como el retablo de San Serapio, cuya autoría consta documentalmente, lo que parece ser más función del costo que del estilo. En virtud de lo dicho tendemos a sostener la atribución de su autoría al autor del retablo mayor de la Merced, posiblemente en fecha algo anterior a la serie mercedaria y con colaboradores en la realización de los detalles que no parecen corresponder a su manera más difundida.

La iconografía

No conocemos qué imágenes acompañaban a la santa en las repisas laterales. Por otra parte, la ornamentación del retablo es sumamente convencional, es decir, sin más significado que el atribuido a algunos de los elementos tradicionales como los laureles, que representaban la victoria o los acantos, la vida eterna. A diferencia de lo que ocurre en otras cofradías de negros o mulatos, no hay una relación directa entre la santa, terciaria franciscana, y los cofrades que la integraban. El único detalle peculiar que tal vez guarde relación con los comitentes, es la cabeza de un indio tocado con plumas dispuesta sobre el nicho central, lo que podría explicarse si la hermandad hubiera integrado también naturales, lo que ocurría en otras cofradías de negros y pardos, como la de Santa María del Socorro.



Figura 2. Santa Rosa de Viterbo

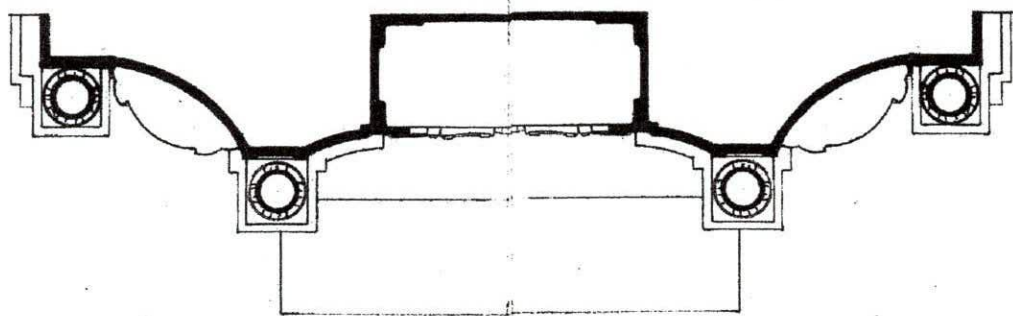
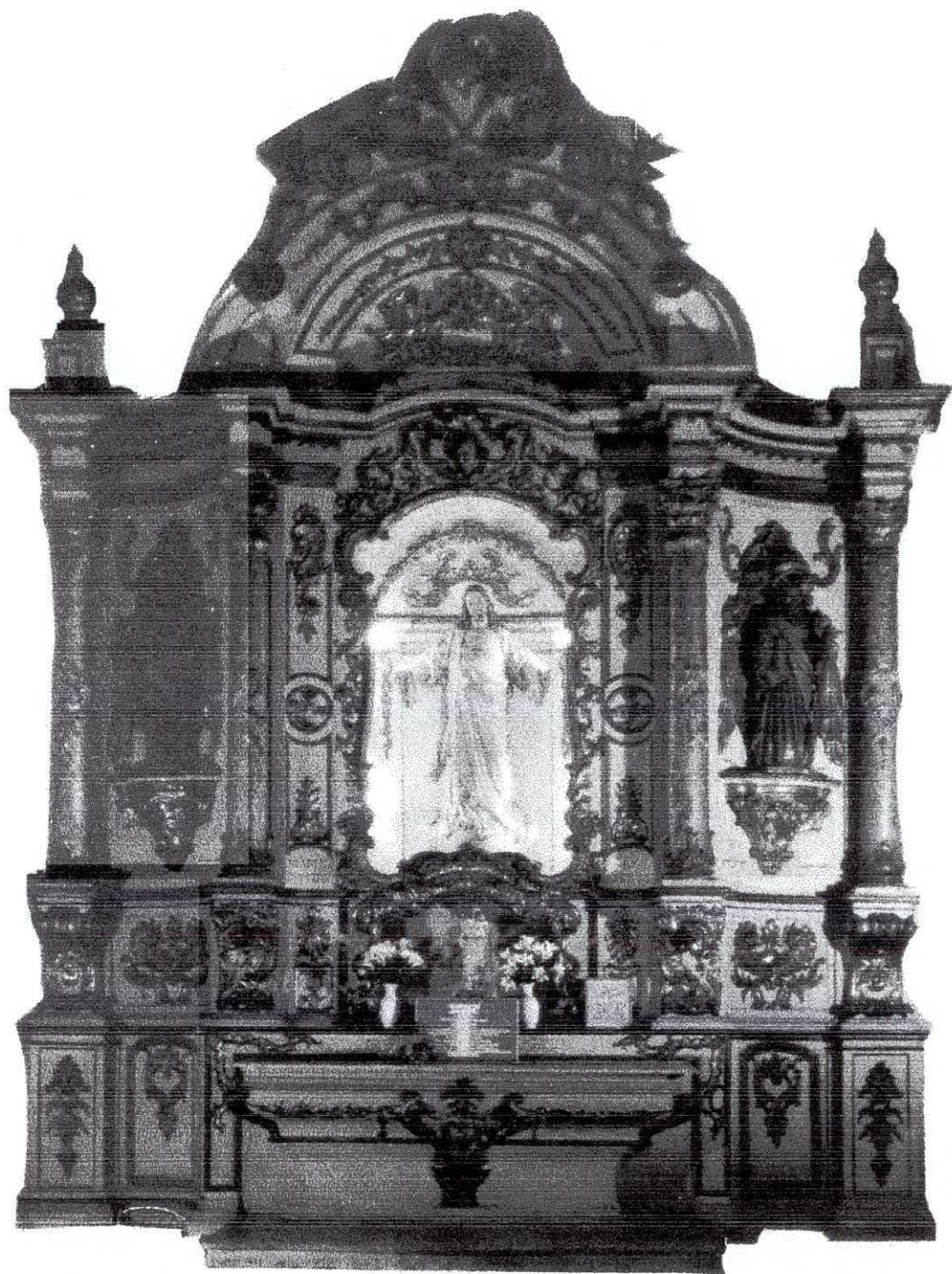




Figura 3. José Ferreiro, Santiago Matamoros, iglesia de Santo Domingo, Buenos Aires.

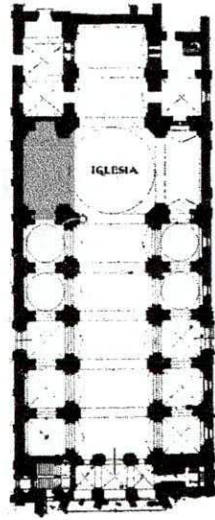


Figura 1. Iglesia de san Ignacio y capilla de la cofradía de Santiago.

2.18.10 COFRADÍA DE SANTIAGO APOSTOL

Constitución e historia

No tenemos datos del establecimiento de la hermandad, aunque a juzgar por la fecha del encargo de la imagen (ver Imagen), la organización de la cofradía data de los últimos años de la década de 1780, aunque sólo se concretó el establecimiento hacia 1795.

Capilla

La hermandad parece haber tenido intenciones de emplear como retablo propio el que corresponde al altar mayor. En la respuesta del escultor Ferreiro al pedido de la cofradía de las imágenes se consigna que la del Apóstol, que pertenecía al retablo, se colocaría "a la altura de las diez varas" (8,6 m), lo que implica sin ninguna duda que la cofradía pensaba ponerla en el nicho principal del altar mayor y no en el del crucero. Ferreiro mismo juzga la escala de la obra según la condición de que debía ser vista desde "el cuerpo de la iglesia". Esto ocurrió en 1789 y no sabemos exactamente cuando la cofradía comenzó a funcionar y menos como ocurrió su traspaso al altar del crucero. Sin embargo, a mediados de la década de 1790 los catalanes de la hermandad de Montserrat se habían establecido allí, al mismo tiempo que los gallegos construían su retablo. La capilla estaba constituida en el brazo izquierdo del crucero [1], un espacio rectangular amplio y de igual altura que la nave central, con la particularidad de que, contrariamente a lo que ocurría en el resto de las iglesias porteñas, sobre el testero del mismo crucero había otro altar, el de Dolores, que estaba por así decirlo, inserto en el espacio de la capilla de la cofradía.

Imágenes y ornamentos

La imagen titular. La imagen de la cofradía [2] presenta la situación excepcional en nuestro medio de conocerse el pedido al escultor gallego que la obrara, el subdirector de la Academia de San Fernando, José Ferreiro. Es de sumo interés que el regionalismo de la imagen no se limite a la elección del patrono y la reproducción de una versión moderna de la imagen tradicional, sino también al artífice. La carta con la respuesta de Ferreiro al encargo de la hermandad ha sido hallada por José Mariluz Urquijo y publicada por Héctor Schenone. La reproducimos por su interés

Copia de la respuesta a la Instrucción qe. remití al Estatuario Dn. José Ferreiro vno. de la Ciud. de Santiago pa. la hechura de las dos Efigies qe. se me han encargado pa. los Sres. Diputados de la Congregación qe. pretende erigirse en la Ciud. de Buenos Ais. en honra del Apóstol Santiago conforme a la qe. pa. este efecto, me entregó el Sor. D. José Núñez en 20 de Nre. de 1757 [sic]. Enterado de la instrucción qe. se me remitió pr. dn. Manuel Ramón Varela, Capellán de los Correos Marítimos de S.M. pa. la construcción de las dos efigies de Santiago Apóstol qe. le tice. comisionado los diputados de esta Congregación de la Ciud. de Bs. Ai. digo: que la figura asentada en su silla pa. colocarse a la altura de las diez varas debe hacerse proporcionada al tamaño de diez cuartadas [sic] pa. qe. del cuerpo de la Iglesia represente el tamaño natural: qe. debe ser hueca pa. aligerar su peso, y la de a Caballo se hará con sus Moros y trofeos necesarios. arreglado todo ello a la mejor proporción pa. poder salir en Procesión como así mismo su anda correspondiente y todo ello muy hueco y ligero pa. la necesaria comodidad con sus ojos de Cristal. Su hechura será correspondiente a la hechura de todas ellas doradas y estofadas lo mejor qe. permita el arte. Serán colocadas en sus cajones muy seguros y resguardados de toda humedad como se necesita pa. su conducción las qe. entregaré en la Ciud. de la Coruña, y allí manifestaré pa. su reconocimiento a la Persona qe. pa. ellos sea diputada. Y arreglando su último costo pa. todo lo qe. llevo referido y con las circunstancias dhas es la cantidad de catorce mil rrs. de vellón y en cuanto a la brevedad que se pide: digo qe. siempre qe. se determine en breve el encargo de ellos servirán pa. la función del Santo Apóstol del año de mil setecios. ochenta y nueve. Y lo firmo Santiago y marzo 2 de 1789. José Ferreiro.

Es copia idéntica del original qe. queda en mi poder a qe. me remito¹¹⁹.

Los datos que este documento consigna permiten conocer en primer lugar la autoría de las dos estatuas de la hermandad, así como la fecha del encargo, su costo y algunas características técnicas de su realización. También nos informan que la hermandad tendría dos imágenes del santo, de diferente iconografía y funciones: una como Apóstol, sedente, para el retablo y otra como Matamoros, ecuestre, para las procesiones, que es seguramente, la que ahora se halla en la iglesia de Santo Domingo. Finalmente nos hacen saber que la escultura del retablo se colocaría en el altar mayor lo que explica también la desproporción de la cabeza original por el recurso tradicional de acentuar su tamaño para contrarrestar los efectos de la perspectiva en altura.

Desde el punto de vista plástico la obra es de interés y corresponde al modo de trabajo de Ferreiro¹²⁰. La esclavina con relieves a modo de bordado, dos medallas con los mapas de España y Sudamérica y las conchas que simbolizan al apóstol peregrino, son de buena factura, al igual que las manos que sostienen con naturalidad y morbidez muscular el bordón y la cartela y la cabeza, que era naturalista y bien trabajada.

Otras imágenes. Como se manifiesta en el encargo, la cofradía hizo tallar una versión de Santiago como Matamoros [3], un título correspondiente a su papel como *factotum* simbólico de la Reconquista (ver *Iconografía*). El escultor afirma que lo hará a caballo "con sus moros y trofeos", y efectivamente así se lo representa en la escultura que ahora se halla en el templo de Santo Domingo y que seguramente es la que tratamos, aunque no sabemos en virtud de que razones pasó a la iglesia de predicadores. Es una talla de buena calidad, con el caballo blanco rampante, el apóstol en actitud de ataque y varias figuras de moros tendidos en torno, algunos de bulto entero, otros sólo representados en las cabezas, sinécdoque común. El basamento presenta cabezas de los apóstoles y la venera que sirve de atributo a Santiago. Esta imagen, que como señalamos era de carácter procesional y liviana, tenía unas andas aparentemente realizadas por el mismo tallista que ejecutó las imágenes.

El retablo

El retablo fue contratado entre los gallegos y Juan Antonio Gaspar Hernández en 1794 y se terminó el año siguiente. Se conserva, excepcionalmente, el dibujo que sirvió a ese fin. El contrato estipulaba el pago de 1500 ps. por la obra y fue firmado por Juan José Núñez, administrador de la Aduana, y José Fernández de Castro. Cuando se lo colocó, antes del 25.7.1795, la hermandad no disponía del total del monto fijado, por lo que Castro solventó a préstamo los 232 ps. que faltaban, lo que originó luego un juicio para recuperar el dinero que recién concluyó en 1806 cuando la Congregación se vio obligada a restituir el préstamo¹²¹.

La planta y el alzado [4], siguen el esquema característico de Hernández, es decir, una composición de nicho único flanqueado por dos columnas corintias algo avanzadas y dos pares algo recedidas. Este fuerte marco columnario de proporciones canónicas apenas movido por el avance rectilíneo de los soportes interiores le da un carácter austero y monumental, muy propio del neoclasicismo que el autor representa en nuestro medio y que se completa en el registro superior con un ático clásico rematado por un frontón recto en cuyo cuerpo se presenta el escudo de Galicia. Una pirámide a cada lado remata la composición en los extremos del pretil sobre el que apoya el ático. El conjunto descansa sobre un basamento compuesto de banco y sotabanco que, también siguiendo la manera del escultor valisoletano, presenta en sus paneles una serie de relieves alusivos al apóstol que enseguida detallaremos. La planta muestra bien el rigor racional del diseño, manifiesto no sólo en el carácter de los elementos y en la falta de ornamentación, sino también en la ortogonalidad y la regularidad de la composición, trazada a *escuadra* y muy diferente a de los planteos curvos y de calles laterales esviadas propios de la década anterior.

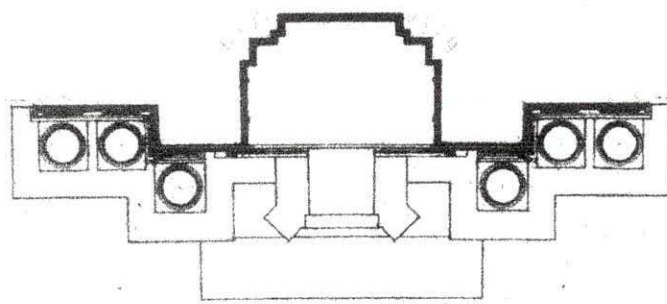
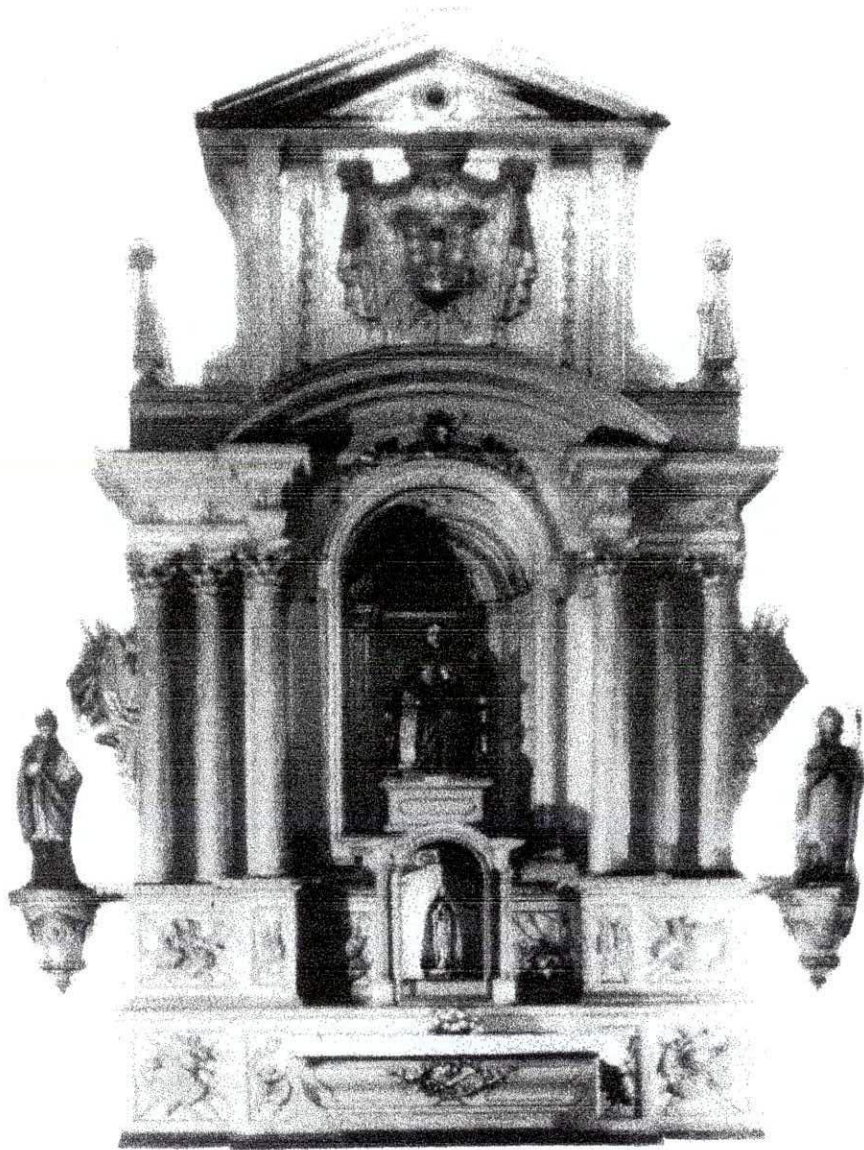
¹¹⁹ Schenone, 1951, 96 - 97.

¹²⁰ Otero Tuñez, Ramón, 1951.

¹²¹ Ribera y Schenone, 1948 b, 42.



Figura 2. José Ferreiro, Santiago Apóstol, iglesia de San Ignacio, Buenos Aires.



Retablo de Santiago - San Ignacio
(Foto y planta del autor)

Figura 4. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de Santiago, San Ignacio, Buenos Aires.

El programa iconográfico

Como recién dijimos el basamento presenta un desarrollo iconográfico propio [5], cuyos temas detallamos en el cuadro que sigue.

RETABLO DE SANTIAGO - ICONOGRAFÍA		
Frontón y ático		
<i>Escudo de Galicia</i>		
Cuerpo		
<i>Santiago Apóstol</i>		
Paneles del banco y sotabanco		
Banco – Lado izquierdo		
	Significación simbólica	
1	<i>Trompeta y paño</i>	<i>Arreos militares</i>
2	<i>Casco, turbante, peto, bandera, carcaj, arco, espada</i>	<i>Arreos militares</i>
3	<i>Cetro, cinta y libro</i>	<i>Elemento militar español y símbolo de triunfo</i>
4	<i>Tiara, mitra, báculo, cruz de Santiago, banderola, sombrero con concha de peregrino</i>	<i>Elementos eclesiásticos y símbolos de Santiago</i>
Banco – Lado derecho		
	Significación simbólica	
5	<i>Coronas reales, casco, cetros, estandarte, bordón</i>	<i>Símbolos reales y de Santiago</i>
6	<i>Cetros y esclavina de peregrino</i>	<i>Símbolos reales y de Santiago</i>
7	<i>Capilla con emblema de la orden de Santiago, manopla, banderas, alfanje</i>	<i>Emblemas de caballero y arma árabe</i>
Sotabanco – Lado izquierdo		
	Significación simbólica	
8	<i>Cinta, espada curva, bandeja</i>	<i>Elementos militares y ornamentales</i>
9	<i>Cascos, tambor, grilletes, lanzas, alabarda, espada, arco, flamero, laurel, cinta</i>	<i>Arreos militares, símbolos de triunfo y ornamento</i>
10	<i>Trompeta, trombón y cinta</i>	<i>Elementos musicales militares y ornamento</i>
Sotabanco – Centro¹²²		
	Significación simbólica	
11	<i>Acantos y laureles, caña con esponja y lanza</i>	<i>Símbolos de la Pasión de Cristo y el triunfo sobre la muerte</i>
Sotabanco – Lado derecho		
	Significación simbólica	
12	<i>Carcaj y arco</i>	<i>Arreos militares</i>
13	<i>Casco, tambores, bandera, carcaj, arco, lanza, espada, laurel</i>	<i>Arreos militares y símbolo de triunfo</i>

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

1	2	3	4		5	6	7	
	8	9	10	11	12	13		

El tema central es el apóstol complementado en el ático por el escudo de Galicia, esto es, la identidad regional de los comitentes a su vez representada por Santiago. En el banco y sotabanco los emblemas dispuestos por Hernández son arreos militares, y símbolos del triunfo cristiano sobre los musulmanes, representados por espadas curvas, y turbantes. Los relieves con banderas, espadas, cetros y laureles alternan con emblemas de Santiago y vestimentas cristianas en una clara alusión al papel del apóstol en la victoria sobre el enemigo militar, pero también religioso. Recordemos que Santiago no sólo era el patrón del ejército español sino que había sido en la Edad Media símbolo de la lucha del cristianismo contra la ocupación islámica simbolizando tanto la nacionalidad como el fervor religioso, lo que no deja de tener interés al mostrar como la misma interpretación -y en realidad creación- histórica se convierte en predicación del personaje y admite por lo tanto su representación¹²². Así, la iconografía

¹²² La historia de su peregrinación en territorio español, que cimentó el posterior hallazgo milagroso de su tumba, aparece por primera vez y sin ningún fundamento histórico en los escritos del Beato de Liébana,

ornamental agregaba a la imagen del apóstol y al emblema político de la región el relato histórico de la Reconquista en la que tanto Santiago como Galicia habían tenido un papel significativo.

tanto en sus *Comentarios del Apocalipsis* (774-783) como en el himno *O dei verbum* (783-788) en medio de una disputa acerca del colaboracionismo de la Iglesia con los árabes, que llegó al papado mediante la sustentación de la tesis adopcionista sobre Cristo por parte de los obispos Félix de Urgel y Elipando de Toledo, primado del reino. Esta afirmación, tendiente a crear un emblema palpable de la presencia cristiana y así reforzar la fe en una de las zonas recién liberadas generando una especie de figura “anti-Mahoma”, fue desmentida en su momento por el mismo Isidoro de Sevilla y por Julián, arzobispo de Toledo y en el siglo XVI retirada del Breviario por Clemente VII, pese a lo cual la leyenda siguió viva y convirtió a Galicia –sitio de la tumba- en una especie de nueva Tierra Santa española (ver Sánchez Albornoz, Claudio, *Origen de la Nación española. El Reino de Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972-1974 y Stierlin; Henri, *Los Beatos de Liébana y el Arte Mozárabe*, Editora Nacional, Madrid, 1982).

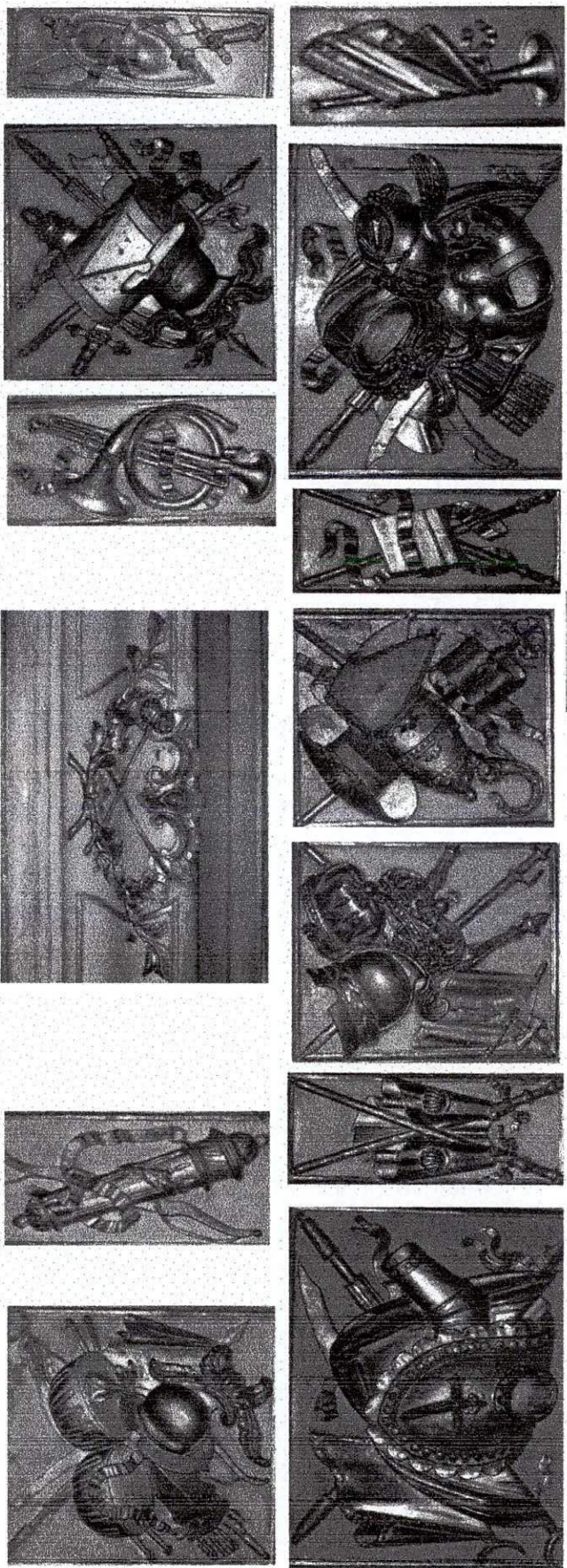


Figura 5. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de Santiago, paneles del banco y sotabanco.

2.18.11 COFRADÍA DE ÁNIMAS DEL PURGATORIO

Constitución e historia

Cuando a comienzos del siglo XIX se modifican los estatutos de la hermandad de Ánimas establecida en la parroquia de Montserrat, el rey afirma en su real cédula de aprobación que estaba “prevenido en mi Real Cédula de 30.3.1793 en que me serví aprobar la referida Cofradía y sus constituciones, que en cualquier variación del estatuto no bastaba la aprobación del ordinario, sino que se necesita la también la de mi Consejo de las Indias, me digno aprobar el acuerdo citado de 26.12.1794”¹²³. Conocemos así la fecha de reconocimiento y puesta en funciones oficiales de la cofradía. La real cédula fue presentada a las autoridades locales que reconocieron las enmiendas aprobadas por el consejo real.

Bulas e indulgencias. El 4.5.1804, el hermano mayor de la hermandad, Andrés Antonio Nieto, hizo presentes a V.E. los adjuntos Breves Apostólicos de Indulgencias concedidas a la cofradía “con aplicación a las benditas ánimas del purgatorio” con el fin de que las autoridades les diesen el pase correspondiente. Eran cinco breves certificados en Madrid el 31.1.1804 por Vicente Joaquín Maturana, del Consejo Real. Habían sido concedidos por Pío VII y otorgados en

Roma a 5.11. del año próximo pasado por el cual concede su Santidad perpetuamente a los Congregantes de ambos sexos de la Congregación de las Ánimas del Purgatorio fundada en la Parroquial u otra Iglesia de Santa María Virgen de Montserrat de la Ciudad de Buenos Aires en Indias las indulgencias perpetuas siguientes, a saber: una plenaria para el día primero de su entrada y recibimiento en ella, habiendo antes confesado y comulgado y estando verdaderamente arrepentido. Otra para el artículo de su muerte, si hubieren recibido el Santísimo Sacramento y cuando esto no pudieran hacer a lo menos contritos invocaren el dulcísimo nombre de Jesús con el corazón, no pudiendo con la boca. Otra para el día de la Fiesta Principal si hechas dichas diligencias de arrepentimiento, confesión y comunión, visitaren la iglesia Capilla, Altar u oratorio de dicha Congregación, desde las primeras vísperas hasta el ocaso del sol de dicha Fiesta (...) y otra tanta cuarentena si (...) visitaren la citada iglesia, capilla, altar u oratorio, en otros cuatro días del año festivos o feriados que señale el ordinario (...) y 60 días de relajación de penitencia, siempre que hagan cualquiera obra de piedad o misericordia espiritual o corporal”. Autoriza la publicación siempre qe. tengan la Bula de la Santa Cruzada dada en Madrid a 14.1.1804¹²⁴.

El pase fue concedido "a los cinco breves, gracias e Indulgencias"¹²⁵.

Funciones.

Las misas regulares se efectuaban los lunes “con vigilia y Procesión”, pero por el momento (1804) y en razón de los escasos recursos se decide hacerla solamente “los primeros Lunes de cada mes”. Todos los Domingos a la tarde se practicaba en la Parroquia “el piadoso ejercicio de la buena muerte” que los hermanos se comprometen particularmente a realizar luego del cambio de titular por el Cristo de esa advocación. Las comuniones de regla estaban previstas para el día de la Pascua de Resurrección, el de la Pascua de Espíritu Santo, el de Nuestra Señora de Montserrat, “por ser la titular de la iglesia”, el día del Aniversario de Ánimas, y el de Pascua de la Natividad.

La documentación consigna que el día de Ánimas era la fecha “en que la Hermandad hace su principal función”¹²⁶.

¹²³ AGN, S. IX, 31.8.6, 48/1375, 21.

¹²⁴ AGN, S. IX, 31.8.6, 48/1375, 5 – 6.

¹²⁵ AGN, S. IX, 31.8.6, 48/1375, 19.

¹²⁶ AGN, S. IX, 31.8.6, 48/1375, 21.

Funciones de difuntos

Se estipula que la Hermandad costearía la sepultura en la parroquia de los hermanos que muriesen y hubieren contribuido con la luminaria acordada. El valor era de 4 pesos si el entierro se efectuaba en el cuerpo de la Iglesia y 2 pesos si se inhumaba en el Campo Santo. Las ceremonias incluían “dos misas cantadas y con vigilia, una de cuerpo presente y otra de honras” que se pagaban a 4 ps. cada una si era con presencia de ministros y 3 pesos sin ellos. Además, se decían dos misas rezadas (enterrándose fuera de la Parroquia tres misas rezadas y una cantada de honras) con asistencia de la Hermandad. Se considera igualmente que en atención a que se aumentaban considerablemente “los sufragios de los hermanos que muriesen, se aumentase el precio de la luminaria a 6 rs. por año”.

La imagen.

Quizás el motivo principal que llevó a modificar las constituciones fue el cambio de titular, lo que ocurrió en función de las imágenes de que se disponía. Pascual Hernández, hermano mayor de la hermandad presentó una carta del rey diciendo que como la titular de ella es Nuestra Señora de los Remedios y en dicha Parroquia no se venera a María Santísima bajo esta advocación ni la referida cofradía tiene fondos para costear Altar, en las elecciones que se celebraron para los oficios de ella en 26.12.1794 se había acordado tomar por titular al Señor de la Buena Muerte¹²⁷.

¹²⁷ AGN, S. IX, 31.8.6, 48/1375, 21.

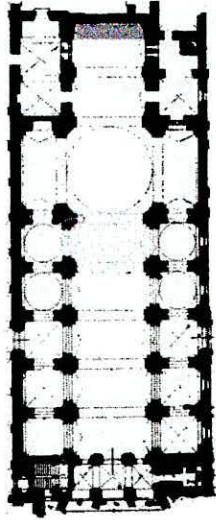


Figura 1. Ubicación de la imagen de Montserrat en la iglesia de San Ignacio

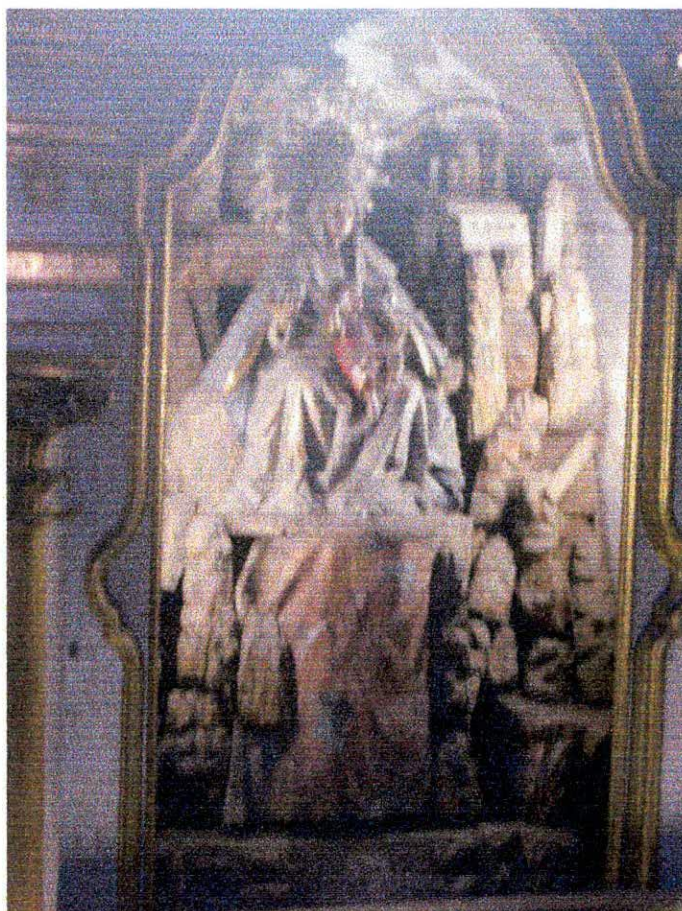


Figura 2. Virgen de Montserrat, iglesia de San Ignacio, Buenos Aires.

2.18.12 COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE MONTSERRAT

Constitución e Historia

El 31.8.1795 Bernardo Nogué y Francisco Alonso Vales, por sí y por los demás naturales del principado de Cataluña residentes en esta capital de quienes se denominan apoderados me han representado entre otras cosas estar produciendo información en el juzgado sobre cierta oposición que parece haber hecho el Dr. Dn. Vicente Arroyo a que se establezca una cofradía de Nra. Sra. de Montserrat en la iglesia de Sn. Igo. Después de haber él mismo y el Dr. Dn. Juan Fco. de Castro y Careaga excitado a algunos de los mismos a su consecución con sus informes¹²⁸.

Este documento testimonia la tramitación de fundación de la hermandad. Aparentemente en 1795, la imagen fue colocada en el nicho principal, trasladando al ático al antiguo titular San Ignacio. Es de suponer que el entredicho fue superado o que la cofradía consiguió autorización para instalarse aún con la oposición de Arroyo y de Castro¹²⁹.

Composición social

La conformación de la cofradía dedicada a la Virgen de Montserrat es un tanto extraña, ya que había otra en la ciudad que estaba también integrada por catalanes (ver 2.18.4). Puede tratarse de un recorte social diferente dentro de la misma colectividad –recordemos que la fundada en la década del 50 había levantado su capilla “con la contribución de los vecinos” lo que parece conferirle un carácter barrial y estaba situada en un punto algo periférico de la traza-. También puede deberse a disputas en la antigua hermandad o al deseo de constituir otra exclusivamente catalana. En todos los casos sería preciso un análisis pormenorizado de los integrantes para llegar a alguna conclusión, lo que no es posible por no existir listas de cofrades de ninguna de las dos.

La imagen

La imagen de la *Virgen de Montserrat* [1] fue donada por el farmacéutico Francisco Salvio Marull a la cofradía de catalanes. Es una talla completa de regular calidad traída de España y adaptada al nicho por medio de la reproducción de piedras que semejan una gruta y su paisaje de fondo en el que se erige una maqueta de la iglesia donde se celebra su culto con su campanario. Sostiene al Niño en su regazo, a modo de trono, como era característico de las representaciones medievales sedentes y lleva una túnica estofada y un manto azul. En su mano derecha sostiene el orbe y sobre la cabeza lleva un halo de plata. El encarnado, tanto de la Virgen como del Niño, es moreno, nota característica de la advocación y tiene terminación brillante. La factura de la cabeza es estándar.

La iconografía

La elección de la Virgen de Montserrat, patrona de Cataluña, está obviamente ligada al carácter de la hermandad, integrada por residentes de ese origen, y constituía un mecanismo identitario característico de las diversas colectividades que rendían culto en Buenos Aires a sus patronos regionales respectivos. La imagen está colocada en medio de una escenificación que representa su enclave original con la reproducción de la primitiva iglesia en una maqueta.

¹²⁸ AGN, S. IX, 19.7.7, doc. 249.

¹²⁹ Ribera y Schenone, 1948 a, 161 – 162.

2.18.13 COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE COVADONGA

Constitución e Historia

No es mucho lo que sabemos de la conformación de la hermandad, que originalmente pensaba establecerse en la iglesia de los mercedarios. En el acta del día 27.7.1797 del libro de capítulos conventuales de esa orden se registra la “petición qe. hacian los Asturianos de esta capital pidiendo se les cediese el lugar de la puerta de la Iga. que va al claustro pa. colocar un retablo de Nuestra Señora de Covadonga”¹³⁰. El pedido fue aceptado con ciertas condiciones, como el pago de servicios para el día de vísperas de las funciones, a acordar entre el prelado y el mayordomo¹³¹, aunque como se puede apreciar la cofradía decidió finalmente, por alguna razón que no conocemos, instalarse en San Ignacio. En todo caso el documento asienta la fecha de creación de la hermandad, que indudablemente ronda ese año, lo que por otra parte coincide con el estilo del retablo que hicieran.

Capilla

La capilla de la cofradía [1] era la primera de los pies de la nave del evangelio. El altar se ubicaba contra el muro bajo un arco apenas resaltado, de modo que la capilla estaba formada por el tramo correspondiente, es decir, integrada al cuerpo de la iglesia.

Imágenes y ornamentos

La imagen titular y su servicio. La imagen de los asturianos [2] es de vestir, con las manos y la cabeza talladas en madera y montadas sobre un sencillo caballete revestido con la túnica y el manto. Es frontal y presenta un manto de tipo cónico, que la cierra totalmente, dándole un carácter hierático. A sus pies, arrodillado, el rey Pelayo, luce una armadura brillante y una composición con un adecuado manejo de las proporciones y la volumetría. Sin embargo, las tallas son de pobre calidad y factura impersonal. Parecen de origen español, lo que era común en las cofradías regionales que solían encargarse o comparar en la metrópolis las representaciones de sus patronos, tal como ocurría con las hermandades de gallegos y catalanes, pero de factura estándar.

Otras imágenes. Con carácter ornamental el ático del retablo presenta las personificaciones femeninas de la Iglesia triunfante. Son tallas de estilo clásico, comunes en el remante de las obras de arquitectura o en los retablos, como las que Pierre Le Gros tallara para el coronamiento del retablo de San Ignacio en la iglesia del Gesù de Roma.

El retablo

El retablo [3] sigue las pautas de composición características de Hernández: en este caso dos columnas jónicas a cada lado sobre banco y sotabanco enmarcan el nicho único de boca recta rematada en arco. Un frontón triangular corona el conjunto. Detrás de él corre un pretil con dos copones a cada lado y en el centro se levanta un ático con frontón curvo que sirve de fondo a dos personificaciones femeninas. La planta está articulada por ángulos rectos que dan forma al nicho y a la plataforma en que apoyan las columnas, así como a un plano que se adelanta por delante de ellas adosado sobre una repisa, preparado para recibir una imagen en cada lado lateral. Los tableros del basamento presentan los característicos paneles con relieves relativos a la titular, que enseguida detallamos.

¹³⁰ AGN, S. XIII, 15.2.2, año 1797.

¹³¹ En una versión anulada en el mismo documento se consignaba que “ha de quedar el retablo y sus adherentes de qe. se formará inventario a favor del convento”.

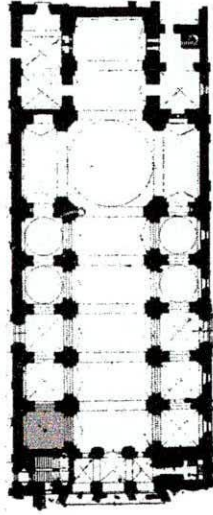


Figura 1. Iglesia de San Ignacio y capilla de N. S. de Convadonga



Figura 2. Nuestra Señora de Covadonga.

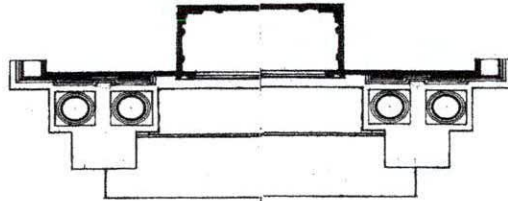
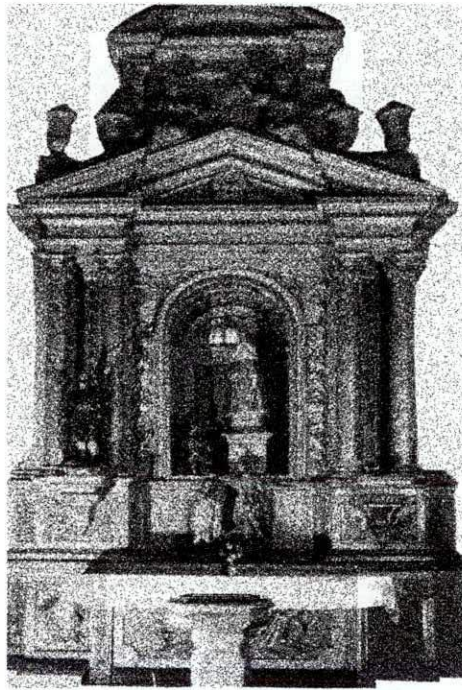


Figura 3. Juan Antonio Gaspar Hernández, Retablo de Nuestra Señora de Covadonga, San Ignacio, Buenos Aires.

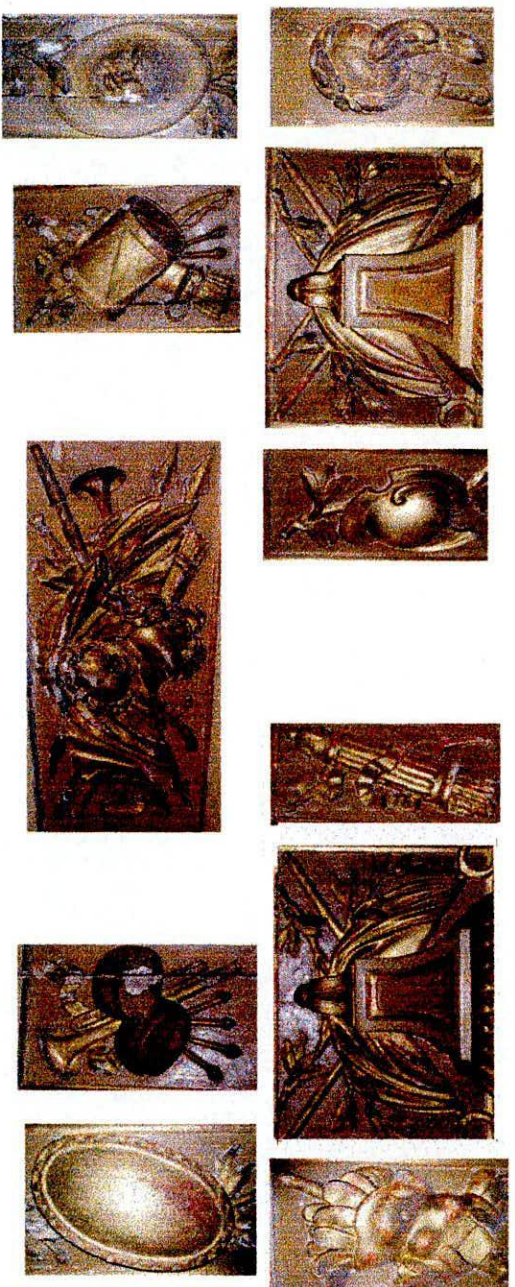


Figura 4. Juan Antonio Gaspar Hernández, retablo de Covadonga, paneles del banco y sotabanco, San Ignacio, Buenos Aires.

El programa iconográfico

EL TEMPLO, SU DISTRIBUCIÓN Y DECORACIÓN ICONOGRÁFICA	
Atico	
<i>Personificaciones de la Iglesia triunfante</i>	
Cuerpo	
<i>Nuestra Señora de Covadonga y el rey Pelayo</i>	
Paneles del banco y sotabanco	
Banco – Lado izquierdo	Significación simbólica
1 <i>Turbante y alfanje</i>	<i>Vestimenta y armas musulmanas</i>
2 <i>Banderas y laureles</i>	<i>Símbolos españoles y de triunfo</i>
3 <i>Casco militar y laurel</i>	<i>Elemento militar español y símbolo de triunfo</i>
Banco – Lado derecho	Significación simbólica
4 <i>Carcaj y arco</i>	<i>Elementos militares</i>
5 <i>Banderas y laureles</i>	<i>Símbolos españoles y de triunfo</i>
6 <i>Peto y atuendo militar y</i>	<i>Elementos militares</i>
Sotabanco – Lado izquierdo	Significación simbólica
7 <i>Mascarón y laurel</i>	<i>Ornamental y triunfo</i>
8 <i>Carcaj, tambor, cinta y arco</i>	<i>Elementos militares y ornamentales</i>
Sotabanco – Centro	Significación simbólica
9 <i>Cascos, banderas, lanzas, carcaj, espada, trompetas, arco</i>	<i>Elementos militares y símbolos españoles</i>
Sotabanco – Lado derecho	Significación simbólica
10 <i>Trompeta, tambores, cinta</i>	<i>Elementos militares</i>
11 <i>Cartela y laurel</i>	

DIAGRAMA DE LA DISTRIBUCIÓN DE PANELES EN EL BANCO Y SOTABANCO

1	2	3	4	5	6
7	8	9	10	11	

Iconografía

La Virgen de Covadonga, como la batalla homónima (Pelayo, 718), constituían los símbolos fundantes de la historia asturiana, que se remontaba al reestablecimiento del reino godo luego de la invasión árabe y la pérdida de las ciudades del sur y centro del país y el inicio de la Reconquista. Tanto la Virgen como el rey, arrodillado a sus pies, aparecen representados en el nicho principal. La titular es una imagen de vestir de 85 cm con un pequeño Niño casi colgando de la mano izquierda, montada sobre un caballete y con las manos y la cabeza talladas en madera y policromadas. Pelayo es de bulto y está revestido con yelmo y coraza, atravesada ésta por una banda roja tallada. Sostiene en la mano derecha una cruz y la izquierda está apoyada sobre el pecho, en señal de devoción. Como en el caso de Santiago, religión y nacionalidad aparecen unidas como elementos representativos de la identidad asturiana, y como ocurre en el retablo del apóstol, la iconografía complementaria del basamento [4] está referida al triunfo sobre los musulmanes mediante la presentación de elementos militares y símbolos triunfales españoles. Se trata de las características composiciones renacentistas de arcos alternados con turbantes y alfanjes que connotan el mundo árabe. En el ático, dos personificaciones representan la Iglesia triunfante.

2.18.14 ALGUNAS OTRAS MENCIONES

Además de las hermandades apuntadas a lo largo del capítulo, hemos recogido datos sueltos de algunas otras, que si no ameritan un desarrollo particular por la escasa significación de la información disponible y la ausencia de sus esculturas y retablos, creemos necesario consignar aquí con el fin de dar cuenta de su existencia y eventualmente facilitar algún camino de investigación más exhaustivo en el futuro. No incluiremos la lista del procurador de León, ya transcrita en la introducción del presente capítulo y de cuyas cofradías no tenemos, salvo en el caso de las que ya describimos, más datos que su simple mención. El orden seguido es, como en los casos precedentes, el de su diacronía, al menos de las noticias que conocemos.

2.18.14.1 COFRADÍA DE LAS BENDITAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO

Establecida ya en 1623, según consta en la lista del procurados de León, ha dejado, sin embargo, pocos rastros de su funcionamiento. Recién en el acta del Cabildo Eclesiástico del 19.9.1740 que ya hemos mencionado se afirma que hacía “muchos años, q las Cofradías erigidas en esta Santa Iglesia [Catedral], q son las del SSmo. Sacramto., Nra. Sra. del Carmen y las Benditas Ánimas, no se visitan, ni los Hermos. de las dos primeras se juntan y congregan”¹³². La cita establece una clara distinción al señalar que sólo los hermanos de “las dos primeras” no se reunían, lo que significa que la de Ánimas sí lo hacía, es decir que tenía entonces vida activa. Sin embargo, siete años más tarde, en el acta del 25.1.1747 se asienta que entendiéndose su Sia. a lo preciso que era connover la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio instituida en esta sta. Igl. en cto. fuere posible, pr. la utilidad q de obra tan pía resulta a las Benditas Ánimas, resolvió q. se provea auto, para q el Mro. Dn Domingo Soriano Rodríguez, tente. de Sacristán Mor. de esta sta. Igl. q se halla sirviendo interinamente la mayorda. de dha Cofrada. desde el fallecimiento del Mro. Dn Franco. Xavr. de Izarra q la obtuvo en propiedd. entregue dentro de doce días al preste. Secreta. el Libro o los Libros corrtes. de dha Cofra. y toda la cuenta y razón de sus alhajas y dinero q hubiere con claridad necesaria para q se venga en conocimiento del estado en q se halla y se puedan dar las providas. q convengan¹³³.

Esta mención parece indicar que la cofradía estaba ligada a los curas de la catedral y relativiza el alcance de la actividad presuntamente sostenida en 1740, que en todo caso habría decaído en el lapso de tiempo transcurrido. Finalmente, afirma la voluntad de tener en el templo una cofradía de ánimas. Como sabemos la nueva hermandad erigida con ese fin, que será de la Dolores, se fundó tres años después y la cita parece poner a la vista el vínculo entre la hermandad desaparecida y la nueva.

2.18.14.2 COFRADÍA DE SAN JOSÉ

En el Libro de cuentas de la Merced se anota el año 1755: “18 ps. de las misas de la Cofradía de Sn. José q. se debían de seis meses, a tres pesos cada una”¹³⁴. Esto significa que la hermandad realizaba una misa por mes y por el costo era cantada. Resulta natural pensar que tenía su altar en el de San José, es decir, en el crucero de la iglesia y que pertenecía en la década del 30 a su patrón, el general José Ruiz de Arellano, que murió en 1752. No aparecen otras referencias en años posteriores, por lo que debemos pensar que la cofradía desapareció en esa fecha. Sin embargo, como los libros que se conservan arrancan justamente ese año, parece posible que haya tenido existencia previa a la fecha registrada.

¹³² ACE, 1732-1745, 124.

¹³³ ACE, 1746-1771, 14.

¹³⁴ AGN, S. IX, 15.2.4, año 1755.

2.18.14.3 COFRADÍA DE SAN PEDRO GONZÁLEZ TELMO

Estaba establecida en la iglesia de San Francisco, hacia 1730. Un solo dato disponemos de esta hermandad. Alberto Laredo solicitó en 1730

De los bienes de Da. Fca. de Sosa, difunta, se me entregasen por el síndico del convento del Padre San Franco. la cantidad de 250 ps. de plata acuñada pertenecientes a la cofradía y buena memoria del Padre San Telmo que está impuesta en el convento de Nro. P. S. Franco. de esta ciudad, cuyo tributo es en cada año el de 12 ps. y cuatro reales"¹³⁵.

Pese a la explícita mención a la cofradía el documento y el término "impuesta", dan la impresión de tratarse de una capellanía y no de una hermandad. A veces las capellanías, creando una rutina celebratoria, se superponían con el culto de las cofradías, pero éstas requerían de todos modos un estatus jurídico particular más complejo que la simple imposición de una capellanía. Ante la duda y constando que la cofradía existía, la registramos.

2.18.14.4 COFRADÍA DE SANTA BÁRBARA

La cofradía existía desde 1706 y estaba radicada en la iglesia de la Merced. En un documento de 1758 Inés Serrano, viuda de Ignacio Chorroarín, atestigua que prestó a la hermandad una imagen de la santa que sustituye la existente en el retablo hasta entonces¹³⁶.

En la visita de 1764 se registra "el altar de Santa Bárbara nuevamente pintado con sus esmaltes de oro como está a la vista"¹³⁷. En el inventario de 1788 se señala que la capilla se mantiene "con el retablo viejo" que estaba al cuidado de Juana Castillo¹³⁸. En el de 1792 que el retablo "está dorado" y a cargo de Manuel de la Piedra y su mujer Gertrudis Vargas" y que "se halla la capilla blanqueada y enlosada [con] una ventana de reja que mira al Pórtico"¹³⁹. Estos registros parecen indicar que la cofradía ya no existía, pues en ese caso sería normal que la capilla estuviese a su cargo, y también que la ubicación de la misma era la actual, junto al pórtico.

La imagen existente hasta 1758 se vestía, ya que en su documento la señora Serrano afirma que "el vestuario de la imagen (...) pertenece a la Cofradía, junto con dicho retablo y el altar adornado, [pe]ro que la d[í]cha. imagen desnuda es suya". En 1792 se describe la representación "de la Gloriosa S. Bárbara de bulto con corona de Plata y Espada de lo mismo, y una palma de plata en la mano izquierda"¹⁴⁰, aunque no sabemos si se trataba de la imagen que había proporcionado Inés Serrano décadas atrás.

No tenemos datos de los cofrades, pero siendo la santa patrona de los artilleros, y Buenos Aires una ciudad en gran medida militar, puede especularse que la hermandad nucleaba a soldados de esa especialidad.

2.18.14.5 COFRADÍA DE SAN PEDRO GONZÁLEZ TELMO

Establecida en la Iglesia de la Concepción, hacia 1769. El 10.2.1780 los vecinos del Alto de San Pedro solicitaron atención religiosa en la iglesia del colegio de Belén. Aducían que con las lluvias no se podía llegar a la Iglesia Parroquial de la Concepción y pedían "se ponga cura en la Igl. del expulso Colegio de Belén que se halla en el mencionado barrio". En su respuesta, los curas de la parroquia de la Concepción, Alonso de los Ríos y Nicolás Fernández Escandón recuerdan

¹³⁵ AGN, S. IX, 40.5.4, 4/1, 3.

¹³⁶ Ribera y Schenone, 1948 a, 126.

¹³⁷ AGN, S. XIII, 15.2.5, visita 1764 (aumentos).

¹³⁸ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1788.

¹³⁹ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1792.

¹⁴⁰ AGN, S. IX, 7.2.6, año 1792.

el fin vergonzoso que tuvo la Hermandad de San Pedro González Telmo que fundaron en nuestra iga. poco tpo. antes de nuestra posesión la que se halla enteramente extinguida por su total abandono, porque no queriéndose valer del voto decisivo ni consultivo de los curas para sus acuerdos y determinaciones en sus juntas cada cual tiraba por su camino según su capricho, llegando a tal extremo su inconsideración que sus más frecuentes juntas se reducían nomás que a disputar el sitio en que se había de fabricar al santo una capilla exenta de la jurisdicción parroquial, con el pretexto de estar lejos de la parroquia, queriendo cada uno a porfía tener junto a su casa la capilla¹⁴¹.

Según este testimonio, la fundación de la cofradía debe situarse entre mediados y fines de la década del 60 (la división parroquial se efectuó en 1769), aunque como se aprecia, con una evolución poco afortunada, que posiblemente llevó a su pronta disolución. Más allá de sus desventuras prácticas, la creación de la cofradía, como la argumentación en que se funda el pedido de un cura para la iglesia, expone no sólo el crecimiento de la ciudad sino también la consolidación del proceso barrial que sin duda tenía, más allá de sus características urbanísticas, rasgos de integración social.

Los hermanos encargaron un retablo al tallista Isidro Lorea, quien se los venció al fiado, pero no pudiendo pagarlo, Lorea "se hizo pago con la misma prenda"¹⁴².

2.18.14.6 COFRADÍA DE JESÚS NAZARENO

El 15.1.1790 se presenta una nota en la que se apunta que

El Capellán Mayordomo de la cofradía de Jesús Nazareno de la Iglesia de las Madres Capuchinas de esta ciudad (...) dice que deseando proporcionar algunas limosnas en la campaña de la presente cosecha de trigo, maíz y otras clases con el justo objeto de aumentar el culto de este Señor a que tanto aspiramos (...) preceda el superior permiso de V. Exa. Así para que al sujeto encargado de dicha limosna no se le ponga embarazo alguno en los parajes de tránsito, como para que libremente pueda conducir a ésta toda la que recogiere en la citada campaña respecto a que no tiene otro objeto sino es el de la aumentación del citado culto.

Hay un pedido del 3.3.1785 en el que se señalan "las funciones devotas que celebra la dicha cofradía todos los viernes del año y Semana Santa". El hermano mayor era entonces José Blas de Gainza¹⁴³, quien fue esclavo mayor de la cofradía del Santísimo Sacramento. Era uno de los comerciantes más acaudalados de la ciudad con 150.000 ps. de capital¹⁴⁴ e integraba en la década de 1760 la facción pro-jesuita¹⁴⁵.

2.18.14.7 COFRADÍA DEL CARMEN Y LAS BENDITAS ÁNIMAS

Estaba radicada en la parroquia de la Concepción. En 6.2.1786

El Dr. Lucas Ruiz, clérigo presbítero y el Dr. Juan Suárez, capellán y hermano mayor de la Hermandad con el título de Nuestra Señora de la Concepción establecida en esta Iglesia Parroquial de la Concepción (...) decimos: que Su Majestad por Real Despacho que presentaron aprobó el establecimiento de la Hermandad y todos los estatutos¹⁴⁶.

La cita confirma el año de aprobación oficial de las constituciones y de la hermandad misma, si bien esto no implica necesariamente que recién entonces empezase a funcionar, ya que hasta comienzos del siglo XIX fue común operar sin la licencia real.

¹⁴¹ AGN, S. IX, 31.3.7.

¹⁴² AGN, S. IX, 31.3.7.

¹⁴³ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/405, 1.

¹⁴⁴ Torre Revello, 1927 - 1928, BIR 498 - 99.

¹⁴⁵ Mariluz Urquijo, 1980, 31.

¹⁴⁶ AGN, S. IX, 31.4.8, 19/511.

El 24.4.1800 el hermano mayor de la hermandad, Sebastián Guerra y López, pide, "con el objeto de promover más la devoción de María Santísima en los cofrades que visten su santo escapulario", licencia para reimprimir "las Gracias e Indulgencias concedidas por varios sumos Pontífices"¹⁴⁷. Sabemos así que la cofradía seguía activa. Otro registro de la hermandad, aunque tardío, está dado por una fotografía de fines del siglo XIX que se halla en la Casa de Ejercicios Espirituales en la que se ve la imagen del Carmen en un altar efímero montado en la calle, rodeada de ramas, flores y cirios¹⁴⁸.

Conocemos a algunos de sus integrantes. Gregoria Gómez era soltera y casada con Diego de la Higuera. Vivían en el barrio de Montserrat en una casa de una sala, aposento y cocina tasada en 2.731 ps. Tenían un cuarto lindero que alquilaban y valía 506 ps., cuatro esclavos, algunos ganados, 56 ps. en plata y muebles por 711 ps. Habían fundado una capellanía de 300 ps. que dejaban a sus nietos si quisieran ordenarse para que se les dijera una misa anual. Poseían una imagen del Rosario, de bulto, en un nicho viejo y otra de San José. El total de sus bienes sumaba 4.444 ps.¹⁴⁹ Teodora de Sotuyo estaba casada con Antonio Pérez y en segundas nupcias con Facundo Fernández de Allende. Era dueña de 8 cuerdas y media de terreno sobre la barranca del Riachuelo que había comprado al procurador de los betlemitas y tenía una quinta. Había arrendado y efectuado mejoras en un terreno de la orden dominicana. Sus bienes sumaban 1.780 ps. y fue enterrada en la iglesia de la Concepción con 2l "hábito de Nra. Sra. del Carmen"¹⁵⁰. Santiago Suparo era genovés y estaba casado con Francisca Villoldo con quien tenía nueve hijos. Poseía tres quintas y un potrero en el sur de la ciudad, parte de una de las cuales era de los betlemitas, una casa en el barrio de Montserrat, 8 esclavos, bueyes y caballos. Tenía un crucifijo sobre una peana tasado en 4 ps. y el total de su patrimonio sumaba 15.089 ps. de los que deja la mitad para misas por su alma. Pide sepultura en la iglesia de Montserrat "de donde soy feligrés" con hábito franciscano pero afirma ser también cofrade "de la Hermandad de Nra. Sra. del Carmen y las Benditas Ánimas" de la parroquia de la Concepción¹⁵¹.

Los pocos hermanos conocidos ofrecen un perfil social relativamente homogéneo y pertenecen a un estrato medio y medio-bajo, aparentemente blanco, de la sociedad colonial, aunque naturalmente su escaso número no permite extraer conclusiones más firmes.

2.18.14.8 COFRADÍA DE SAN FRANCISCO SOLANO

Integraba, con las cofradías de San Benito y Santa Rosa de Viterbo, la archicofradía del Cordón de San Francisco¹⁵². La referencia a su existencia está dada en primer término por la mención que hacen los hermanos de San Baltasar en 1785 y que ya citamos, referida al uso de la capilla de San Roque los días domingos: "se hace la señal primero a la cofradía de terceros, después a la Hermandad de Santa Rosa de Viterbo, después a la de San Francisco Solano, después a la de San Benito"¹⁵³. Estas reuniones eran de doctrina. Argañaraz proporciona algunos otros datos de interés: era de naturales y había desaparecido en 1830. Contaban con el altar portátil que el santo usaba en Tucumán, el que había sido traído a Buenos Aires desde la Rioja¹⁵⁴. De todos modos la cofradía tenía un altar propio, cuyo dorado encargó a Manuel Martínez y Justo Doldán. El 15.1.1792 Martínez se compromete a dorar el retablo "con toda perfección, sin demora ni interrupción". La cofradía debía entregarle 100 ps. en un mes y otros 180 en ocho meses, más 200 libros de oro de a diez reales. También debían dorar las tallas,

¹⁴⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1200, 1.

¹⁴⁸ La fotografía fue relevada por los estudios realizados por la ANBA y dcbo su conocimiento al profesor Héctor Schenone.

¹⁴⁹ AGN, Sucesiones, 5905 (1810).

¹⁵⁰ AGN, Sucesiones, 8147 (1825).

¹⁵¹ AGN, Sucesiones, 8142 (1816).

¹⁵² Avellá, 1969, 77.

¹⁵³ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/43, 17.

¹⁵⁴ Argañaraz, 1889, 28 y 24.

molduras y la imagen de San Francisco, incluyendo el encame. El trabajo generó, como casi todos los de Martínez, un pleito judicial¹⁵⁵.

2.18.14.9 COFRADÍA DEL CÍNGULO O DE SAN TOMÁS DE AQUINO

Según Héctor Schenone, que no cita su fuente, hubo desde 1777 una cofradía dedicada a Santo Tomás de Aquino, llamada también del Cíngulo¹⁵⁶. Tal vez sea la que registran los libros de cuentas dominicanos: "Por seis misas cantadas q. la Cofradía de la Milicia Angélica paga al convento al año a 4 ps., 24 ps."¹⁵⁷

2.18.14.10 COFRADÍA DE LOS SOLDADOS

En los papeles conservados en el archivo dominicano se registra en 1779 una "Cédula en que su Majd. Manda esté en este nuestro convto. la cofrada. de los soldados"¹⁵⁸. No queda claro si la cofradía, a la que en otro registro similar se llama "capellanía", verdaderamente tomó estado, ni cual era su nombre, ya que el apelativo empleado es descriptivo, pero en todo caso, queda la referencia apuntada.

2.18.14.11 SAN JOSÉ Y ÁNIMAS DEL CAMPO SANTO

El 23.9.1788, "el mayordomo de la Sagrada Congregación erigida en la Iglesia de Betlemitas de esta capital bajo el título del Patriarca San José y Ánimas del Camposanto", José Pereyra de Lucena, presenta una solicitud a las autoridades con el fin de requerir permiso para pedir limosna "por las calles de la Ciudad los días miércoles de las semanas; para que la pía Contribución de los que no olvidaren el elevado fin a que se dirige, y se invierta en los usos de ella y haga asequible su conservación, facilitando los útiles y cosas necesarias a las funciones de su instituto".

En el escrito reseña la génesis de la hermandad señalando que "movidos los Corazones de algunos vecinos de esta Ciudad, al mayor Culto de Dios y provecho espiritual de las Almas, representaron a S.M.C. (que Dios gue.) los deseos con que aspiraban a fundar dha. Cofradía y ejercitarse en los más altos fines de la Religión y tocar las Conveniencias que a favor de la salud eterna expusieron". Los peticionantes habían obtenido la autorización requerida y "como consulta del Testimonio que en debida forma presento, y pido se me devuelva, se practicó efectivamente dha. fundación en 18 de marzo del año pasado de 1787, conservándose hasta el presente con los aumentos respectivos a las fuerzas de sus alumnos".

Como dato curioso y signo del cambio de los tiempos, el pedido de autorización para pedir limosna afirma que este medio de financiamiento es "conforme a los dictámenes de la razón y máximas prácticas de las Naciones". El fiscal de su Majestad concede el pedido ya "que siendo el principal objeto de la expresada Cofradía procurar el alivio de las Ánimas del Purgatorio especialmente de las de los Pobres qe. se entierran en el Campo Santo del Hospital, no encuentra reparo el fiscal en qe. se le otorgue dha. licencia (...) sólo dentro de la Ciudad sin publicación de Indulgencias"¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Ribera y Schenone, 1948 a, 97.

¹⁵⁶ Ribera y Schenone, 1948 a, 178.

¹⁵⁷ ADBA, 1779 - 1915, 30.10.1779.

¹⁵⁸ ADBA, 1605 - 1916, Protocolo de los papeles que se encuentran en el archivo de este convento, 1779.

¹⁵⁹ AGN, S. IX, 31.5.3, 22/628.

3

Análisis

3. ANÁLISIS GENERAL DE LOS DATOS

3.1 HISTORIA Y TIPOS DE COFRADÍAS DE BUENOS AIRES

3.1.1 Las cofradías y la ciudad

La acción de las hermandades, sólidamente establecida en la cultura Europa renacentista se desarrolló rápidamente en los territorios americanos, como vimos al estudiar el caso de Buenos Aires, donde a los pocos años de su fundación, es decir mientras la ciudad era apenas un villorio escasamente poblado y construido en barro, existían ya más de una docena de asociaciones de culto. Naturalmente el desarrollo poblacional e institucional incidió en el crecimiento de las cofradías, no sólo en el aspecto cuantitativo, es decir en la multiplicación y extensión de las confraternidades existentes, sino también en el cualitativo, esto es, en la aparición de un repertorio ajustado a la paulatina complejización de la trama social y la representatividad institucional de la ciudad.

Como anticipamos en la introducción al segundo capítulo, la primera serie de hermandades radicadas en Buenos Aires seguía las tendencias de la práctica cristiana en España. No parece casual que haya sido la cofradía del Rosario, fundada según se vio por el propio obispo, la primera en establecerse, en virtud tanto de la popularidad de que gozaba en la península como porque estando ligada a la orden de predicadores, tempranamente asentada en la ciudad, contaba con un soporte institucional que garantizaba la continuidad de su actividad. Similar era el caso de la cofradía de la Inmaculada Concepción, menos popular que la del Rosario pero alentada por la orden franciscana. Resulta natural que las órdenes de religiosos funcionaran como ordenadores de la práctica cristiana y en el caso de las cofradías, su participación en el impulso de las devociones propias -sea en relación con las advocaciones de María que las tutelaban como de los santos pertenecientes a la orden-, será un rasgo típico y permanente. En la pobre villa de comienzos del siglo XVII, dominicanos, franciscanos y seguramente también el clero secular de la iglesia matriz, impulsaron la constitución de un primer conjunto de hermandades que por otro lado eran formas locales de algunas de las más comunes en el mundo de referencia de los colonos. También las otras dos hermandades de la catedral, la del Santísimo Sacramento y la de Ánimas, establecidas antes de 1606, correspondían a cofradías difundidas en el mundo hispánico, particularmente las de ánimas, que a partir de la consolidación de la idea del purgatorio multiplicaron los sufragios dirigidos a la salvación de las almas. En el caso de la hermandad del Santísimo se reconvirtió posiblemente en Esclavitud, y el obispo Mancha y Velasco impulsó su desarrollo en las décadas centrales del siglo XVII¹. La lista del Procurador de León permite saber que existía también una cofradía "del hospital" dedicada indudablemente a atender a los enfermos internados en él. Esta atención complementaba el aporte de los portugueses que sostenía el funcionamiento de la pequeña ermita con algunos aposentos que servían de "hospitalillo", como se lo llamaba, y que parece haber sido más bien un "depósito de

¹ Catedral metropolitana, 1933, 9.

enfermos” en el que Gaspar de Acevedo, barbero, “sangra y echa ventosas y cura algunas veces de cirugía”². Ambas colaboraciones, la de la cofradía y la de los portugueses (que cesó luego de la ruptura de 1640), ponen de manifiesto el carácter esencialmente privado de la atención hospitalaria que contaría con una base fundamental para su funcionamiento en la actividad de su confraternidad³.

Indudablemente, el período de Martínez de Salazar, coincidente con la creación de la primera Audiencia de Buenos Aires, es el punto de arranque de una nueva representatividad institucional, ligada en parte a la aparición misma de las instituciones, pero también al desarrollo y la importancia alcanzados por la ciudad que impulsaron a los integrantes de los cuerpos ya existentes, como el Cabildo eclesiástico, a adoptar una actividad congregacional propia. Las nuevas hermandades se enmarcaban así en un cambio cualitativo marcado por el desenvolvimiento de las instituciones y por el crecimiento y la renovación de la ciudad que se había operado durante el período que reunió la gobernación del activo Martínez de Salazar (1663-1674) y el obispado de la Mancha y Velasco (1646-1673), cuyo entierro fue justamente acompañado por las “Cofradías y Comunidades en forma de procesión con velas encendidas en las manos que se les dio a todos”⁴. La reedificación del fuerte y la catedral en una escala nueva, la construcción por primera vez en Buenos Aires de un verdadero hospital y el arranque de las luego frustradas obras del Seminario, son las pautas edilicias de este desarrollo. La ciudad empezaba a poblarse de edificios acordes a una capital con la dotación de las nuevas instituciones centrales que completaban la renovación⁵. La población había aumentado de los pocas centenas originales al número, corto aún pero considerable, de unas 4.500 almas que en 1700 eran ya 7.000⁶ y si hasta ese momento las hermandades habían estado ligadas a las órdenes, a devociones particulares y quizás en algún caso a oficios, las dos confraternidades surgidas en 1671 y 1690 implicaban un grado de representatividad nuevo en nuestro medio que convocaba a los dos cuerpos estructurantes de la sociedad colonial, la Iglesia y la Corona, en el espacio de la iglesia catedral, a su vez edificada y reedificada por primera vez en esos años con construcciones de fuste⁷.

Este crecimiento poblacional de Buenos Aires lleva igualmente entre la última década del siglo XVII y las tres primeras del XVIII, a la creación de un tipo de congregaciones nuevo en la ciudad, las terceras órdenes, parte constitutiva de las órdenes de regulares y por lo tanto con un estatus canónico superior a las cofradías, pero prácticamente iguales a ellas en sus fines, organización y medios. Las terceras órdenes existían en Europa desde la Edad Media, y la demora en crearlas en Buenos Aires se debe sin duda a la precariedad general de la ciudad hasta lo época que tratamos. Recién entonces el desarrollo poblacional y también el crecimiento de las órdenes, tanto en frailes como en recursos, crea condiciones para la integración orgánica de una rama secular. Es justamente en estas décadas, que las órdenes, con excepción de los dominicos, comienzan a reedificar sus templos dándoles unas dimensiones y calidades quizás excesivas, como dice Buschiazzo, para la todavía modesta escala urbana. Pero sin embargo al avanzar el siglo XVIII el lento pero constante despegue de la ciudad es acompañado por el incremento de su población y su comercio en porcentajes notables: en números redondos, los 7.000 habitantes

² González, 2004, 117.

³ Larroca, 1988, 95 – 98.

⁴ Actis, 1943, v. 1, 137. Este acompañamiento era común. Actis consigna también que en las exequias del obispo Ascona Imberto las hermandades acompañaban el féretro (Ibidem, 168).

⁵ La colección de documentos publicada por Enrique Peña en *Documentos y planos relativos al período colonial en la ciudad de Buenos Aires* (1910) provee una fuente importante para el estudio de estas obras. He tratado el tema en ‘Arquitectura colonial’ en *Diccionario de Arquitectura en la Argentina*, compilado por Francisco Liernur y Fernando Aliata, Clarín/Arquitectura, Bs. As., 2004, volumen C-D, ps. 112 y 117; para la Catedral se puede consultar también mi trabajo ‘Imágenes e Instituciones en la Catedral de Buenos Aires’ (González, 1998).

⁶ Moutokias, 1988, 41.

⁷ La primera construcción de importancia fue la de la Mancha y Velasco a fines de la década de 1660. Estropeada rápidamente a causa de la putrefacción de los tirantes del techo, fue reconstruida por el obispo Azcona Imberto en la década de 1680 con una planta parecida y con la primera bóveda de cañón de la ciudad (González, 2004).

de 1700 se convierten en 12.000 en 1744, en 22.000 en 1760 y en 44.000 en 1800. En cien años Buenos Aires multiplicó por más de seis el número de pobladores⁸ y más aún su riqueza. Así los templos un tanto exagerados de las primeras décadas del siglo resultarán adecuados, y las órdenes verán expandirse su actividad aumentando la cantidad de religiosos estables en cada convento, incrementando el número de cofradías que cada templo albergaba e incorporando órdenes terceras que llevaban su acción fuera de los claustros. La comunidad franciscana, la más extendida en la ciudad, fue la primera en crear la tercera orden local y su desarrollo sería impresionante, reuniendo a mediados del siglo XVIII más de 1.000 adherentes para una población todavía modesta. Los dominicos, dependientes hasta 1724 de la provincia de Chile, sólo plantean dos años después, y seguramente en relación con el nuevo estatus, la posibilidad de constituir una orden seglar, mientras que los mercedarios, con menos inserción en la ciudad, lo hacen unos años más tarde, en 1736. En todo caso, los 45 años que median entre la fundación franciscana y la mercedaria coinciden con la erección de los templos y con el desarrollo de todos los factores —económicos, demográficos, edilicios— que hacen a la vida de Buenos Aires.

La Hermandad de la Santa Caridad, creada en 1727 con fines fundamentalmente asistenciales reedita, en una de sus metas, las funciones hospitalarias de la antigua hermandad “del hospital” citada por de León. Se trata también de enterramientos y la decisión trae una compleja y larga disputa con el Cabildo Eclesiástico y los curas, que ven reducirse sus aranceles a causa del ejercicio caritativo de enterrar a los difuntos pobres. La disputa da una clara prueba de la conflictiva relación entre valores e intereses y en cierta manera plantea una cuestión que sólo se resolverá en el siglo XIX, pero que aparece ya en la clara voluntad de los hermanos de la Caridad de separar su accionar social (hospital, enterramientos, colegio de huérfanas) de la órbita eclesiástica (ver 2.8.1). En todo caso, a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII, la cobertura de la asistencia hospitalaria y de los enterramientos sigue en manos particulares o eclesiásticas. Recién en 1748, con la llegada de los Betlemitas aparece una política pública oficial destinada al conjunto de la comunidad y por cierto no exenta de pormenores. El 8.6.1748, en épocas del gobernador Andonaegui, fray Joaquín de la Soledad, procurador betlemita para la fundación del hospital presentó un escrito al Cabildo Eclesiástico afirmando que

Llegó el mes pasado con 4 compañeros desde Lima (...) en conformidad de haber resuelto el Rey, nro. Sr. a inst. de este Gobno. y Cabdos. Eclesco. y Secar. el establecimiento de un hospital gl. pa. la cura de los pobres enfmos. de ambos sexos de esta ciudad en la misma casa y sitio en donde hasta hoy ha estado el partiar. de milits. y de haber encargado a su Sagda. Rclign. la Fundacn. por su RC del año pasado de 745.

Pide al Cabildo la entrega jurídica del hospital e inserta las Bulas Pontificias en que se declara “q los curas no tienen ingso. con sus cruces pa. los q mueren dentro de sus hospitales por estar disto. q deben enterrarse por sus capells. por un breve de Inocencio XI” y adjunta copia de la Real Cédula dada en San Ildefonso el 23.9.45 “por la cual su Magd. se sirvió dar su (...) beneplácito pa. la fundación de un hospil. (...) con los fondos y rentas, que viene al cuidado de 4 o 5 religiosos de dha. orn.” Andonaegui les dio posesión del hospital, lo que era una orden del Virrey (Real Cédula del 23.6.48), sin embargo el 2.8.1748 el “procurador de la fundación de este hospital” se queja del perjuicio que les produce el no poder “tomar posesión con sus religiosos del Rl. Hospil. de esta ciudad asignado pa. su fundación por su Majd.”, ya que los curas que ocupaban el hospital no respondían sus pedidos y amenaza con intimarlos. El 17.8.1748, en una nueva presentación el procurador betlemita acusa al Cabildo Eclesiástico de ser juez y parte en la disputa con los curas de la iglesia del hospital por enterramientos y derechos, lo que efectivamente constituía el nudo de la cuestión, según lo confirman los mismos curas en un testimonio presentado en respuesta que citamos en otro lado¹⁰. En definitiva, y este es nuestro punto, recién a mediados del siglo y con mucha oposición eclesiástica, la atención hospitalaria se convierte en parte de la política de asistencia oficial en la ciudad, sin excluir los

⁸ Datos de Torre Revello (1927), Tanzi (1982), Socolow (1987), Beato (1987), Besio Morcno (1939) y Ravignani (1970).

⁹ ACE, 1746-1773, 81.

¹⁰ ACE, 1746-1773, 92 - 96.

aportes particulares que, como los realizados por la Hermandad de la Caridad, contribuyeron desde antes de la llegada de los betlemitas y hasta fines del período colonial a la solución del problema hospitalario y enterratorio en Buenos Aires.

Naturalmente la evolución urbana afectó también a las cofradías y así a partir de 1730 se asiste a la fundación de numerosas hermandades, proceso que se acelera en la década de 1750, sosteniéndose hasta fines de siglo. Las nuevas cofraternidades dan cuenta de la creciente complejidad social de la ciudad. Entre 1730, o quizás algo antes y 1780, poco más o menos, se fundan seis cofradías de negros, mulatos y naturales: la del Rosario de menores (1730 o antes), la de Santa María del Socorro (1743), la de San Benito de Palermo (1769) la de San Baltasar (1771), la de Santa Rosa de Viterbo (antes de 1785) y la de San Francisco Solano (antes de 1785). El templo franciscano reunió una hermandad de cada una de las castas en la Archicofradía (la única en la ciudad) del Cordón de San Francisco. Indudablemente el incremento de la población negra, que había pasado del 3% en 1726 (6 % si se incluyen mulatos y pardos) al 10 % en 1744 (15 % si se incluyen mulatos y pardos) y que alcanzará el 25 % en las décadas finales del siglo¹¹, es una de las razones que explica el surgimiento de las cofradías de negros, pero no puede dejar de considerarse también un aspecto cualitativo, como es la integración que la vida en Buenos Aires y el prolongado proceso de transculturación había producido y que llevaba a los negros, en gran parte aunque no exclusivamente esclavos, a emular las creencias y conductas de sus amos blancos, quienes a su vez estimulaban esta emulación. En este sentido es interesante la argumentación proporcionada por los negros de San Baltasar a propósito de las posibilidades que tenían de construir una capilla propia sin recursos, afirmando que cuentan con la piedad de sus amos —que sí tenían recursos— y que descuentan no tendrán inconveniente en facilitarle el dinero preciso para la edificación, al igual que la cesión que los terciarios franciscanos hacían de su capilla a las tres hermandades de castas que componían la Archicofradía del Cordón para que realizaran las reuniones de doctrina y oración de los domingos en su ámbito. Cada una de las iglesias conventuales conformaba, como veremos luego (4.2.3), un universo social integrado. La única excepción está dada por la iglesia de los jesuitas, que salvo la apenas conocida cofradía de Nuestra Señora de las Nieves, no albergaba hermandades. La razón de esta actitud podría radicar en la voluntad de preservar cierta distancia respecto de los sectores particulares y de preservar la autonomía de su funcionamiento. Es sabido que el desarrollo económico casi empresarial de la orden de San Ignacio estaba destinado a financiar sus proyectos con mayor independencia del aporte privado, lo que naturalmente implicaba libertad de decisión y de acción, y no parece inverosímil que un criterio similar haya impulsado la sin duda deliberada exclusión de cofradías y terceras órdenes en el ámbito jesuítico¹².

A partir de 1750 se forman también varias hermandades de blancos de diferentes características. La de Dolores en la catedral estaba integrada, al menos en lo que hace a los miembros de la junta, que es lo que conocemos ampliamente, por los más ricos comerciantes de la ciudad. Sin embargo es interesante constatar que este criterio de afinidad social, que era tradicional en la conformación de las cofradías, es reemplazado en varias de las hermandades que se crean en esos años y en las décadas siguientes por otros nuevos, que se relacionan con el crecimiento y la diversidad de la población y de la traza urbana de Buenos Aires. Uno de ellos, el más temprano en aparecer, es el de afinidad regional. Ya en 1746 los catalanes fundan en Santa Catalina, trasladada luego a su propia iglesia, la cofradía de Nuestra Señora de Montserrat y diez años después los vascos hacen lo mismo al dar origen a la hermandad de Nuestra Señora de Aranzazu en el templo franciscano. A fines de siglo, las hermandades de gallegos (1795), catalanes (1795) y asturianos (1804) se asientan en la iglesia de San Ignacio y completan el

¹¹ Datos de Besio Moreno (1939), Beato (1987) y Torre Revello (1970). El cuadro completo se puede ver en González, Sánchez y Fúkelman, 1999, 29.

¹² He consultado al padre Martín Morales, director del Instituto Histórico Jesuítico de Roma sobre este hecho. El padre Morales confirmó la inexistencia de hermandades, aunque señaló que en algunos casos existían asociaciones análogas, denominadas Congregaciones de María, pero lamentablemente no tengo precisión sobre sus características ni sitios y épocas de establecimiento. Contrariamente, existían algunas cofradías de indios en las misiones del Paraguay, aunque naturalmente la relación de poder con ellas no creaba otras dependencias a la orden, lo que en cierta forma avala el argumento expuesto.

panorama de cofradías regionales españolas en la ciudad. Esta afinidad regional existía en otros circuitos de la sociedad colonial, particularmente en el comercio, en el que el proceso de formación, integración y asociación de miembros pasaba en buena parte por lazos familiares, casamientos y vínculos entre paisanos en el que los ya establecidos introducían a los recién llegados. Del mismo modo, existía entre los comerciantes porteños “un poderoso sentido de identificación regional” y muchos de ellos se consideraban ligados principalmente a su origen regional o provinciano. “En Buenos Aires buscaban a otros comerciantes de su provincia y trabajaban como empleados o hacían su aprendizaje o establecían sus primeros contactos comerciales con estos hombres”¹³. Aunque un estudio de las relaciones entre los lazos religiosos y los comerciales excede los propósitos de este marco histórico, su existencia es sin duda una hipótesis sumamente verosímil, que merecería un estudio sistemático y específico.

El último conjunto de cofradías que se incorporan a la ciudad es el constituido por hermandades que podríamos llamar “barriales”. Estas son resultado de dos hechos: (1) la extensión de la ciudad en el siglo XVIII, que por un lado hizo más largas las distancias a las iglesias tradicionales del centro y por otro fomentó la conformación de nuevos barrios periféricos que a mediados de la centuria ya contaban con cierta identidad propia, y (2) la materialización en 1769 del proyecto de división parroquial, producto del mismo proceso y que venía en discusión desde fines de la década de 1720 y en parte en ejecución con la nominación de las “ayudas de parroquia” desde la década del 30, aunque obstruido en parte por los intereses derivados del cobro de las obvenciones parroquiales por parte de los curas de la catedral. Cuando el obispo de la Torre da forma definitiva a la división surgen nuevas iglesias en las que se asentarán hermandades conformadas por los vecinos, quienes en las solicitudes dejan en claro la necesidad de contar con un ámbito de culto próximo a sus domicilios (ver 2.17.1.1): los templos de la Piedad, el Socorro, San Nicolás, la Concepción y la iglesia de San Pedro Telmo, que no era parroquial pero estaba situada en el suburbio del Alto de San Pedro, serán objeto de pedidos de asentamiento de hermandades. Es de interés el hecho de que en la Piedad el primer pedido, que proviene de la cofradía de negros de San Baltasar y tenía como objeto radicar una hermandad para el culto de Nuestra Señora de la Piedad, sufre en el desarrollo del trámite de aprobación eclesiástica el cambio de titular (ver. 2.16.1), quizás con la intención de reservar el culto de la imagen principal a una cofradía de vecinos blancos. En todo caso estas confraternidades, ligadas a los nuevos enclaves urbanos, constituyen el último grupo de hermandades establecidas en la ciudad con ciertos criterios de afinidad. En la primera década del siglo XIX se produce, además de la fundación de los asturianos que mencionamos, la refundación de la vieja cofradía franciscana de la Inmaculada Concepción, que había desaparecido, y la de una nueva hermandad de Ánimas en la ahora parroquia de Montserrat, que quizás responda también al principio “barrial” señalado, aunque la carencia de datos de sus integrantes y la falta de explicitación de las razones de la fundación en los documentos, no permite afirmarlo.

A comienzos del siglo XIX se produce, en sintonía con los cambios traídos por la Ilustración, no sólo en la comunidad porteña sino también, y quizás fundamentalmente, en la concepción y la política de los Borbones, un cambio de rumbo en la relación entre las hermandades y el Estado, caracterizado por un mayor control de sus actividades dado por la exigencia efectiva de la aprobación real de los estatutos, la fiscalización de algunos de sus actos, como los eleccionarios y aun la apropiación de sus recursos materiales, mediante la llana exacción. Quizás la mejor prueba de esto esté dada por la Real Cédula del 26.12.1804, notificada por las autoridades locales el 7.12.1805 por el que “manda S. M. procederse a la venta y enajenación de todos los bienes raíces pertenecientes a obras pías y capellanías para imponerse sus capitales y los que provengan de censos en la Rl. Caja de Amortización y Consolidación de vales Rs.” Para ello se manda hacer

un escrupuloso examen y reconocimiento de sus protocolos, formando relaciones circunstanciadas de las fincas y bienes raíces que correspondan a las Iglesias, conventos y Comunidades religiosas, Órdenes Terceras, Cofradías, Ermitas, Santuarios, Hospitales y Casas de Misericordia como igualmente de los principales impuestos a censo sobre casas particulares por razón de capellanías

¹³ Socolow, 1991, 31 y 133.

eclesiásticas o laicales, legados pios, memoriales, Patronatos o Aniversarios, y que en el término de un mes que se les precise deban darlas en el modo explicado.

Igualmente mandarán V. Ms. a los mayordomos y hermanos mayores de las Terceras Órdenes y cofradías que se hallan establecidas en los conventos y parroquias de esta ciudad y al Admor. de la Casa de Stos. Ejercicios qe. dentro de mismo término formen sus respectivas relaciones con reconocimiento de sus libros y asientos en qe. manifiesten circunstanciadamente las fincas qe. le pertenecen y los caudales impuestos a censos sobre las fincas¹⁴.

A esta intervención del Estado es preciso añadir el cambio en las concepciones sociales y sanitarias, que introduciendo un nuevo paradigma laico va a dejar sin efecto muchas de las funciones sociales que las cofradías cumplían, punto que trataremos en el capítulo siguiente. Como había ocurrido en Europa a partir del siglo XVI, muchos de estos fines tradicionales como los enterramientos y la asistencia pública, fueron reemplazadas por la acción oficial, que de ese modo recortó el espacio de interés práctico que la actividad de las cofradías tenía rompiendo la interacción entre fines morales y salvacionistas, por un lado y prácticos y asistenciales, por el otro, que había caracterizado la vida de las hermandades desde sus orígenes medievales y había en cierto modo constituido la fórmula de su notable difusión y permanencia. Recluidas en sus objetivos puramente religiosos y en medio de un panorama ideológico cada vez más secularizado en sus procedimientos e institucionalidad y más racionalista en sus explicaciones, el interés por la participación en las cofradías decayó abiertamente. A partir del movimiento revolucionario de Mayo muchas dejaron de operar, y las que continuaron perdieron gran parte de la adhesión masiva que en otras épocas disfrutaron. Como un signo del cambio de los tiempos, a pocos días del alzamiento de Mayo la congregación que representaba al arrogante Cabildo Eclesiástico, cabeza de la poderosa Iglesia colonial, dará por concluida su existencia señalando que "no tenía ni un medio". La vida de las cofradías dejaba de ser una forma prestigiosa de organización social de la devoción, de acción pública, de ejercitación moral y de comitencia artística, para convertirse en una sobrevivencia tradicional.

3.1.2 Tipos de cofradías en Buenos Aires

El panorama esbozado en el punto precedente, como las descripciones del capítulo 2, permiten extraer algunas conclusiones relativas a las hermandades presentes en la ciudad de Buenos Aires. La carencia de datos hasta el último tercio del siglo XVII, hace que nuestras consideraciones sean provisorias, aunque el carácter del titular permite en algunos casos realizar inferencias por analogía con sus modelos europeos que conllevan un alto grado de certeza. No parece haber dudas de que el tipo de hermandad dominante en la ciudad fue el devocional, es decir aplicado al culto de Dios a través del culto de un santo particular, de alguna de las advocaciones de la Virgen o bien directamente de Cristo o de la eucaristía. A él pertenecen la gran mayoría de las cofradías de culto mariano y de los santos que hemos visto, como la del Rosario, la Inmaculada Concepción y prácticamente todas las de la lista de León, a excepción de la de la Vera Cruz, que era de tipo penitencial y las de las Benditas Ánimas y la del Hospital, que eran del tipo asistencial. La cofradía de Ánimas ya existía, según vimos, en 1606¹⁵ y estaba destinada como todas las de su tipo a salvar almas del purgatorio, mientras que la del hospital, nombre un tanto presuntuoso para lo que en ese momento era un rancho con una pequeña ermita dedicada a la Virgen de Copacabana sostenida con la limosna de los portugueses asentados en la ciudad que muy probablemente pertenecieran a la hermandad¹⁶, se dedicaría a asistir los enfermos. La hermandad de la Vera Cruz de la iglesia de San Francisco era la única en Buenos Aires que remedaba a los flagelantes europeos nucleados en las numerosas cofradías de ese tipo que con igual nombre existían en España. Finalmente, y aunque no hay evidencias

¹⁴ AGN, S. IX, 19.7.8, Cartas de Virreyes; nro. 273.

¹⁵ Catedral Metropolitana, 1933, 11.

¹⁶ En 1605 el Cabildo encargó a Ruy Gómez de Ávila la edificación de las casas del hospital que recién se inauguró en 1614. estaba dedicado a San Martín de Tours, patrono de la ciudad, y tenía unos pocos aposentos. Cayó en el abandono cuando en 1640 la ruptura con Portugal acabó con los donativos de los portugueses con que se mantenía y fue derrumbado por una tormenta en 1642.

documentales concluyentes, parece probable que existieran en el siglo XVII en Buenos Aires unas cuantas cofradías correspondientes a oficios. La inexistencia de corporaciones gremiales en la ciudad¹⁷ excluye la posibilidad de cofradías de ese tipo en un sentido estricto. Sin embargo, esto no impediría que se reunieran en una confraternidad miembros de una misma actividad, aunque no constituyesen formalmente un gremio. De hecho dos de los tres santos titulares que conocemos por la primera nómina de cofradías porteñas que no corresponden a advocaciones de la Virgen o de Cristo, eran patronos de oficios comunes en la ciudad: San Sebastián de los militares y San Telmo de los navegantes, al igual que los santos Crispín y Crispiniano, patronos de los zapateros, registrados como titulares de una cofradía en 1679¹⁸ (ver 2.14.1), coincidencia que parece sugestiva.

En el siglo siguiente se mencionan "cofradías de soldados" y de "artilleros", las que deben entenderse indudablemente como asociaciones de culto ligadas a profesiones, con las mismas salvedades señaladas para las del siglo XVII. Las cofradías de ánimas fueron varias en el siglo XVIII: Dolores (catedral), San Baltasar (la Piedad), Cristo del Perdón (San Nicolás), Ánimas del Socorro (el Socorro), Ánimas del Purgatorio (Montserrat) y Ánimas del Campo Santo (San Pedro González Telmo), pluralidad que generó cierta competencia con la primera establecida en esa centuria, que fue la de Dolores, por la exclusividad de la función y de la limosna. La Hermandad de la Santa Caridad completa el cuadro de las cofradías caritativas, dedicada en este caso a varias funciones de asistencia: entierros, atención hospitalaria y asilo de huérfanas. Las terceras órdenes constituyen un grupo muy activo y difundido en el siglo XVIII y eran hermandades penitenciales, como lo afirma su nombre completo y lo confirma el hecho de que contemplaban ejercicios de disciplina y escenificaciones del *Via Crucis* en Semana Santa, según vimos en el capítulo anterior. Muchas de las otras cofradías que aparecen entonces, como las de negros y las parroquiales -exceptuadas en ambos casos las que eran de ánimas-, las regionales y algunas otras, pertenecían al tipo devocional.

El cuadro 5 presenta las cofradías según el tipo de fines a que se dirigían, razón por la que las de oficios son incluidas en las devocionales y las terceras órdenes entre las de penitencia. Se indica en la segunda banda de color el subtipo a que pertenecían o el carácter de la devoción que guardaban. En las otras columnas se señala el nombre, la iglesia donde estaban establecidas y las fechas de erección o de actividad conocidas.

¹⁷ La carencia de una organización gremial en la ciudad parece haber sido suplida en parte por la llegada de maestros de afuera, en parte por un régimen de aprendices que daba cauce al proceso de enseñanza. Se puede consultar el trabajo sobre el tema de Lyman Johnson 'The Role of Apprenticeship in Colonial Buenos Aires', que si bien trata sobre el período 1775-1810, consigna algunas consideraciones generales sobre el tema.

¹⁸ Ribera y Schenone, 1948 a, 132. Seguramente había desaparecido en el siglo XVIII, ya que en 1773 el provisor Campuzano presentó un pedido "en nombre de los Maestros zapateros, solicitando autorización para fundar la hermandad de los patronos del gremio (teniendo ya los suplicantes autorización para la erección de Altar en el Convento de Nuestro Padre Santo Domingo)". Sin embargo veinte años después esto aún no se había efectivizado y se realizó una junta con el fin de elegir una iglesia para el establecimiento de la cofradía del gremio en la que "se determinó por mayor número de votos que fuera la iglesia de Nuestro Padre San Francisco". La iglesia franciscana "ofrecía a la hermandad conocidas ventajas para el más decente culto, como era un altar" (AGN, S. IX, 30.5.1, 34/18,1). La creación de la hermandad estaba en relación con la conformación de un gremio de zapateros negros, pardos y morenos, independiente de los maestros españoles, indios y extranjeros, que estaba en trámite en 1793 y que finalmente no se concretó. Figuraban como vecedor Joseph Cánepa, como procurador Martín Porra y como alcalde Nicolás Riguy (Ibidem, exp. 8).

CUADRO 5. TIPOS DE COFRADÍAS DE BUENOS AIRES

FIN	REP	COFRADIA	IG.	ERECCIÓN	DATOS			
DIVOCIONALES	MARIANAS	Virgen del Rosario	SD	1586	1772-1798			
		Inmaculada Concepción	SF	1602?	1808			
		Rosario de menores	SD	1730?	1730-1814			
		Del Santo Escapulario	LM	Antes 1623	1755-1789			
		V. Merced del Rosario	LM	1732	1732-1798			
		de N. Sra. de Guía		Antes 1623	1623			
		N. Sra. de las Nieves	SI	?	Antes 1720			
		N. Sra. del Carmen	CAT	Antes 1623	1621-1740			
		de la Soledad		Antes 1623	1623			
		N. Sra. de Aranzazu	SF	1756	1756-1786			
		N. Sra. de Covadonga	SI	Ca. 1797	1797			
		N. Sra. de Montserrat	M	1755	1769			
		N. Sra. de Montserrat	SI	1795	1795			
DIVOCIONALES	SANTOS	Santiago Apóstol	SI	Ca 1790	1795			
		San Pedro	CAT	1690	1690-1810			
		Santa María del Socorro	LM	1743	1804			
		San Benito	SF	1769	1769-1801			
		Santa Rosa de Viterbo	SF	?	1785			
		San José	LM	?	1755			
		Santo Tomás de Aquino	SD	1777	1779			
		San Antonio de Padua	?	Antes 1623	1623			
		San Francisco Solano	SF	?	1785			
		San Sebastián (y Fabián)	?	Antes 1623	1623			
		Crispín y Crispiniano	?	?	1679			
		Santa Bárbara	LM	1706	1755-1788			
		"de los soldados"	SD	?	1779			
DIVOCIONALES	SANTOS DE OFICIOS	Pedro González Telmo	SF	?	1730			
		Pedro González Telmo	LC	1769	1780			
		San Eloy	SC	1743	1785			
		DIVOCIONALES	CRISTO	Nombre de Jesús	?	Antes 1623	1623	
				Santo Entierro	LM	?	1756-1783	
				Santísimo Sacramento	CAT	Antes 1623	1623	
				Esclavos Smo. Sacramento	CAT?	Antes 1623	1623	
				Santo Cristo	CAT	1671	1671-1750	
				Jesús Nazareno	SJ	?	1785-1790	
		CARITATIVAS	PENIT.	Vera Cruz	SF	Antes 1623	1623-1648	
				T.O.	Tercera orden franciscana	SF	1691	1691-1810
					Tercera orden dominicana	SSD	1725	1725-1810
					Tercera orden mercedaria	LM	1732	1732-1787
BOSSP.	del Hospital			H	Antes 1623	1623		
	Hermandad de la Santa Caridad San Miguel y N. S. de los Remedios			SM	1727	1727-1810		
DE ANIMAS	Benditas Animas			CAT	?	1621-1740		
	Animas del Purgatorio			M	1804	1804		
	N. Sra. del Socorro y Animas			SOC	1799	1799-1808		
	N. Sra. de Dolores y Animas			CAT	1750	1750-1804		
	Del Carmen y Animas			LC	1786	1786-1800		
	San Baltasar y Animas			LP	1771	1771-1804		
	Cristo del Perdón y Animas			SN	Hacia 1770	1805		
	San José y Animas del Campo Santo	B	1787	1788				

3.2 COFRADÍAS Y SOCIEDAD

3.2.1 El universo social de las cofradías y los criterios de delimitación del ingreso

Las descripciones del perfil social de los integrantes de las cofradías de Buenos Aires que hemos presentado en el segundo apartado de cada uno de las unidades del capítulo 2, permite extraer una primera conclusión: todos los estamentos de la sociedad colonial formaban parte de las mismas. Desde los esclavos "abatidos" de San Baltasar y San Benito a los obispos y gobernadores que integraban la hermandad de San Pedro y del Santo Cristo o la Tercera orden Franciscana, pasando por los grandes comerciantes y los funcionarios de primera línea de la hermandad de Dolores, del Rosario o de la Santa Caridad y por los quinteros, pulperos y artesanos de cofradías como la del Santo Cristo del Perdón de San Nicolás o del Socorro, todo el espectro de la sociedad porteña estaba representado en el conjunto de las diferentes hermandades.

Esta constatación muestra simplemente que las cofradías eran, como forma de estructuración del culto, un organismo de acción universal, una herramienta útil para todos y que sus fines - tanto los fundamentales, referidos a la salvación, como los ligados a los beneficios sociales que podían surgir de su accionar en forma de socorro directo o de los vínculos que la participación implicaba-, eran considerados legítimos y viables.

Sin embargo, esta universalidad no implicaba ausencia de segmentación en la admisibilidad de las hermandades, sino, en general, una concepción común aplicada a los diversos estamentos de un modo más o menos delimitado, hecho que queda explicitado en las constituciones de cada congregación; según vimos. Una vez expuestos los objetivos y presentado el titular de la cofradía, sigue usualmente en los estatutos un capítulo que define el espectro social que la hermandad abarcará. Se trata de una delimitación ideal que orienta la integración de cofrades, pero que no necesariamente reitera en el plano empírico sus postulados de un modo preciso. Los criterios de admisión a las cofradías tuvieron en Buenos Aires, como en Europa, dos extremos posibles: el total cerramiento a quienes no perteneciesen a un círculo social o corporativo definido y la apertura indiscriminada a todos los estamentos, razas y profesiones. Sin embargo estos modelos ideales, que podríamos considerar cerrados y abiertos respectivamente, raramente mantienen su pureza en la práctica y como veremos en el próximo apartado no es infrecuente encontrar personas con oficios de escasa consideración social, como artesanos o quinteros, formando parte de las hermandades de elite. Contrariamente otras veces, la declarada amplitud de integración parece no verificarse en los hechos, quizás por el peso de la consuetudinaria segmentación social, que creaba barreras difíciles de abolir mediante simples declaraciones reglamentarias. El fin de este apartado es analizar comparativamente los diferentes criterios de admisión expuestos en los textos constitucionales estudiados. En el próximo daremos una muestra de la composición social real de las hermandades de Buenos Aires.

Las dos primeras constituciones que conocemos en la ciudad, las de las congregaciones del Santo Cristo y de San Pedro, están cerca de lo que podríamos llamar cofradías cerradas. En la primera de ellas se limita el rango de sus fundadores a los miembros de la Real Audiencia aunque proponiendo que "para su mayor lustre y duración" integre también algunas "personas principales" de la ciudad¹. La exigencia de que éstas sean *personas de buena calidad*, como la referida a la buena *vida y costumbres* que se agregan en los estatutos² son corrientes en las cofradías españolas de elite, pero en cambio la exigencia de pertenencia a la Audiencia, y el carácter de "personas principales" pone un marco más restrictivo a la incorporación. De todas maneras, la distancia entre los integrantes de la Audiencia (presidente, oidores y fiscales) y los demás miembros, estaba marcada por la exclusividad del uso enterratorio de la capilla, que sólo alcanzaba a los funcionarios, del mismo modo que les estaba reservada la integración del

¹ Corbet France, 1943, 55.

² Corbet France, 1943, 78.

gobierno de la hermandad³. En el caso de la cofradía de los sacerdotes también se consigna que los doce integrantes laicos (el número es ya un límite preciso) debían ser “personas señaladas” y contar con la anuencia general de los religiosos⁴. El monto de la limosna de ingreso, fijada en la alta suma de 100 ps. para los laicos (aumentados en 1696 a 120)⁵, complementa la selectividad dada por la cantidad de hermanos admisibles, sus características sociales y su aprobación entre los miembros del clero. Finalmente se otorga a la adhesión un carácter hereditario, que sin duda tendía a fomentar, junto con la limitación de número, el cerramiento social de la hermandad. Ambas congregaciones tienen en común la pertenencia institucional que les da, por el mismo carácter de las instituciones que representan, un sesgo muy compartimentado y elitista, sesgo que se complementa en el caso de los vecinos no pertenecientes a la corporación con exigentes requerimientos de aceptación.

Independientes de pertenencias corporativas, algunas de las cofradías de españoles presentan igualmente un carácter sectorial bien determinado. El ejemplo más temprano y el más claro entre los que contamos con documentación primaria es el de la cofradía de María de los Dolores, de la catedral, concebida por sus fundadores como una versión local de las hermandades europeas y americanas que nucleaban a “las personas de mayor nobleza y carácter”⁶. Ellos mismos se autodefinían como vecinos de “conocida nobleza”⁷ y exigían para la aceptación de postulantes que tuvieran limpieza de sangre y buenas costumbres y que no ejercieran un oficio vil⁸. La exigencia de buenas costumbres era universal, mientras que las otras dos planteaban un recorte étnico (limpieza de sangre) y social (sin ejercicio vil). Todos los integrantes de las castas quedaban al margen por la primera de ellas, mientras que la segunda dejaba de lado a campesinos, peones, pequeños mercaderes y puesteros, artesanos y pulperos, es decir los estamentos bajos y medios bajos de la sociedad colonial. También las constituciones de la hermandad de la Inmaculada Concepción plantean una clara delimitación social al declarar que “habiendo otras cofradías establecidas para los culto a María Santísima bajo diversas advocaciones en que pueden alistarse todas las personas con separación según su clase” ellos solamente admitirán “Personas decentes”⁹, término que como dijimos (ver 2.2.2.1) no debe entenderse en su alcance meramente moral, sino que connota la pertenencia a los estamentos superiores y tradicionales de la ciudad, lo que por otra parte aparece constatado en la historia de la hermandad según la afirmación del informante franciscano de que “las primeras dignidades Eclesiásticas, y los Jefes y Magistrados de este pueblo” habían formado parte de ella en sus inicios en el siglo XVII¹⁰ (ver 2.2.1.1).

El caso de las terceras órdenes es semejante al de las dos cofradías que acabamos de ver, en el sentido de que partían de una delimitación social y racial marcada. La franciscana, primera establecida en Buenos Aires, sólo aceptaba “españoles o criollos de buen origen” y exigía información de limpieza de sangre a los postulantes, además de los comunes requerimientos morales¹¹. La mercedaria, cuyos fundadores eran “todos sujetos conocidos, de distinción y calidad, de todo buen nombre y fama”¹², requería para la admisión que los pretendientes fueran de “buen nombre, fama y de costumbres y de familias limpias de toda mala raza, de moros, indios, mulatos, negros ni penitenciados por la Santa Inquisición, ni de los nuevamente convertidos a Nuestra Santa Fe ni de castigados afrentosamente por la Real Justicia”¹³. No tenemos datos de las exigencias de los dominicos, pero las suponemos similares y la declaración, hecha por sus autoridades durante el conflicto con el director espiritual Isidoro Guerra acusándolo de maltrato aún “constándole de los sujetos que se compone [la tercera

³ Corbet France, 1943, 79.

⁴ Fasolino, 1944, 253.

⁵ La tasa corriente en el siglo XVIII era de 2 ps. (ver 3.2.2)

⁶ AGN, MBN nro. 6608, 2.

⁷ AGN, S. IX, 31.6.4, leg. 35.

⁸ AGN, MBN nro. 6608, 29.

⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1368, 13 v.

¹⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1368, 3 v. - 4.

¹¹ Udaondo, 1920, 33.

¹² AMBA, 1787, 6.

¹³ AMBA, 1787, 173 - 174.

orden] por sus circunstancias e ilustre nacimiento"¹⁴, nos da una pauta, al menos de su autoestima. Aquí, como en las cofradías de la elite española estamos ante un universo social integrado por vecinos españoles o criollos de "distinción y calidad", las "personas decentes" que no deben ser asimiladas exclusivamente a una situación de poder económico —aunque gran parte de ellas constituía el estamento más rico de la ciudad—, sino a la pertenencia al círculo racial, social y cultural considerado superior. Racialmente: españoles y criollos; socialmente: personas ligadas a linajes de abolengo o a familias tradicionales de la ciudad, cuyo crecimiento había generado una aristocracia local descendiente de algunos de los modestos pobladores originales y afianzada por la riqueza y los casamientos con españoles llegados posteriormente; culturalmente se trataba de funcionarios, militares, religiosos, profesionales, estancieros y comerciantes con acceso a cierto grado de educación y en algunos casos con una formación significativa en el terreno de la religión, el arte, la historia y la política, la filosofía, la literatura y las ciencias, como se desprende del análisis de las bibliotecas y objetos que poseían¹⁵.

Un caso particular, es el de la cofradía del Rosario de la iglesia dominicana. Contrariamente a lo expuesto, y en virtud de su mismo origen universal impuesto por María (ver 2.1.1.1), la cofradía del Rosario se declaraba abierta a que "se asienten pr. Hermanos, todas y cualesq. personas sin distinción"¹⁶. Esta definición la separa en teoría de las hermandades antecedentes, aunque como veremos, su composición real no fue tan amplia como los estatutos sugieren y la misma determinación, que ya citamos, de proporcionar cera en las procesiones de la hermandad a las "*Personas Decentes* qe. asistan"¹⁷ implica una definición limitativa. También la Hermandad de la Santa Caridad habría presentado, en virtud de su carácter caritativo y según las declaraciones de su capellán, un caso de apertura irrestricta, aún a las castas, caso infrecuente (ver 2.8.2.1).

En el otro extremo de la pirámide social colonial estaban las hermandades de negros, naturales y mestizos. La primera de la ciudad que conocemos, es justamente la del Rosario de Menores, formada por "pardos y morenos" y que estaba también establecida en la iglesia de la orden de predicadores. No hemos encontrado las constituciones de la cofradía, y por lo tanto no conocemos la definición de la admisión, pero sin duda su sola existencia, en la misma iglesia que la del Rosario de españoles que acabamos de mencionar, parece desmentir su proclamada amplitud social. Si conocemos en cambio la delimitación social —o más bien la no delimitación— definida para la hermandad de Santa María del Socorro, que admitía "toda clase de personas así eclesiásticas como seculares, de ambos sexos, sin distinción de calidades, esto es, Españoles, Negros, Indios, Mulatos, ni otras castas"¹⁸. La convocatoria era realmente amplia, ya que las "calidades" exigidas eran elementales, como conocer los principales misterios de la religión católica, tener el consentimiento de los amos y respetar los límites de edad. Sin embargo no sabemos hasta que punto la hermandad tuvo un verdadero carácter multiétnico. Los negros de San Benito exigían los mismos conocimientos básicos pero agregando algunas características morales deseables, como que no fueran "ebrios, lascivos o ladrones", y también incluía "señores o esclavos"¹⁹. La única hermandad de negros de la ciudad entre, las que tenemos las constituciones, que se presenta exclusivamente para "Personas de ambos sexos, así Morenos, Pardos e Indios" afirmando "no serán admitidos los señores españoles"²⁰, es la de San Baltasar, que reitera el resto de las condiciones puestas por sus homólogas ya mencionadas. Como vemos, los criterios de admisión de las hermandades de negros difieren bastante de los requerimientos de las de blancos, aunque mantienen cierto carácter limitativo adaptado a las condiciones de su propio público. Una diferencia notoria, excepción hecha de la de San Baltasar, es que no

¹⁴ ADBA, 1723-1916, t. 1, 5 v.

¹⁵ González, Sánchez y Fúkelman, 1999, 159. Para un tratamiento general del tema ver Hoberman, L. y Socolow, S., *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, FCE, Bs. As., 1992 y para el caso de Buenos Aires, Socolow, S., *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*, La Flor, Buenos Aires, 1991.

¹⁶ ADBA, 1772, 1 v.

¹⁷ ADBA, 1772, 4 v., subrayado nuestro.

¹⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 5 – 5 v.

¹⁹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1 v.

²⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 2.

adoptan la segregación racial característica de las hermandades de españoles, sino que opuestamente proponen un marco de participación social amplio, incluso en relación con los sexos. Contrariamente, la selectividad no desaparece, sino que es transferida a características de tipo moral (que también forman parte de las de blancos) pero ahora llevadas a un grado mayor de detalle y sin duda aludiendo a aspectos de la conducta de los negros que, como la ebriedad, la maledicencia o la lascivia, formaban parte de la visión blanca de los esclavos. Así, se emplea por ejemplo en las constituciones de San Baltasar el antiguo concepto de armonía aplicado a las características morales y doctrinarias de los aspirantes, que por provenir de los estamentos más bajos de la sociedad colonial no podían satisfacerlo en términos de "calidad personal" o "pureza de sangre".

Entre los extremos de los estamentos superiores españoles y las hermandades de esclavos, se desplegaban cofradías integradas por las capas intermedias, esto es, pequeños comerciantes, quinteros o modestos propietarios rurales, artesanos y gente de oficio, blancos de bajo nivel cultural y recién llegados pobres. Dentro de este amplio rango, que no necesariamente tocaba la indigencia ni la ignorancia pero que se distinguía claramente del estamento de los funcionarios y militares de primera línea, los grandes comerciantes, las familias tradicionales de la ciudad o el alto clero, varias cofradías recludaban sus integrantes. Algunas de ellas estaban situadas en los cantos de la ciudad, establecidas en las nuevas parroquias impuestas por la reorganización del obispo de la Torre en 1769, y nucleaban a los habitantes de los suburbios que se mezclaban con las quintas. La cofradía de Nuestra Señora del Socorro y Ánimas es un ejemplo, del que conocemos sus criterios estatutarios en materia de admisión. Inspiradas en las de San Baltasar, sus constituciones presentan también el argumento de la proporción de los cuerpos armoniosos, pero modificando los predicados.

San Baltasar:

Como para que subsista cualesquiera cuerpo es tan necesaria la proporción y correspondencia de sus miembros sin la cual, faltando toda la hermosura que lo debía hacer grato y apreciable, quedaría ingrato y aun monstruoso: y así será de nuestro particular cuidado el atender a que las Personas de ambos sexos, así Morenos, Pardos e Indios, que se hayan de admitir a nuestra Hermandad sepan la Doctrina Cristiana, sean de buena vida y costumbres, sin nombre de escandalosos y el que no tuviere dichas cualidades, no podrá ser admitido²¹.

Ánimas del Socorro

Siendo cual es tan precisa para la subsistencia de cada cuerpo la proporción y correspondencia de sus miembros, como que sin ella le faltaría, no solo la hermosura, que es la que lo hace grato y apreciable, sino que quedaría desgraciado y aun monstruoso, será de nuestro propósito el poner especial cuidado, atención, y esmero en que las personas de ambos sexos que se hayan de admitir a nuestra Hermandad, no solamente sean cristianas, piadosas, devotas, y de calificada limpieza y conducta, más también de conocida buena fama, y sin nota alguna de vicio democrático en sus costumbres²².

Es interesante la confrontación de los cambios, en los que (1) la exigencia de que "sepan la doctrina cristiana y sean de buena vida y costumbres" se transforma en el menos escolar y más preciso que "sean cristianas, piadosas, devotas", (2) y se agregan en el texto de españoles las condiciones "de calificada limpieza" y "de conocida buena fama" y (3), mientras que el "nombre de escandalosos" es reemplazado por el más conceptual de "vicio democrático".

La variedad de hermandades responde a la complejidad de la sociedad colonial, y naturalmente reproduce, al menos en su formulación ideal, la articulación de los estamentos en la concepción vigente. Si bien existía en muchas de las cofradías y tercera órdenes cierta flexibilidad en los límites sociales de inclusión, esta no debe ocultar el carácter segmentado en el que se fundaba el sistema. Si no hay muchos casos documentados de proscripciones esto se debe fundamentalmente a la naturaleza del trámite de admisión, que como se apunta en varias de las constituciones exigía reserva, disimulo y mentira a la hora de evitar incorporaciones indeseadas. A veces sin embargo la cosa trascendía y el conflicto tomaba estado público y hasta

²¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 2.

²² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 3 v.

judicial. Un expediente de 1780 muestra por ejemplo la denuncia presentada por Andrés Ibieta porque su mujer y sus cuñados fueron borrados de los libros de la cofradía del Santo Cristo del Perdón y ánimas del Purgatorio, de la iglesia de San Nicolás, luego de integrarla durante un año, en virtud de que una denuncia había alertado a la junta de que eran hijos de mulata. El denunciante dice que al admitirlos se les había pedido información de vida y costumbres y calidad de personas y recurre a la Justicia real y religiosa en defensa de su honor y el de sus familiares. El juicio con la cofradía llegó a los tribunales eclesiásticos y civiles y aún al Arzobispado y la Real Audiencia de Chuquisaca, aunque lamentablemente no conocemos su desenlace²³. Más allá de la sentencia, el caso muestra que la segregación social y racial operaba en los criterios de admisión, quizás más de lo que trasunta la documentación disponible, aún en el caso de una hermandad que, como la que tratamos, estaba integrada por artesanos y miembros de los estamentos medios y bajos españoles.

3.2.2 *Composición social de las cofradías*

Como suele ocurrir, las definiciones normativas que regían la composición social de las hermandades guardaban cierta distancia con la integración efectiva de las mismas. A pesar de las determinaciones estatutarias que acabamos de reseñar, la realidad era más rica y variada que la regla, o quizás ésta dejaba espacios de indefinición en los que podían incluirse sectores más amplios que los que a primera vista se manifestaban. Expondremos aquí algunas generalizaciones acerca de los criterios empíricos de admisión de los miembros, así como algunas formas típicas de vinculación entre reglamentación y práctica.

Si en algunos casos la regla parece haber sido aplicada de manera más o menos estricta, en otros, los hechos desmentían las definiciones. Indudablemente los dos ejemplos más claros de la primera situación, es decir de la concordancia entre las limitaciones reglamentarias al ingreso y la composición social de la hermandad, es el de las dos congregaciones institucionales del último tercio del siglo XVII -la del Santo Cristo y la de San Pedro-, en las que como vimos, tal como prevenían los estatutos, los miembros formaban parte de los más altos estamentos de la sociedad y ocupaban las más altas funciones en el ámbito civil, militar y eclesiástico. Eran, en palabras del deán Rodríguez de Armas "las personas primeras de la República"²⁴. Es preciso aclarar que sin embargo, y particularmente en el caso de la hermandad de los sacerdotes, que esta preeminencia social y también intelectual -ya que muchos de sus miembros conformaban la intelectualidad eclesiástica de la ciudad-, no implicaba necesariamente riqueza. Al menos algunos de sus integrantes religiosos, como el rector Mariano Jaunzarás, o los presbíteros Vicente Arroyo y Marcos Sarasa eran gente de moderados recursos, según vimos al trazar el perfil de algunos de los cofrades (ver 2.5.2.2); pero al mismo tiempo, y contrariamente, esta modestia material debida a la dedicación a su estado religioso no conllevaba una significación social, es decir, no alteraba su pertenencia a los estamentos y linajes superiores de Buenos Aires: Saturnino Sarasa, padre del presbítero Sarasa, era por ejemplo, un importante comerciante que había sido ministro de los terciarios franciscanos. Sería de interés, aunque lamentablemente la carencia de listas lo impide, verificar hasta que punto se cumplían las restricciones sociales impuestas en el otro extremo de la pirámide social por los esclavos de San Baltasar, quienes como vimos postulaban taxativamente que "no serán admitidos los señores españoles", si bien luego flexibilizaban un poco esta afirmación (2.16.2.1). En todo caso parece digno de remarcar el hecho de que los estatutos de San Baltasar reproduzcan desde una perspectiva inversa el segregacionismo que las castas sufrían en la admisión a las cofradías de la elite española así como el hecho de que es justamente en los dos polos de la estructura social donde aparecen objeciones más restrictivas al ingreso, quizás como forma de manifestar una clara conciencia de la ubicación social que cada uno de los grupos tenía dentro del conjunto.

Si las hermandades de San Pedro y el Santo Cristo ejemplifican la concordancia entre normativa y práctica, la cofradía dominicana del Rosario es un caso de la distancia entre ambos términos, ya que en ella la posibilidad de participación de "todas y cualesq. personas sin

²³ AHPBA, 1780.

²⁴ Fasolino, 1944, 276.

distinción" parece no haber sido llevada a cabo, al menos en lo que hace a negros y mulatos que se inscribían en su homóloga "de menores". El artificio de subdividir la cofradía para mantener la universalidad social de la hermandad sin ejercerla en los hechos indudablemente muestra el hiato existente entre los ideales y la práctica social. Más allá de esta limitación y aunque sólo disponemos de algunos datos aislados (ver 2.1.2.2) referentes a los hermanos que no integraban la junta de gobierno debido a la falta de los libros de asiento, parece razonable pensar, y esos datos lo sugieren, que la composición sería relativamente abierta dentro de los estamentos de españoles y criollos. De las otras dos cofradías conducidas por la elite española de la ciudad, la de Dolores parece también haber tenido en la práctica un criterio de incorporación más flexible que su presuntuosa definición reglamentaria. Algunos de los hermanos que la integraban tenían oficios manuales poco calificados, bastando de ejemplo el peluquero Bernardo Grijera, quien vivía en una casa alquilada como también los quinteros y pulperos relevado entre sus miembros (ver 2.13.2.2), casos que, aún siendo pocos, demuestran que no había un principio de exclusión infranqueable. Diferente era el caso de la Hermandad de la Santa Caridad, que como señalamos incluía estatutariamente "tanto españoles como indios, pardos, morenos y esclavos". También en este caso resulta dudoso el cumplimiento de esta determinación y aunque no contamos con listas de cofrades para confirmarlo, tanto la declaración de González Islas que citamos en 2.8.2.1, afirmando que la hermandad se componía de gente acaudalada, como los datos de los miembros que han llegado a nosotros, muestran una composición social relativamente homogénea que excluye gente perteneciente a los estamentos inferiores. Aunque, insistimos, no podemos cerrar aquí la cuestión con los datos disponibles, parece evidente que hubo al menos un hiato entre la integración efectiva y la indiscriminada apertura propuesta, seguramente debido al carácter consuetudinario de las afinidades sociales, esto es, al peso que la concepción y la práctica social ejercían sobre la autolocalización de los habitantes de la ciudad en los diferentes espacios sociales.

Las terceras órdenes presentan un criterio de selectividad dirigido a permitir el acceso de españoles y gente de "buen origen" o "buen nombre y fama", requiriéndose en los casos que conocemos certificación de sangre y al menos en el de la Merced hay una explícita discriminación a las "malas razas" (ver 2.11.2.1)²⁵. En el caso de Santo Domingo, en que no disponemos de referencias normativas, la definición de sí mismos dada por los hermanos como gente de "circunstancias e ilustre nacimiento" es una referencia. Sin embargo, y pese a la impronta restrictiva que estas pautas tienen, la práctica fue indudablemente más abierta, ya que, como lo mostramos en el apartado correspondiente a cada una de ellas, la composición real de las terceras órdenes era sumamente amplia dentro de los estamentos españoles. El límite estaba aquí claramente señalado —en los reglamentos y hasta donde sabemos también en los hechos— en el aspecto racial, pero contrariamente, dentro de la población española y criolla la aceptación a la integración fue indudablemente mucho más permisiva que lo determinado por las normas, al punto de que en 1748 y en medio de un conflicto por los derechos de enterramiento que veremos en el capítulo próximo, los curas del hospital se quejan del perjuicio que les causa el hecho de que en las terceras órdenes "se halla asentado todo el Pueblo"²⁶.

En el caso de las cofradías de negros los criterios de selección son desiguales, ya que mientras que en la de San Baltasar se adopta un criterio restrictivo, según vimos, la de Santa María del Socorro estaba abierta a "toda clase de personas" y en la de San Benito podía participar quienes quisiesen, "sean señores o esclavos" (ver 2.15.2.1). Sin embargo no sabemos hasta donde esta apertura funcionó en los hechos. Fuera de los cargos que por prescripción

²⁵ El recorte social de la Tercera orden mercedaria, coincide en la amplitud del espectro incorporado en las otras órdenes terceras de Buenos Aires, aunque difiere con éstas en que no parece haber nucleado a un grupo realmente numeroso e importante en escala de comerciantes y funcionarios. Este hecho puede deberse a que cuando la iglesia mercedaria reestructura su equipamiento interior y gana influencia en la sociedad porteña, esto es en la última década del siglo XVIII, la participación de la feligresía en las cofradías y terceras órdenes estaba ya en retroceso y muchos de los personajes ligados al poder local miraban en otras direcciones.

²⁶ ACE, 1746-1771, 96. Probablemente esta disputa se halle detrás de la larga demora que sufrieron los betlemitas para obtener la posesión efectiva del hospital, cuyos reclamos se pueden seguir en las actas del Cabildo Eclesiástico en los años anteriores a 1748.

estatutaria estaban asignados a españoles, como el de síndico en la hermandad franciscana, no hay registros completos que permitan analizar la integración racial de estas cofradías. Sería de interés ver hasta que punto el peso consuetudinario operaba en este caso, inverso al de la hermandad de la Santa Caridad. Tan sólo algunos indicios y pocos ejemplos parecen indicar que hubo al menos cierta participación de blancos en estas cofradías de negros, pero es un tema que merece una investigación particular para llegar a alguna conclusión fundada. Por otra parte varios de los negros detectados eran libres, tenían oficios o estaban integrados al ejército, pero esta comprobación está condicionada por el hecho de que es justamente este estatus social el que hace que dispongan propiedades, dejen testamentos y participen de la vida institucional de la ciudad. Quiero decir que el haber encontrado datos de cierto perfil de negros no implica en absoluto que este sea el único ni siquiera el dominante, sino simplemente que los esclavos rasos no aparecen en la documentación. Si en cambio parece poder presumirse, y está consignado en algunos de los estatutos de las hermandades de negros al hablar del gobierno, que las cabezas de las cofradías eran aquéllos mejor asimilados a la vida social y laboral española: integrantes del ejército y libertos con algún oficio.

En cuanto a las cofradías regionales, carecemos en casi todas ellas de listas de hermanos y de estatutos, por lo que no podemos analizar el tipo de delimitación fijada al ingreso y menos si ésta remitía efectivamente al sitio de proveniencia en España. De la única que conocemos unos cuantos cofrades (de los que no obtuvimos mayores datos), que es la de Montserrat en la iglesia homónima, el padre Avellá afirma que no estaba integrada exclusivamente por vascos, sino que había también españoles de otros orígenes, lo que parece razonable en Buenos Aires. La creación de una segunda hermandad de catalanes podría indicar un criterio de segmentación social diferenciado, esto es un recorte social superpuesto al recorte regional, pero no conociendo más que unos pocos integrantes no podemos plantear esta posibilidad más que como una hipótesis, ya que las causas de la fundación bien pueden haber sido otras.

Entre las cofradías barriales la del Socorro presenta una gama de características definitorias de sus cofrades bastante restrictiva que no parece fácil de compatibilizar con un grupo de habitantes de los suburbios de escasos bienes y mayormente dedicados a actividades rústicas como las quintas. En este sentido, creo que la convivencia de lo programático y la realidad pone a la vista un mecanismo por el que la definición de la legalidad es utilizada como medio para abordar un estatus social diferenciado, es decir, que a través de la propia consideración estatutaria de las características requeridas a los cofrades, éstos quedaban imbuidos de atributos que, como la "calificada limpieza" o la "buena fama" difícilmente tuviesen. En ese sentido, la participación en una hermandad proveería un estatus -al menos en el plano un tanto ideal de las definiciones normativas- que integraría a los cofrades de los estamentos medios e inferiores a un perfil social superior mediante la atribución de las condiciones estipuladas en los requerimientos de admisión.

En cuanto a la participación femenina estaba en general permitida, tanto en la hermandades de blancos -salvo excepciones como la congregación de San Pedro- como en las de negros (ver por ejemplo 2.12.2.1) y en las terceras órdenes (ver por ejemplo 2.11.2.1), pero al mismo tiempo limitada en la operatividad interna que las destinaba a las labores de mantenimiento de los altares, ajuares y en el mejor de los casos al vestido de las imágenes. No he hallado y creo no existía, cofradía alguna en la que las mujeres pudiesen acceder a cargos directivos o integrar los oficios ejecutivos. Como era común en el mundo colonial los cuerpos de mujeres y hombres no se fusionaban y así las hermandades tenían una especie de "rama femenina" con sus propios cargos, reuniones y funciones, aunque siempre dirigidos a las tareas antedichas.

En resumen, el panorama completo muestra por un lado, un punto de partida diferenciado en cuanto a los criterios limitativos que iba de la apertura a todos los estamentos a restricciones ligadas al linaje y la posición social decididamente elitistas. En el medio -la mayoría-, los estatutos enunciaban requerimientos más puntillosos que los criterios de admisión efectivos, aunque la barrera étnica parece haber operado como límite en esta flexibilidad práctica. Pero aun esta barrera se podía franquear mediante un cambio de posición social y económica difícil de dar. El caso de Fermín Pesoa, el esclavo de Riglos que había hecho fortuna administrando los bienes de su amo caído en desgracia y quien no sólo participaba de una hermandad de elite (la

de Dolores) sino que tenía un altar propio en la catedral²⁷, es el único que conocemos. El principio general fue sin duda manejar con amplitud la admisión dentro del criterio básico de separación de las castas, y quizás también de los estamentos inferiores de la sociedad blanca: peones, asalariados, marginales. Dentro de las bandas étnicas la segmentación fue relativa. No es del todo infrecuente encontrar transgresiones, no sólo en la incorporación señalada de cofrades de perfil más modesto que el ideal sino también, y contrariamente, a través de la participación de personajes socialmente encumbrados en cofradías de estamentos inferiores. Así, comerciantes de relativa importancia, como Tomás Insúa y Gavino Cascallares integraban la cofradía del Santo Cristo del Perdón, la hermandad de artesanos y quinteros que los curas despreciaban.

La pertenencia múltiple. A pesar de este hecho, en cierto grado anómalo, la participación de la misma persona en más de una cofradía, que era frecuente y se daba en un círculo recurrente de hermandades, permite confirmar como principio general la existencia de registros sociales más o menos compartimentados en torno a ciertas confraternidades conformadas por estamentos análogos. Entre los 193 casos de nuestra lista general de cofrades en que la misma persona participaba de más de una hermandad 39, es decir el 20,20 % lo hacía simultáneamente en las hermandades de Dolores y del Rosario, seguidos por los que integraban igualmente la Tercera orden de la Merced y la franciscana. El cuadro muestra las 10 combinaciones más frecuentadas.

PARTICIPACIÓN MÚLTIPLE EN COFRADÍAS (2)

<i>Cofradías</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Porcentaje</i>
Dolores-Rosario	39	20,20
Dolores-Tercera orden de la Merced	20	10,36
Dolores – Tercera orden de San Francisco	9	4,66
Rosario - Tercera orden de San Francisco	9	4,66
Dolores – San Pedro	7	3,62
Rosario – Santo Escapulario	7	3,62
San Pedro – Tercera orden de la Merced	7	3,62
Santo Escapulario – Tercera orden de la Merced	6	3,10
Santo Escapulario – Tercera orden de San Francisco	6	3,10
Rosario – Hermandad de la Santa Caridad	5	2,59

La confrontación de la participación simultánea en tres cofradías, sobre un total de 27 hermanos, arroja el siguiente resultado entre los que más se reiteran

PARTICIPACIÓN MÚLTIPLE EN COFRADÍAS (3)

<i>Cofradías</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Porcentaje</i>
Dolores-Rosario-Hermandad de la Santa Caridad	5	18,51
Dolores-Tercera orden de la Merced -Hermandad de la Santa Caridad	4	14,81
Dolores – Rosario - Tercera orden de San Francisco	3	11,11

²⁷ El 24.7.1741 Pesoa “Ofrece fundar después de sus días una capellanía en dicha sta. Iglesia a favor de este Cabildo para q anualmente se solemnicen con Vísperas y Misa Cantada el Glorioso Obispo y Mártir San Fermín en su propio día, 7 de julio y en el mismo altar que en su honor tiene erigido y adornado decentemente a su costa q es la forma que hasta aquí le ha solemnizado para que dicha memoria se dé en beneficio de su Alma y de la de su mujer y por su intención”. Deja con ese fin 500 ps. sobre una propiedad cuya renta (25 ps.) reparte entre la misa, la cera y el asco del altar (ACE, 1732 – 1745, 149.)

Estos datos y porcentajes, bien que tan sólo referenciales²⁸ dan sin duda una pauta de algunos hechos

1. El círculo de hermandades conformado por las cofradías de Dolores y del Rosario y las terceras órdenes mercedaria y franciscana tenían cierta afinidad de integrantes que en menor proporción también formaban parte de las confraternidades de San Pedro, el Santo Escapulario de la Merced y la Santa Caridad.
2. Las diferentes cofradías que conforman este círculo representan cada una a uno de los templos conventuales y a la catedral, excepción hecha de la iglesia que fue de los jesuitas, que como vimos no tuvo hermandades hasta luego de la expulsión. Es decir que un segmento social análogo participaba, a través de diferentes hermandades, de cada una de las comunidades eclesíásticas de la ciudad.

<i>Templo</i>	<i>Cofradías</i>
Catedral	Dolores
Santo Domingo	Rosario
La Merced	Tercera orden de la Merced, Santo Escapulario
San Francisco	Tercera orden de San Francisco

3. Estas hermandades estaban ligadas, al menos en sus niveles directivos a los sectores de la elite española o criolla. Es por lo tanto entre ellos donde se dan con mayor intensidad –y en realidad casi exclusivamente- casos de pertenencia a más de una hermandad, hecho en el que quizás pueda verse, más allá de la devoción particular que no podemos juzgar, una intención de acercamiento participativo a las varias instituciones religiosas.

El régimen de admisión y la participación en las cofradías muestra una realidad compleja, que no es fácil de subsumir en unas cuantas pautas generales. De todos modos se hace evidente –y no podría ser de otro modo- que dentro de la universalidad del espectro, la segmentación social de la comunidad porteña colonial se reproducía en la organización particular del culto a través de cofradías, bien que no de una manera estanca y rígida, sino admitiendo en el interior de cada hermandad una variedad bastante amplia de estamentos, excepción hecha de los pocos casos mencionados que parecen haber constituido realmente enclaves sociales cerrados. Podríamos hablar casi de un doble registro: por un lado una admisibilidad general amplia dentro de una banda determinada fundamentalmente por límites étnicos y en menor medida socioculturales de la comunidad total. Por el otro una estructuración del poder interno, esto es la constitución de un núcleo dirigente, definido por analogía con las jerarquías sociales implicadas en el interior de esa banda. Este vínculo lo ejemplificaremos con un análisis particular en el punto siguiente.

3.2.3 Cofradías y sociedad

Naturalmente, la flexibilidad en la incorporación no eliminaba las distinciones sociales. Si en general reinaba en la práctica –no tanto en las pautas normativas- un criterio amplio de admisión, la pregunta que sigue es de qué modo se reflejaba la segmentación de la sociedad colonial en la estructura interna de las hermandades. Para ello es preciso comparar la composición jerárquica del gobierno de las cofradías con la ubicación de los cofrades en la pirámide social, relación que requiere el conocimiento del universo de los hermanos de una cofradía y de su junta directiva en un período considerable de tiempo. En ningún caso disponemos de esos datos completos, aunque en unos pocos ejemplos conocemos de modo regular a los integrantes del gobierno. El más significativo, tanto por contar con una estructura jerárquica compleja, como porque disponemos del detalle completo de los cargos e integrantes durante un período largo de tiempo (54 años), es el de la hermandad de Dolores de la catedral. El registro de las elecciones anuales para cubrir los cargos provee la lista de autoridades de la

²⁸ Evidentemente nuestra lista es incompleta y no pudiendo contar con el conjunto de la información estos resultados no pueden ser más que orientativos.

cofradía cuya composición social, actividad pública y posesiones particulares presentamos en 2.13.2.2. Disponiendo de datos relativos a una buena cantidad de cofrades, hemos analizado, un poco como caso piloto, la relación entre el perfil social y el cargo desempeñado. Para ello fue preciso definir tipos sociales, en el sentido weberiano del término, que permitiesen agrupar a los hermanos en tres categorías en las que se articulan indicadores de profesión, linaje, nivel educativo, capital propiedades, posesión de obras de arte, objetos y mobiliario. La determinación de estos indicadores ha buscado tener en cuenta los diferentes aspectos que hacían al posicionamiento social de un individuo en el mundo colonial, que por cierto comprendían -como ahora- un conjunto bastante variado de items.

El primer grupo (A) constituye aproximadamente el 22 % de la muestra y podría denominarse "de notables". Comprende a vecinos de Buenos Aires de origen español como Mateo Ramón de Álzaga, Jerónimo Matorras, Juan de Lezica, Domingo Basavilbaso, Antonio José de Escalada, Miguel de Riglos, Gaspar de Santa Coloma y Manuel Rodríguez de la Vega o bien criollos descendientes de familias españolas de gran linaje, con algunas excepciones como la de Juan Bautista Lasala, que pertenecía a una familia ilustre de Francia y adquirió "naturaleza" española por poseer abundantes caudales. El tipo social conformado por ellos corresponde, en su mayoría, a grandes comerciantes dedicados al tráfico de productos de ultramar, fundamentalmente basado en la importación de "efectos de Castilla" y la exportación de cueros a gran escala. Muchos eran representantes en Buenos Aires de importantes empresas mercantiles y casas comerciales europeas y algunos estaban relacionados con la industria naviera, tanto por la posesión de barcos como por la promoción de la misma en el Río de la Plata. Comprende también este conjunto a funcionarios reales del mayor rango ligados a la Corona, ya sea directamente en Buenos Aires o enviados desde Lima, según haya sido su participación anterior o posterior a la creación del virreinato así como militares de jerarquía superior vinculados con la armada o el ejército reales y algunos religiosos que, aunque de escaso patrimonio, tanto por origen como por cultura -manifiesta en gran cantidad de libros- deben ser incluidos en él. Muchos eran además terratenientes, dueños de estancias y chacras pobladas así como de quintas en el ejido de la ciudad o en parroquias vecinas. Poscían casas de diversos tipos en la traza original de las que sacaban una renta mensual y algunos se desempeñaban como prestamistas o estaban involucrados en actividades de contrabando. Su patrimonio es casi siempre superior a los 20.000 pesos, siendo en la mayoría de los casos mucho mayor. Las viviendas "de su morada" que hemos podido localizar geográficamente se encontraban en las inmediaciones de la plaza mayor o en sus inmediaciones, siendo todas de alto nivel, algunas con altos y azoteas. Poseían más de cinco esclavos y en muchos casos más de diez criados de su propiedad y varios de ellos tenían coches o carruajes. Los objetos de carácter artístico que poseían eran mayoritariamente de índole religiosa: cuadros o series pictóricas de gran porte con marcos dorados, imágenes de bulto con o sin nichos y "láminas" o grabados y algunos poseían además en sus propiedades rurales capillas u oratorios con gran cantidad de esculturas y pinturas y el equipamiento litúrgico correspondiente. Las obras de tipo laico (dos casos de funcionarios vinculados a la Corona) se limitan al género paisajísticos (paisés) y retratístico incluyendo "retratos de personajes", "emperadores y príncipes austriacos y otomanos", "el duque de Florencia" o "nuestro rey y amo Felipe V". Tenían espejos de gran tamaño, con importantes marcos dorados o labrados en maderas finas, vajilla de plata (la cual incluye cubiertos, fuentes, mates y bombillas) así como loza fina importada de Europa, relojes, no sólo de uso personal sino también en forma de "muebles" ("de péndulo", de "sobremesa", "de sala", "de música", etc.). No se puede inferir, a partir del material relevado, el amoblamiento completo de las viviendas, pero no se detecta en ningún caso "estrado" o muebles compatibles con el mismo, apareciendo en cambio numerosos escritorios o mesas con cajones. Es cuantiosa, a su vez, la aparición de objetos de oro, rosarios, espadachines y hebillas y más llamativa, la de instrumentos náuticos de medición, así como larga vistas, mapas y estuches con elementos de dibujo. Hay en algunos de estos objetos, como en la ausencia de los tradicionales, un rasgo de "modernidad" que aparece ligado a una cultura superior y un mayor contacto con las tendencias en boga y el cientificismo naciente. Esto se confirma en las bibliotecas, que en los casos en que hemos encontrado el detalle de los títulos muestran, además de la gran cantidad de ejemplares y capital invertido en ellos, que los de índole religiosa no superan el 60% de los volúmenes,

apareciendo en todos ellos textos de tipo histórico – político- literarios y en dos casos ejemplares con contenidos científico – filosóficos (en estos dos casos disminuye la proporción de textos religiosos que oscila entre un 10% y un 30%)²⁹.

El segundo grupo (B) es el más numeroso y representa cerca del 40 % de la muestra. El mismo comprende medianos comerciantes con negocios al por mayor en territorio americano, funcionarios de instituciones locales, clérigos de mediano a alto nivel, dueños de propiedades rurales, jefes militares y profesionales liberales. Algunos de sus integrantes son Vicente Arroyo, Domingo Belgrano Peri, Fernando Caviedes, el canónigo Francisco de los Ríos, Joaquín de Pinto y, como excepción, el negro Fermín Pesoa, ex esclavo de Riglos devenido capitán. Estos conforman una clase media – alta a la que se podía llegar por la vía de acumulación de capital (no así en el grupo inmediato superior que requería de un linaje y prestigio traídos de ultramar). El origen de este grupo es en un 60% europeo, registrándose sólo un individuo no español (italiano) y correspondiendo el resto a criollos, hijos de españoles radicados en América, o de padres criollos en el período más tardío. Los rubros que se comercian son mayoritariamente cueros y en varios casos la venta al por menor de “efectos de Castilla”. Es habitual la posesión de viviendas o cuartos para alquiler a más de una vivienda propia medianamente importante un poco más alejada de la plaza mayor que la de los del grupo anterior y pocas propiedades menores de las que se obtiene una renta. Los esclavos en general no superan los cinco individuos y es común que posean criados con oficio, por lo que se puede inferir que también éstos proporcionaban una renta al propietario. En general el monto total de su capital (en aquellos legajos en que figura) raramente supera los 20.000 pesos y es común la existencia de importantes cantidades de dinero en efectivo, plata labrada y mercaderías.

A diferencia del grupo A no poseen obras de arte de temas laicos. Las disciplinas artísticas implicadas son las mismas que en el grupo inmediato superior pero disminuye sensiblemente su tamaño, valor económico y cantidad, detectándose sólo en un caso un pequeño oratorio. Es recurrente la vajilla de plata, pero aparece como nota distintiva la posesión de gran cantidad de alhajas, tanto de uso personal como para vestir las imágenes de bulto. El mobiliario combina muebles importados de características “modernas” con equipamientos ligados a la tradición hispanoárabe como estrados, esteras, mesitas de estrado, cojines, etc. y sólo uno de los integrantes posee coche. Los relojes, cuya posesión es habitual, se limitan en su gran mayoría al uso personal (“de faltriquera”), al igual que los espejos. En muchos de los casos aparecen (también distinguiéndose en esto del grupo superior) instrumentos musicales, fundamentalmente pianos y algún clave. El 20% de los individuos posee con certeza libros (no hay detalles en el resto) y en todos los casos, excepto uno, el contenido religioso de los textos supera el 50%. Le siguen en cantidad las obras de tipo histórico – político – literario, siendo escasos los de contenido científico – filosófico. Sólo en un caso se invierte totalmente esta relación, siendo las obras religiosas un 30% del total. El volumen de ejemplares no tiene mayores diferencias con el de los individuos del primer grupo. La falta de libros científicos y filosóficos, como la ausencia de obras de arte de carácter laico, parece apuntar a intereses culturales más tradicionales o menos diversificados, así como la menor escala de las propiedades y capital son manifestación obvia de la falta de fortunas heredadas y de su situación secundaria en el circuito económico³⁰.

²⁹ Los individuos incluidos en este tipo son: Juan Antonio Alquizaltec, Matco Ramón de Álzaga, José de Andújar, Flora de Azcuénaga, Vicente Azcuénaga, Domingo Basavilbaso, José Domingo de la Torre, Antonio José de Escalada, Francisco Antonio Escalada, Julián Gregorio Espinosa, Francisco González, José González Bolaños, Antonio de Larrazábal, Juana Larrazábal, Manuela Larrazábal, Juan Bautista Lasala, María Elena Lezica, Juan Antonio Lezica y Torrezuri, Juan de Lezica y Torrezuri, Gerónimo Matorras, Casimiro Francisco Necochea, Miguel de Riglos, Manuel Rodríguez de la Vega, Pablo Ruiz de Gaona, Gaspar Santa Coloma, Petrona Vera, Juan Gregorio de Zamudio y Manuel Joaquín de Zapiola. Para conformar este grupo se han estudiado los siguientes documentos que han sido mayormente citados, como los de los grupos B y C, en el apartado 2.13.2.2: AGN, Sucesiones, 3860, 3910, 3890, 3864, 4349, 4350, 5590, 5593, 6255, 6257, 6284, 6729, 6500, 6777, 7263, 7785, 8428, 8747, 8821.

³⁰ Integran este grupo: Antonio Aldao, Manuel de Álvarez, Saturnino José Álvarez, Timoteo Álvarez Campana, Manuel de Arana, Alonso Arce y Arcos, Vicente Arroyo, Francisco Basavilbaso, Manuel Basavilbaso, Domingo Estanislao Belgrano, Pedro José Berbel, Bartolomé Blanco, Rafael Blanco, Francisco Cabrera, Gregorio Canedo, Francisco Castañón, Santiago González de Castilla, María Josefa

El tercer grupo (C) es el menos numeroso de los estudiados y representa el 15 % de la muestra. Comprende individuos de menores recursos empleados, capataces, comerciantes al menudeo (pulperos o tenderos), pequeños propietarios rurales o de pulperías, militares de bajo rango, artesanos y proveedores de servicios como peluqueros y cirujanos. La mayor parte de los que conocemos su origen son españoles, a excepción de un criollo y un portugués por lo que se puede inferir que se trata de europeos de escasos recursos que han venido a tentar suerte en América ejerciendo su oficio o instalando un pequeño comercio. Como patrimonio cuentan en general con una vivienda humilde en un barrio alejado o simplemente un cuarto a la calle (sobre todo los artesanos). Muchos alquilan el sitio en que viven y ejercen su actividad siendo sólo propietarios de los efectos relativos a su oficio o comercio. En cuanto a los objetos artísticos, sólo en un caso se ha encontrado información y se trata de pequeños artículos de carácter religioso de escaso monto. Estos son descritos como "laminitas", "marquitos" o "estampas", encontrándose asimismo rosarios "de los santos lugares" aunque es preciso notar que por ser el dueño de estos objetos un tendero, es difícil determinar si eran de uso personal o estaban a la venta. Aparecen también joyas de oro, piedras preciosas o falsas en idéntica situación. Los integrantes del grupo C tienen uno o dos esclavos (llegando excepcionalmente a los cuatro) empleados como peones o en el servicio doméstico. El resto de los bienes consiste en muebles rudimentarios de escaso valor, poca y ordinaria vajilla y la "corta" ropa de uso del testante. No se ha detectado en este grupo la posesión de libros, estimándose que la mayoría no sabía leer (es común que firmen "a ruego por no saber")³¹.

El resultado porcentual de los cofrades analizados pertenecientes a cada uno de los grupos dio el siguiente resultado.

GRUPOS SOCIALES ENTRE LOS COFRADES DE DOLORES

	A	B	C	Sin /determ.	Total
<i>Cantidad</i>	29	53	21	33	136
<i>Porcentaje</i>	22,32	39,97	15,44	24,26	100

Este variado universo social, que reúne en el culto a María y las intenciones salvíficas a artesanos y funcionarios, tenderos e importadores, generales y pulperos, mantiene sin embargo las distancias. La constitución de la estructura jerárquica en el gobierno de la cofradía implicaba diferentes niveles de participación. El Hermano mayor era, como lo afirman las constituciones, la cabeza y el modelo de la hermandad. Lo seguían conciliarios y beneméritos, luego los oficios de gobierno (secretario, tesorero, contador, procurador, muñidor) y finalmente los simples vocales que integraban la junta. La comparación de los grupos sociales señalados con su participación en la estructura de la hermandad es reveladora³².

Castro, Fernando Caviedes, Francisco de los Ríos, Isidoro Enríquez de la Peña, Juan Antonio de Espinosa, Tomás Fernández, Antonio García López, Mateo Gogenola, Josefa González, Antonio de Herrera y Caballero, José Antonio Ibáñez, Jacinto Ladrón de Guevara, Rita Lobo, José Martínez de Hoz, Francisco Salvio Marull, Juan de Narvona, Pedro Núñez, Manuel Ortiz de Basualdo, Fermín de Pesoa, Agustín de Pinedo, Joaquín de Pinto, Antonio Pirán, María Cristina de la Quadra, Felipe Santiago Reynal, Ignacio Rezabal, Lorenzo Rodríguez, Santiago de Saavedra, Carlos de Sanmartín, Cecilio Sánchez de Velasco, Marcos Pedro Saraza, José Domingo de la Torre, Magdalena Trillo, Asencio Uriarte, Esteban Villanueva. Se consultaron los siguientes legajos en el AGN, Sucesiones, 3910, 3911, 3481, 3471, 3519, 3884, 4317, 4322, 4079, 4303, 3921, 5342, 4840, 4849, 5343, 5341, 7819, 5674, 5671, 5694, 6255, 5906, 6370, 7388, 7259, 7206, 7280, 7708, 7426, 7388, 7436, 7773, 808, 5675, 8161, 8458, 8577 y 8750.

³¹ Constituyen este grupo: Isidro José Balbastro, Francisco Javier Cabral, Eusebio de Cires, Lorenzo Ignacio Díaz, Francisco Domínguez, Manuel Fernández, Bernardo Grijera, Martín Grimau, Matías Grimau, Simón Gutiérrez, José Hernández, Isidro de Ortega, Domingo Pérez, Juan Mateo Pérez, Francisco Sánchez Franco y Antonio de Souza. Se consultaron los siguientes expedientes en el AGN, Sucesiones, 5338, 5401, 5558, 5870, 7327, 7387, 7702 y 8144.

³² La diferencia en cantidad de hermanos con los totales citados arriba se explican en que aquí hemos tomado exclusivamente aquellos cuyos cargos conocemos (se excluyen mujeres, y cofrades de pertenencia social no determinada).

CANTIDAD DE COFRADES CON CARGO POR GRUPO SOCIAL

<i>Tipos sociales</i>	<i>A</i>	<i>B</i>	<i>C</i>	<i>Total</i>
<i>Cantidad</i>	20	40	18	78
<i>Porcentaje</i>	25,64	51,28	23,08	100

DISTRIBUCIÓN DE CARGOS POR GRUPO SOCIAL

<i>Tipos sociales</i>	<i>Cantidad total</i>	<i>Hermano mayor</i>	<i>Conciliarios y beneméritos</i>	<i>Otros cargos</i>	<i>Vocales</i>
<i>A</i>	20	12	3	2	3
<i>B</i>	40	9	8	8	15
<i>C</i>	18	1	2	4	11

RELACIÓN PORCENTUAL CARGO/GRUPO SOCIAL

<i>Tipos sociales</i>	<i>Cantidad total</i>	<i>Hermano mayor</i>	<i>Conciliarios y beneméritos</i>	<i>Otros cargos</i>	<i>Vocales</i>
<i>A</i>	20	60	15	10	15
<i>B</i>	40	22,5	20	20	37,5
<i>C</i>	18	5,6	11,1	22,2	61,1

La relación entre estamentos sociales y roles en la hermandad apunta claramente a una reproducción en la misma de la estructura social general³³. El reputado puesto de hermano mayor está mejor representado por el grupo A (12) mientras que casi desaparece en el C (1). Contrariamente éste abarca muchos de los cargos no jerarquizados (11), en los que el primer grupo tiene poca participación (3). El grupo B ocupa una posición intermedia (9 y 15 respectivamente), pero con acceso a la conducción de la cofradía.

Este sencillo análisis estadístico muestra que los propósitos de la hermandad, materializados en la figura de María y en su papel en la tradición como salvadora de almas, conduce a una organización asociativa en que, pese a la diversidad se respeta la jerarquía social vigente. Es de notar que no hay integrantes por debajo del estamento C (campesinos pobres, peones, desocupados, marginales, castas), lo que sin duda implica un límite al ingreso, que estaba señalado en los estatutos en el que los fundadores especificaban que los miembros de la hermandad "han de ser de sangre limpia, de buenas costumbres y que no tengan ejercicio vil" (ver 2.13.2.1), cláusula que si tuvo un alcance relativo en la práctica, según vimos, marcaba el límite de aceptación social.

Contrariamente, la imagen de María servía para unificar a través de la devoción y de las expectativas que ésta generaba, un universo cultural, profesional y económico diverso, recomponiendo la segmentación social en una práctica común abarcativa de una considerable variedad de tipos sociales que, aunque sujetos en gran medida al escalafón interno, también estaban unidos en la voluntad común e integrados al universo institucional y social que más allá de su capilla presentaba el resto de los altares de la catedral. El vínculo establecido entre la jerarquía de la hermandad y la estructura social tendía a poner en cabeza de la conducción de las cofradías a los miembros socialmente más relevantes dentro del espectro que la congregación cubría. Este es naturalmente un término relativo, pero aparece considerado explícitamente en algunos de los estatutos, justamente en las cofradías de negros, en las que a la vista de las autoridades eclesiásticas, no era tan sencillo contar con dirigentes adecuados. Como vimos, las constituciones de Santa María del Socorro especificaban que el mayordomo debía ser un "sujeto que tenga algunos bienes, Arte u oficio que le produzca lo suficiente para mantenerse" (ver

³³ Hemos tomado el cargo más alto que alcanzó cada cofrade. Esto distorsiona un poco la visión de la participación en otros cargos (3) de los hermanos mayores y los grupos a que pertenecen, ya que normalmente pasaron antes por oficios de menor rango.

2.12.4.1) y los fundadores y directivos de la hermandad de San Benito eran, como vimos, sargento y ayudante del ejército, situaciones que consideradas en el interior del registro social de los esclavos, implicaban una situación de preeminencia.

No es de menor importancia el hecho de que esta preeminencia económica y social demandase igualmente una preeminencia moral y que así los requerimientos se extendieran a sus costumbres y vida cristiana. La razón de esta exigencia es obvia, pero está consignada: "su oficio es el primero y principal después del Padre Capellán", razón por la que debía "ser el primero" en las actividades de la cofradía (ver 2.12.4.1). Esta superioridad del mayordomo se plantea también en la hermandad de San Benito de Palermo, que requiere para la elección de hermano mayor "un sujeto de veneración y respeto", agregando que la razón de esta exigencia reside en que esa posición lo faculta para "advertir y reprender", a los demás cofrades, por un lado, y para servirles de "buen ejemplo", por el otro (ver 2.15.4.1). También algunas congregaciones de blancos ponían a la vista esta exigencia. Los terciarios mercedarios consignaban que debían escogerse para la junta y para los cargos de comendador y vicario "sujetos de los de mayor importancia", por lo que debe entenderse no sólo relevancia social sino también solidez económica³⁴ (ver 2.11.4.1).

Este caso, sin duda particular pero orientativo, muestra bien la articulación del criterio de admisibilidad amplia con la reproducción de las jerarquías sociales estatuidas en el interior de una hermandad, hecho que como también se manifiesta en las cofradías de negros y en algunos de los ejemplos consignados, constituía indudablemente un principio general de organización. Así, la pertenencia a una hermandad daba unidad y coherencia a un registro dado de los diversos estamentos sociales, que aunque separados en su práctica cotidiana y en su acceso a los recursos se reunificaban en las actividades del culto y el ejercicio común de las virtudes cristianas.

³⁴ AMBA, 1787, 113 - 114.

3.3 ANÁLISIS DE LOS TEXTOS CONSTITUCIONALES

3.3.1 Estructura de las constituciones de las cofradías de Buenos Aires

Como dijimos en el capítulo primero (ver 1.2.2), las constituciones conformaban un conjunto de definiciones y descripciones que tenían como objeto regular el funcionamiento de la hermandad asegurando el cumplimiento de los métodos y acciones prescriptos con el fin de alcanzar los fines propuestos. Reglamentaban así las expectativas mutuas y las obligaciones de todo tipo que contraían los cofrades al ingresar y las sostenían en el tiempo adjudicándoles carácter permanente, lo que se garantizaba por la expresa prohibición de modificar sus disposiciones sin un proceso de debate, resolución y aprobación más o menos complicado¹. En síntesis, las constituciones conformaban un conjunto de normas dirigidas a establecer con quienes, de qué modo organizativo y jerárquico, dónde, cómo y cuándo se van a materializar las proyectadas acciones, que darán forma a los valores y expectativas de los cofrades. Al mismo tiempo establecen un sistema de implementación y control sobre estas acciones así como el cauce de las relaciones con la orden y con la autoridad eclesiástica.

La estructura de las constituciones abarcaba diversos aspectos y niveles de información² que se distribuía en capítulos numerados y que en los ejemplos del siglo XVIII de que disponemos rondaban los 25 apartados, cifra que se reduce en el siglo anterior, ya que en los dos casos que conocemos (Santo Cristo, 1671 y San Pedro, 1691) el número es considerablemente más bajo. Esta disminución está vinculada con un abordaje más llano y menos pormenorizado y estructurado de los temas, un enfoque más espontáneo y menos burocratizado y "tecnificado" que en el siglo siguiente, como veremos en 3.2.2. Los capítulos estaban a menudo, aunque no siempre, precedidos por una introducción o prefacio (0) que sin pertenecer al texto estatutario en sí servía para asentar algunos de los fundamentos generales que lo motivaban. Esta presentación estaba generalmente dirigida a las autoridades eclesiásticas ante las que se debía peticionar el pedido de aprobación para verificar el establecimiento y tenía como fin justificar los valores en que se basaban las acciones propuestas como objetivos, los que en algunos casos estaban luego formalmente expresados como "fines" en un capítulo particular. La determinación del titular de la hermandad suele ser incluida en este acápite, casi siempre en relación con los objetivos propuestos, estableciéndose un vínculo a través de las características, virtudes o atributos propias del patrono y los fines de la hermandad que representa. San Benito, santo negro constituye en su "humildad y abatimiento" un "dechado que imitar" para el ejercicio de la virtud entre los esclavos³ y María, en su papel de salvadora de las almas del purgatorio se constituye en la mediadora ideal de las cofradías dedicadas a su rescate. En todo caso ambos aspectos, los fines perseguidos y el personaje objeto de devoción particular de la hermandad, suelen ser presentados complementariamente y aparecen en la introducción, si la hay, o en el primer capítulo, lo que por otra parte es natural por constituir las bases del programa de acción propuesto. Suele seguir un capítulo dedicado a especificar los alcances de la delimitación social de la cofradía así como las condiciones morales requeridas a sus integrantes para ser admitidos, esto es, los criterios selectivos de carácter étnico o social como ético, que como veremos variaban considerablemente en el primer aspecto mientras que tenían en común las exigencias

¹ En algunas de las constituciones se plantea asimismo la necesidad de garantizar los sufragios por las almas de los miembros difuntos en los integrantes futuros de modo de establecer una cadena de compromiso permanente.

² No contamos sino con las constituciones de algunas de las cofradías de Buenos Aires. Sin embargo, a juzgar por el material disponible que como vimos en el capítulo segundo cubre totalmente el espectro social, se puede afirmar que el conjunto recorría sin excepciones ciertos temas bastante formalizados en su tratamiento y en muchos casos sobre matrices estándar. Hay diferencias, que luego trataremos, según el estamento social, en los aspectos relativos al control, gobierno y manejo económico, pero aun estas diferencias están contempladas en nuestra muestra, que creemos es una base consistente para el análisis que desarrollaremos.

³ González, *Dechado que imitar. La hermandad de San Benito de Palermo de Buenos Aires*, en *El arte entre lo público y lo privado*, VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes, CAIA, Bs. As., 1995.

del segundo. Algunas veces se incorpora una descripción de la ceremonia de ingreso. Una tercera parte, que solía aparecer a continuación de las antes mencionadas, aunque en algunos casos se la incluye más adelante, esta destinada a la descripción del gobierno de la hermandad, la definición de los cargos u oficios y sus responsabilidades, la composición de la junta y sus tareas específicas y las elecciones, es decir, la forma en que se elegirán los titulares y miembros de la misma y el resto de los oficios. Imbricada en la descripción de las tareas y los procedimientos para llevarlas a cabo, se enumeran comúnmente los medios económicos de la cofradía (registros de ingresos, limosnas, luminarias, eventuales bienes y rentas) y salidas (gastos corrientes, ya que los excepcionales no están contemplados en los estatutos), así como los medios de asiento, que eran los diversos libros en que registraban estos cómputos, y naturalmente el detalle administrativo de los pasos prescritos para dar validez al procedimiento y la forma de presentación de las cuentas anuales de la hermandad. Una quinta sección temática abarcaba los capítulos destinados a detallar las funciones y celebraciones, tanto las regulares o semanales como las anuales. A veces se incluyen aquí las funciones de difuntos, misas y sufragios, tanto por los hermanos muertos como por las almas de modo general, así como las limosnas o pagos que los cofrades deben efectuar según sea el tipo de contrato que tienen con la hermandad y los servicios *post mortem* incluidos en él. Otras veces estos items aparecen desagregados. Las capillas, imágenes y altares no tienen, en general, un capítulo dedicado particularmente, aunque aparecen a veces consignadas, bien en la introducción, vinculadas al culto del titular, bien en relación con el uso y los preparativos propios de las celebraciones. Las últimas unidades suelen estar referidas a las fechas de reunión de la junta, si no se ha hecho constar entre los señalamientos dedicados al gobierno, y la necesaria obediencia a los estatutos que la pertenencia implicaba, así como la imposibilidad de modificarlos sin un acuerdo amplio que se detallaba. En algunos casos se explicitaba la necesidad de aprobación de los estatutos así como los alcances de la autonomía de la hermandad en relación con las autoridades eclesiásticas.

Naturalmente estos conjuntos temáticos no guardaban un orden fijo y si bien hay una tendencia a seguir la secuencia expuesta y simplificada en el cuadro 4 (ver introducción al capítulo 2), esta no es en modo alguno una ley, habiendo muchos casos en que se siguen otros patrones y en algunos parece no haber principio ordenador alguno, ya que varios items de muy diferente carácter se agrupan en un solo capítulo siendo a veces retomados luego en otra parte del texto. El cuadro 5 resume la distribución de temas en las constituciones analizadas (los números indican los capítulos)

CUADRO 5: UBICACIÓN DE TEMAS EN LAS CONSTITUCIONES ANALIZADAS

COFRADIA											
ITEM	1 Santo Cristo	2 San Pedro	3 Sta. Ma. Socorro	4 Na. Sra. Dolores	5 San Benito	6 San Baltasar	7 Na. Sra. Rosario	8 3.º orden La Md.	9 Animas	10 Inm. Con...	
1	0	0,1 (1,5) ⁴	2	1	0	0	0	1		1	
	0	0,1		0	0,2	0,15	0		0	2	
2	1	5,7 (2,3)	2	12	1	1	1	10	1		
			3			20		11,36	17	3	
3		3		4	4	2	5		2	1,2	
					24	3,14					
	3,8,9	5 (5)	4,5,6	5-11	5-18	4-13	5,16	12-31	3-9,11	1	
		8	5		19	14	5,7	3	10	1 ²	
	7	3	7		20	26	27	4,32,37	21		
	0,16		9			24	0,25	38	25	0,	
4	11	3,8			20	27	5,6,10,11, 15,24		21		
	9,14				3		6	35			
	2	3	2		22	21-23	2,5,19,20		18,19	5,	
5	3,13	2,4	8	1	2	15,17	2,3,4,8,12, 22		12,14, 15		
	4	1	8	1,2,3	2,21	16,17	9,13,18,21 26	2,6,33, 34	12,13,14	6,7,8	
			8	1	2	18,19		5	13,16		
				1,2							
		2	2			25,11	14,17	9			
6	13	2,3,4,6	2	13	2,23	22,23	23	7,8	13	7,	
	6	2	2		23	24			20		
7	0,5				3		16,22	0		1	
8	10,15, 16		1	14				0,33			

Se hace evidente en el cuadro que las unidades temáticas se despliegan de modo muy diverso, no sólo en el ordenamiento de las secuencias, sino también, y esto quizás sea más significativo, en el desarrollo que se otorga a cada una de esas unidades, enfocando la atención en aspectos tan diferentes como el culto o la administración y el gobierno.

La superposición de las secuencias de contenidos de los estatutos expuestos en el capítulo 2 (punto 2.3.2 de cada cofradía) con la estructura de unidades temáticas (y sus asignaciones cromáticas) brinda una palpable visualización de estas variantes a través de esquemas gráficos que iremos intercalando con los análisis en las páginas que siguen.

⁴ Los números entre paréntesis corresponden a las constituciones de 1792.

1. SANTO CRISTO (1671)

0. Fines, titular	capilla	constituciones
1. Personas habilitadas para formar parte de la hermandad.		
2. Libros de ingreso.		
3. Condiciones para descubrir la imagen.		
6. Uso enterramiento de la capilla		
7. Junta anual		
8. Diputados		
9. Elección del mayordomo, inventarios y libros de cuentas		
10. Prohibición de mostrar objetos de la hermandad		
14. Libro de asientos y bajas		

2. SAN PEDRO (1691)

4. Inclusión de seculares		
5. Celebración de una junta anual		
6. Libros de los hermanos para esta, para la fiesta y parrandas		
7. Inventarios y libros de cuentas		
9. Fines de ingreso para seculares		
11. Seculares, tasa de ingreso y número		
12. Revisión de cuentas		y elecciones de encargados

Aunque la comparación de los esquemas evidencian las diferencias entre los estatutos, tanto en lo que hace a su estructuración como a la selección y al mayor o menor desarrollo dado a las diferentes esferas temáticas, no parece haber una clave única de interpretación de estas variaciones, o al menos los resultados particulares se presentan como producto de una conjunción de características tocantes a diversos aspectos que interactúan simultáneamente. Empezando con los dos ejemplos del siglo XVII, es decir los estatutos de las hermandades del Santo Cristo y de San Pedro, ambos presentan en común una tendencia a la formulación llana y no del todo explícita de los contenidos. Esto da como resultado estatutos cortos en desarrollo y de pocos capítulos (16 y 7 respectivamente, que en el caso de San Pedro no son siquiera capítulos sino párrafos que pueden subdividirse internamente en unos 15 ítems). Este carácter sucinto de las reglas, es coincidente en ambos y difiere de las detalladas descripciones que muestran muchas de las constituciones de la segunda mitad del siglo XVIII, las que dan como resultado largos estatutos (Benito, 22 capítulos, Baltasar, 26, Rosario, 27, Tercera orden de la Merced, 38) formados por minuciosas especificaciones que en algunos casos constituyen verdaderos libros (el de los terciarios mercedarios es el mejor ejemplo). En cambio, si pasamos de esta consideración general al análisis de los contenidos, vemos que estos difieren notablemente entre sí: mientras que la congregación de la Audiencia muestra un tratamiento equilibrado de las diversas esferas temáticas, la del cabildo eclesiástico aparece dominada por las funciones dedicadas a los muertos (color fucsia), prioridad basada en el fin mismo de este

tipo de hermandades destinadas a establecer sufragios por los sacerdotes difuntos. En el caso de la cofradía del Santo Cristo aparecen en cambio con énfasis cuantitativo (3) los items destinados a fijar las relaciones institucionales (verde), siendo en dos de los casos limitaciones explícitas a la ingerencia eclesiástica sobre la hermandad (3 y 15), que asienta así su independencia de las autoridades religiosas en las decisiones internas, incluyendo la remoción del capellán. Este hecho tiene sin duda fundamento en la importancia de la representatividad institucional de la congregación, integrada por el más alto nivel de funcionarios reales de la ciudad, que de ese modo reservaban la autonomía que derivaba de su poder. Contrariamente éste item no aparece siquiera mencionado en las constituciones de los religiosos, por el simple hecho de que estando el control de las hermandades a cargo de las autoridades eclesiásticas, eran ellos mismos los encargados de ejercerlo. Otro aspecto que aparece en varias de las especificaciones en los estatutos de San Pedro es el de las limosnas e ingresos de la hermandad, quizás debido a la fuerte relación entre los servicios religiosos y su retribución económica, presente permanentemente en las consideraciones del clero y en su vínculo con las cofradías, una especie de “deformación profesional” de los integrantes. También el carácter de los componentes determinaba el desinterés de los estatutos por los aspectos relacionados con el gobierno, ya que éste estaba automáticamente depositado en los miembros del cabildo y no requería por lo tanto mayores precisiones y solamente se elegían (3) los encargados de administrar anualmente los recursos, sin constituir autoridades de gobierno propiamente dichas. Así, la comparación de ambos estatutos muestra la presencia de elementos particulares, determinados por el carácter de la hermandad, pero también otros comunes, relacionados a una forma de concebir los procedimientos, propia del periodo. Ya señalamos la forma escueta y sencilla que adoptan las especificaciones, pero podríamos agregar también la carencia de una organización clara de las áreas temáticas, que no siguen una secuencia ordenada de contenidos, yendo y viniendo de un tema a otro sin una lógica asociativa definida. Podríamos resumir este análisis en dos ejes

1. Temático: Selección de contenidos
2. De tratamiento: Desarrollo de los contenidos
Forma de asociación de los temas

En los dos casos de estatutos que analizamos, pertenecientes al último tercio del siglo XVII, las diferencias que apuntamos se presentan en el nivel de la selección temática, mientras que el tratamiento de los temas, su desarrollo y forma asociativa, son coincidentes. Esta distinción permite ordenar elementos variables y constantes en función de intereses correspondientes a dos rangos diversos: (1) las particulares intenciones de la hermandad, basadas en sus características y (2) ciertos criterios de descripción y organización textual, que parecen estar ligados a la forma de concebir la asociación y los sistemas de control de las actividades, por un lado, y la diferenciación de funciones, por el otro.

Veremos ahora como operan estos ejes en los estatutos del siglo XVIII.

3. SANTA MARÍA DEL SOCORRO (1743)

2 Titular	Integrantes	Suminarios
3	Ceremonia de ingreso	
4	Oficios	
5	Elecciones	
6	Funciones de los oficios	
7	Junta y orden de asientos	
9	Observancia de las constituciones.	

4. DOLORES (1750)

0	Fines y razones de elección de la patrona
1	Ejercicios, misas y procesiones semanales. Misas dominicales y de días festivos. Indulgencias otorgadas por la asistencia.
2	Días de celebraciones y misas anuales, comuniones generales e indulgencias.
3	Novenario y celebración de Dolores y de las Animas.
4	Gobierno: composición y sesiones de la Junta, elecciones y consideraciones de idoneidad para los cargos jerárquicos.
5	Obligaciones y rol del Capellán.
6	Funciones del hermano mayor y los conciliarios.
7	Funciones del secretario y libros de asiento y acuerdos de la hermandad.
8	Funciones del tesorero y libros contables de la hermandad ⁵
9	Funciones del contador y libros de Bienes y Rentas de la hermandad.
10	Funciones del procurador.
11	Funciones de las camareras.
12	Personas habilitadas para formar parte de la hermandad y modo de ingreso.
13	Funciones de los hermanos difuntos.
14	Autonomía del control eclesiástico de los bienes y lectura de las constituciones. Pedido de aprobación al Cabildo Eclesiástico.
	Anexo 1. Descripción de los ejercicios e indulgencias de Benedicto XIV
	Anexo 2. Descripción del ejercicio de la corona de la Pasión y pláticas del Capellán según los decenarios.
	Oraciones e historia de la Corona de la Pasión de Cristo.
	Anexo 3. Indulgencias de Clemente XI.
	Anexo 4. Canto del Himno y del Rosario de Dolores.
	Descripción de los siete dolores de María.

Las dos constituciones redactadas a mediados del siglo XVIII, pertenecientes a las hermandades de Dolores y Ánimas de la catedral y de Santa María del Socorro⁷, de la Merced, muestran algunas diferencias con las precedentes. Desde el punto de vista de la selección temática aparece en ambas como dominante (más evidente en las del Socorro, pero también vigente en la de Dolores) el conjunto de reglas destinadas a pautar el gobierno de la hermandad a través de una detallada descripción de los cargos y las funciones relativas a cada uno de ellos. El resto de los ítems tiene un desarrollo puntual en la de la cofradía de negros (aproximadamente un capítulo por ítem), mientras que en la de la catedral están bien representados los aspectos 1 (titular, indulgencias) y 5 (ejercicios, funciones, celebraciones). Es particularmente importante el desarrollo que se da a las características de la titular, en parte en la introducción histórica que relata su papel como salvadora de almas, pero también en el registro de los Himnos y oraciones que se le dedicaban en las funciones. Igualmente, las celebraciones, procesiones y funciones de rutina, son presentados mediante descripciones bastante detalladas, que dan una idea palpable de las actividades. En cuanto al tratamiento de los temas, los estatutos de Santa María del Socorro ofrecen rasgos ambiguos. Por una parte, los

⁵ Tiene en el libro el número 9 por error del escribiente. El corrimiento vale para todos los subsiguientes.

⁶ Lleva en el libro el número 15, pero en realidad saltea otro número siendo de aquí en más el desfase de dos unidades.

⁷ La de la cofradía de Santa María del Socorro proviene de un expediente de 1804. Se presentan los estatutos a los hermanos y a la aprobación real sin explicitar si se trata de los originales, de 1743, o de otros nuevos. Sin embargo la confección de nuevas reglas hubiera implicado la previa aprobación eclesiástica, que no se menciona, así como el señalamiento de que se trataba de nuevas constituciones, que tampoco consta. Por otra parte, las características que analizaremos, como la sumatoria de funciones en el capítulo 2, parecen indicar que se tratan de estatutos confeccionados en fecha más temprana, por lo que los incluimos en este período, pero no teniendo documentación probatoria queda abierta la datación definitiva a la disponibilidad de más elementos.

capítulos que tratan los aspectos de gobierno están ubicados secuencialmente (con excepción del 8) constituyendo un verdadero conjunto temático. Por otra, varias de las reglas que pautan actividades centrales de la hermandad, como la determinación de la titular, las obligaciones relativas a los integrantes y las limitaciones impuestas al ingreso, están incluidas sin discriminación de marcadores textuales en el largo capítulo 2. Así, mientras el nuevo tratamiento *in extenso* de las funciones de gobierno, aparece a su vez como muestra de un nuevo principio ordenador concebido temáticamente, la superposición de temas en el segundo capítulo se inscribe en la desordenada secuenciación anterior. Los estatutos de Dolores muestran en cambio un orden más regular, que agrupa discriminadamente los capítulos en series de temática afín. Dentro de la estructura de capítulos (1 a 14) esta regularidad es absoluta, aunque el agregado de notas aclaratorias y anexos complejiza luego el resultado de conjunto. En cuanto a la extensión, ambas constituciones muestran una considerable expansión en relación con los ejemplares del siglo anterior. Resumiendo, de ambos textos surge como novedad temática la importancia concedida al área de gobierno, y en el caso de la hermandad de Ánimas, también la justificación de la elección del titular en un marco histórico y doctrinario. Desde el punto de vista del tratamiento se muestra un principio de organización por afinidad temática (a medias en el caso de la cofradía de negros y más ajustado en la de Dolores) y también en ambos, un creciente desarrollo de las descripciones –que en el caso de Dolores incluye los textos de las oraciones y los himnos) con la consiguiente extensión de los estatutos.

5. SAN BENITO (1769)

0. Fines y estatutos a que se dirigen	
1	Personas habilitadas para formar parte de la hermandad, ceremonia de ingreso y tarifas
1. Ingresos y bases de cumplimiento	
4	Oficios de gobierno
5	Funciones del director espiritual
6	Funciones del síndico-tesorero y sotosíndico
7	Funciones del hermano mayor
8	Funciones del mayordomo del santo
9	Funciones del mayordomo de difuntos y sus procuradores
10	Funciones del tesorero y celador
11	Funciones del procurador general y los procuradores de insignias
12	Funciones del secretario
13	Funciones de los enfermeros
14	Funciones del maestro de ceremonias
15	Funciones del ministro del Culto Divino y sus vicarios
16	Funciones de los sacristanes
17	Funciones de los mullidores
18	Oficios de las hermanas
19	Elecciones
20	Juntas y cuentas
2. Himnos	
24	Orden de asientos.
	Constituciones

6. SAN BALTASAR (1772)

1. Personas habilitadas para integrar la hermandad
2. Oficios
3. Orden de los asientos
4. Funciones del capellán
5. Funciones del hermano mayor
6. Funciones del hermano menor
7. Funciones del tesoro
8. Funciones de los celadores
9. Funciones del secretario
10. Funciones de los sacristanes
11. Funciones de los enfermeros
12. Funciones del mullidor
13. Funciones de las hermanas
14. Elecciones
15. Funciones espirituales
16. Fiestas de San Baltasar y de la Animas
17. Novenario de Animas
18. Funciones regulares
19. Comuniones de regla
20. Recepción de hermanos
21. Limosnas
22. Limosnas sin entierro
23. Limosnas con entierro
24. Acompañamiento a los entierros
25. Actividades particulares de los hermanos
26. Juntas

7. DEL ROSARIO DE MAYORES (1772)

0 Titular, fines	Constituciones
1 Personas habilitadas para formar parte	Y limosna de ingreso
2 Misa de los sábados y pedido de limosna	
3 Continuación 2	
4 Procecion del primer domingo del mes	
5 Nombramiento de vocales y mayordomos	Limosna inventarios y cuentas
6 Nuevos libros y detalles de procedimiento de asiento	
7 Reelección de mayordomos	
8 Proceciones y cera para las misas	
9 Invitación y sermón para la fiesta principal	
10 Cuidado y préstamo de bienes de la cofradía	
11 Legados, mandas, esclavos	
12 Invitación a la procesion del primer domingo del mes	
13 Prohibicion de otras celebraciones	
14 Atención de enfermos y llevado de imágenes	
15 Administracion de cera	
16 Cuidadoras de ropa y adornos del altar de la imagen	imagen
17 Limosna de vestidos viejos	
18 Fiesta de la Asuncion	
19 Limosnas en la campaña	
20 Limosnas en los barrios Recio y Alto	
21 Fiesta del rosario, novena y sermón	
22 Exposición de eucaristia e imágenes	Y música en fiestas y procesiones
23 Día y honras de difuntos	
24 Procedimiento de gastos de mayordomos	

25	Modificaciones en las constituciones
26	Cambio de día en la procesión del rosario
27	Reunión de la junta

8. TERCERA ORDEN DE LA MERCED (1787)

1	Antecedentes históricos de la orden y virtudes del titular
2	Fiestas de abla
3	Capítulo anual y elecciones de oficios
4	Juntas
5	
6	
7	
8	
9	
10	Requisitos de admisión
11	Profesión
12	Funciones del director espiritual
13	Funciones del comendador
14	Funciones del vicario
15	Funciones del excomendador o presidente
16	Funciones de los consultores
17	Funciones del maestro de novicios
18	Funciones del celador
19	Funciones del tesorero
20	Funciones del contador
21	Funciones del secretario
22	Funciones del procurador general
23	Funciones del vicario de culto
24	Funciones del promaestro de novicios y procelador
25	Funciones del prosecretario
26	Funciones de los sacristanes
27	Funciones de los enfermeros
28	Funciones del portero
29	Funciones de los oficios de mujeres
30	Varios puntos particulares
31	Funciones de los excomendadores
32	Asuntos que trata la junta
33	Informaciones a los obispos
34	Disposiciones para el Año Santo
35	Archivo
36	Expulsión de hermanos
37	Juntas generales
38	Observancia de las constituciones
	Aprobación por el provincial

parcial. Creo que no es una hipótesis inverosímil, pero no podemos confirmarla desconociendo los estatutos reemplazados. Fuera de esta excepción, el resto muestra una consistente tendencia a poner su énfasis en el detallado pormenor de los cargos, su modo de elección, funciones y procedimientos a seguir. Esta tendencia alcanza un grado de minuciosidad realmente notable en algunos casos, que señalamos en el capítulo 2 al tratar los contenidos de los textos⁸, describiendo concienzudamente los procedimientos de reemplazo de los oficiales ausentes, precisando los engorrosos procedimientos de asiento, recibo y control administrativo de las cuentas, reglamentando el mecanismo de entrega y guardado de la cera o estableciendo invitaciones-tipo para las celebraciones y aún ilustrando, para mayor claridad, el orden protocolar en las formaciones públicas. El resto de las unidades temáticas tiene una representación modesta, aún la importante función de sufragios, entierros y cuidado de enfermos, que no pasa de 3 capítulos en su mayor alcance (Tercera orden de la Merced).

Desde el punto de vista organizativo estas reglas presentan, también con la excepción de la hermandad del Rosario, una fuerte tendencia a la claridad, esto es, a unificar en secuencias temáticamente unitarias los contenidos, como se visualiza en la uniformidad cromática de las mismas en los esquemas presentados. Con algunas imperfecciones, la estructuración muestra bloques sin fisuras que agrupan los capítulos dedicados a cada aspecto. En cuanto a la extensión y el desarrollo de los temas, está naturalmente determinada por el detallismo mencionado y por la voluntad evidente de explicitar cada uno de los aspectos tratados sin dejar ningún espacio para la duda o la ambigüedad en su seguimiento. Así los capítulos aumentan en cantidad y en tamaño a medida que transcurre el siglo modificando marcadamente el carácter de los textos constitucionales. El cuadro que sigue permite verificar la variación cuantitativa, mostrando que las dos cofradías del siglo XVII presentan un número sensiblemente menor de palabras y una relación de palabras por capítulo más baja que las constituciones posteriores. Como ocurre con otros indicadores, son las cofradías del Rosario y de la Inmaculada Concepción las que les siguen en extensión de capítulos, mientras que los estatutos de la Tercera orden de la Merced, Santa María del Socorro, Dolores y San Benito, se ubican en el otro extremo del registro, mostrando igualmente la mayor extensión total de texto.

Cofradía	Año	Capítulos	Palabras	P por.C
Santo Cristo	1671	16	1.491	93,18
San Pedro	1691	(7)	930	132,85
Santa María del Socorro	1743	9	6.502	722,44
Dolores y Animas	1750	14 + 4 anexos	6.812	379,44
San Benito	1769	24	7.796	324,83
San Baltasar	1772	26	6.124	235,53
Del Rosario de Mayores	1772	27	4.766	176,51
Tercera Orden de la Merced	1787	Intro +38	35.846	943,31
Animas del Socorro	1799	22	4.882	221,90
Inmaculada Concepción	1808	13	2.959	227,61

⁸ Ver 2.11, notas 38 y 47.

10. DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN (1808)

0	Constituciones
1	Elección de la mesa
2	Oficios
3	Juramento del misterio de la limpia concepción y fórmula del voto
4	Personas que pueden integrarla
12	Oficios
13	Elección de los encargados de los oficios y cambios en los estatutos

Por último, el único ejemplar perteneciente a comienzos del siglo XIX, correspondiente a la vieja hermandad de la Inmaculada Concepción, muestra una reversión de algunas de las tendencias que dominaban el período anterior. En primer lugar se reestablece el balance temático limitando marcadamente el desarrollo de los capítulos de gobierno y administración. Tiene en cambio más amplitud el tratamiento de la titular así como la descripción del culto. Es en rigor el único caso entre los que analizamos, en que las funciones, ejercicios y celebraciones ocupan la mayor cantidad de apartados (3). Por otra parte, la organización adopta una secuencia de capítulos de temática uniforme y de una extensión mediana, que si no vuelve a la indeterminación de los ejemplos del siglo XVII, en modo alguno se explaya en el detallismo de los procedimientos típico del XVIII. De modo acorde, también la cantidad de capítulos vuelve a un rango medio. Cabría preguntarse aquí si estas modificaciones, que en parte se vinculan con las constituciones del siglo XVII, no están también inspiradas, como propusimos para la cofradía del Rosario, por versiones anteriores, ya que si bien cuando se redactaron los estatutos la antigua hermandad ya no operaba, se realizó una búsqueda de material en el archivo franciscano⁹, donde seguramente estaban las reglas primitivas. En todo caso el ejemplar que disponemos presenta una organización similar a los del último tercio del siglo XVIII. Es igualmente posible pensar, a modo de hipótesis, que la pérdida de impulso que las cofradías experimentaron a comienzos del siglo XIX llevó a reducir drásticamente su cantidad de miembros y acciones y consecuentemente a poner límites a su forma operativa.

A modo de recapitulación, el análisis de la selección, tratamiento y estructuración de las constituciones de Buenos Aires plantea un panorama en evolución desde los primeros ejemplares conocidos hasta fines del siglo XVIII. En algunos casos, la división en capítulos o apartados numerados, que es prácticamente general con la única excepción de los estatutos de la hermandad de San Pedro, no coincidía con la división temática, es decir que un capítulo podía contener varios temas o contrariamente un tema estar desarrollado en capítulos diferentes. Esta característica se corresponde con estatutos con menor cantidad de divisiones y que yuxtaponen más temas. Modelo de este procedimiento son las constituciones de la congregación de San Pedro, de 1692, en las que todas las normas establecidas se hallan compendiadas en siete puntos, que ni siquiera están marcados numéricamente sino apenas separados por giros lingüísticos como “lo cuarto, ...” o “Ittn. es constitución que ...”¹⁰. En las preferencias temáticas se trata del paulatino avance de los aspectos administrativos, de gobierno y de funcionamiento

⁹ Ver 2.2.11.

¹⁰ Constituciones de San Pedro. Anexo. Las citas de las constituciones empleadas en este capítulo las remitiremos por comodidad al Anexo 1, que contiene sus transcripciones. La referencia de sus fuentes aparece en las citas del capítulo 2.

operativo, sobre las cuestiones estrictamente devocionales. En lo relativo al tratamiento, las modificaciones se orientan en el sentido de producir una clara discriminación de aspectos y funciones manifiesta en una nueva relación de correspondencia tema/capítulo que tiende a independizar el desarrollo de cada uno de los temas, al mismo tiempo que se focaliza el detalle procedimental, produciendo una considerable extensión en los textos. Finalmente se introduce una progresiva racionalización organizativa mediante la agrupación de temas por afinidad semántica o funcional. El mejor modelo de este tipo de estatuto pormenorizado es sin duda el de los terciarios de la Merced. El conjunto de transformaciones reseñadas implican pasar de un tipo de estatuto en el que bastaba con proporcionar las definiciones básicas y formular las normas necesarias para pautar las actividades a otro en el que parece subyacer un requerimiento de eficiencia práctica mayor y que por eso requiere (1) la planificación minuciosa de las acciones, (2) la explicitación de las responsabilidades y procedimientos y (3) la instauración de mecanismos de control. De esta manera, la práctica de las cofradías parece pasar de una actitud más informal y espontánea en el siglo XVII a una forma de estructuración más rígida y eficientista en el siguiente.

3.3.2 La organización discursiva

Como acabamos de mostrar, la estructuración de los textos constitucionales se fundaba en el desarrollo de diversas áreas temáticas semánticamente homogéneas, aunque agrupadas organizativamente y tratadas de modo diverso. La organización de los contenidos informativos asimilados sintácticamente a la función sujeto-predicado¹¹ contemplaba un conjunto de conceptos, afirmaciones y descripciones en que se exponían las diversas ideas, valores y fundamentos y se reseñaban las formas organizativas y las acciones previstas para materializarlos. Estas unidades semánticas, que si en algunos casos se entremezclaban hasta confundirse, eran comúnmente desarrolladas a lo largo de capítulos siguiendo un itinerario temático relativamente variable. En el plano de la estructuración discursiva, y a pesar de la variedad de tratamiento apuntada, podríamos considerar estas áreas como un conjunto de macroestructuras¹² textuales, unidades que en razón de la exigencia [creciente en nuestro caso] de coherencia semántica responden a tópicos de discurso específicos, i.e., conceptos o estructuras de conceptos [una proposición] que “organiza jerárquicamente la estructura conceptual [proposicional] de la secuencia”¹³. Estas unidades pueden a su vez articularse en niveles de jerarquía que ordenan el conjunto con mayor o menor rigor, según acabamos de mostrar en el apartado precedente, siendo preciso aclarar que esta estructuración se ve en algunos casos entorpecida tanto por el sistema de puntuación de los siglos XVII y XVIII, que no establece delimitaciones claras entre temas, como por la lógica con que se componen algunas de las secuencias, que en algunos de nuestros ejemplos no presenta una diferenciación temático-sintagmática precisa.

Así, con mayor o menor rigor, el recorrido por estos tópicos, que coinciden aproximadamente con la estructuración capitular definida en los cuadros del punto precedente, permite una lectura temática integradora del conjunto cuya forma de organización pone de manifiesto la estructuración general, o contrariamente, sus límites¹⁴. Cada una de las ocho áreas temáticas definidas en 3.1.1 conforman macroestructuras potenciales de carácter intermedio que se verifican con mayor o menor rigor en el desarrollo de cada texto y que incluyen, hacia abajo, organizaciones análogas de menor escala relativas a los asuntos particulares tratados, mientras que aparecen como subordinadas en relación con la macroestructura general superior, que es el

¹¹ Scarle, 1980, 26 ss.

¹² Para la idea de macroestructuras de habla ver Van Dijk, 1984, 204, 213, 325 y 326.

¹³ Van Dijk, 1984, 200.

¹⁴ La notoria falta de coherencia en la estructuración semántica que presentan algunas de las constituciones llevaría a emplear una forma más flexible de ordenamiento basada en lo que algunos lingüistas han llamado “conjunto tópico”, es decir, una estructura tópica lo suficientemente compleja para ser capaz de cumplir con las condiciones de relación significativa con cada una de las partes de una secuencia semánticamente variada o cambiante (Van Dijk, 1984 203).

conjunto de los estatutos. Por otra parte, las macroestructuras son semánticamente relevantes en tanto conforman el significado de la secuencia como un todo y constituyen el principio de ordenamiento jerárquico que *sitúa* los niveles inferiores y las frases¹⁵. La relación entre estas macroestructuras y su desarrollo secuencial se pone de manifiesto en la relativa correspondencia —o no— entre las áreas generales y el desarrollo de las unidades en los capítulos.

Como ya señalamos al analizar la estructura de los estatutos, los dos correspondientes al siglo XVII, y particularmente los de la hermandad de San Pedro, así como el del Rosario de Mayores, muestran signos de una fuerte imbricación temática en su ordenamiento, que prácticamente no puede asociarse en macroestructuras de nivel superior debido a la yuxtaposición continua de tópicos diversos, produciendo en el plano de la representación gráfica el efecto de un rayado discontinuo y alternado. En el caso del corpus que tratamos esta tendencia parece coincidir, como otros rasgos que apuntamos, con un modo más antiguo de composición textual, menos sujeto a una lógica administrativa, lo que en las dos primeras concuerda con su fecha de redacción, mientras que en el caso de la cofradía de Santo Domingo, cuyas reglas no son tempranas, parece posible, como dijimos, que pongan en evidencia también en este sentido la sobrevivencia de aspectos heredados de las formulaciones que reemplazaban. Es muy notorio el cambio del concepto de ordenamiento en el resto de las constituciones del siglo XVIII, aunque en varios casos con excepciones. En el ejemplo de la cofradía del Socorro sorprende la agrupación en el segundo capítulo de cinco de los aspectos sustanciales a tratar, dedicando luego otros seis a la organización de los oficios, con una sola interrupción (8), mientras que la de Dolores muestra una organización secuencial bastante coherente semánticamente, aunque complicada en la parte final por los anexos que se agregan. El resto de las constituciones de la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX, presentan una organización más clara donde la afinidad temática opera como ordenadora de la secuencia mediante componentes macroestructurales del texto. Los gráficos lo muestran en la sucesión de zonas conformadas por bandas monocromáticas.

Tópicos. A menudo las unidades temáticas inferiores constan de un título o planteo y comentarios explicativos, que remiten a lo que Hockett llamó un *tópico* seguido de un *comento*¹⁶. Cada uno de los tópicos de discurso¹⁷ que conducen la estructuración textual es por definición una proposición capaz de establecer relaciones sistemáticas con “la representación semántica de las frases de la secuencia discursiva”¹⁸. Estas frases tópicas ponen a la vista la macroestructura de los pasajes del texto, sin pertenecer directamente a la secuencia proposicional que representan (por ejemplo, no pueden en general ser insertadas entre las frases que conforman la secuencia) y al mismo tiempo las vinculan en un nivel proposicional superior, de hecho o mediante conectivos lingüísticos (además, sin embargo, por eso, otros)¹⁹. ¿Qué forma adoptan estos tópicos? La respuesta es variada. En algunos casos, (1) simplemente no existen, es decir deben ser inferidos de la significación del párrafo. Las constituciones de la congregación del Santo Cristo, San Pedro y del Rosario presentan esta forma, como se ve en los párrafos siguientes

- a. Primeramente. Que los que hubieren de ser admitidos sean gente de buena calidad ...²⁰
(congregación del Santo Cristo).

¹⁵ Van Dijk, 1984, 213.

¹⁶ Hockett, 1962, 201, en Lyons, 348. Las nociones de tópico y comentario definen el tema de qué se habla y las proposiciones que lo desarrollan. Muchas veces en la enunciación el tema asume la forma del sujeto, y por lo tanto la denominación pueden extensivamente asimilarse a las categorías de sujeto y predicado, aunque como concepto no tiene la obligatoriedad funcional sintáctica adscripta al sujeto. Se puede ver también en relación con esta cuestión en referencia a la frase, los conceptos de “tema y rema” y “sujeto psicológico” elaborados por M.A. K. Halliday (Maingueneau, 1989, 128).

¹⁷ Más recientemente Van Dijk (1984) ha hecho extensivo el concepto a una secuencia completa de frases (Van Dijk, 1984, 178, 182, 204, 213 y 222).

¹⁸ Van Dijk, 1984, 196.

¹⁹ Van Dijk, 1984, 223.

²⁰ Corbet France, 1943.

- b. Ítem. Es constitución que las nueve misas de novenario del hermano q. se enterrase en esta Sta. Iglá. ...²¹ (congregación de San Pedro).
- c. Acordamos que todos los Domingos primos. de mcs. se haya de Cantar una Misa en el Altar de Nra. Sra. ...²² (cofradía del Rosario de mayores).

En otros toman la forma de (2) un título o de un encabezamiento explicativo de los alcances del capítulo (o las dos cosas), en el que se describen sucintamente los puntos a tratar, declarando el objeto del mismo y funcionando como marco de coherencia del discurso para las secuencias de frases siguientes que describen en detalle el desarrollo del tema. Algunos ejemplos

- 1- Capítulo 4º. De los oficios que ha de tener esta Cofradía. Los que han de gobernar y el tiempo que han de durar²³ (cofradía de Santa María del Socorro).
- 2- En que se trata de los ejercicios espirituales en que se ha de ejercitar la Hermandad a mayor obsequio y honra de la Virgen Ssma. de los Dolores y sufragios de las Animas Benditas del Purgatorio en algunos meses de entre año²⁴ (cofradía de Dolores).
- 3- Constitución tercera. De las alhajas y muebles concernientes al culto Divino²⁵ (cofradía de San Benito de Palermo).
- 4- Capítulo primero. De las personas que se han de admitir en nuestra Hermandad, las cualidades que han de tener y condiciones para ser admitidas²⁶ (cofradía de San Baltasar).
- 5- Capítulo 6. Fiesta señalada de nuestra Tercera Orden²⁷ (tercera orden mercedaria).
- 6- Capítulo diecisiete. De las Limosnas con que han de contribuir los Hermanos y de los sufragios correspondientes²⁸ (cofradía de Ánimas del Socorro).
- 7- Constitución decimotercera. Creación de Oficios²⁹ (cofradía de la Inmaculada Concepción).

En nuestro corpus presentan esta forma los estatutos de las cofradías de Santa María del Socorro, San Benito de Palermo, San Baltasar, de Nuestra Señora del Socorro, de los Dolores y la Tercera orden mercedaria. Se agrupan en el primer caso las dos constituciones del siglo XVII, más la del Rosario, que si bien es 1772, muestra como dijimos muchos rasgos afines con ellas. El resto de los estatutos redactados a partir de las décadas centrales del siglo XVIII presentan el tópico explícitamente, lo que debe considerarse como un rasgo de modernización en la estructuración textual al aportar claridad de lectura por medio de la puesta a la vista de los contenidos de las macroestructuras textuales correspondientes, y, quizás de un modo más radical, al obligar a los redactores a *delimitar* un área funcional y así promover una organización más acorde con la segmentación semántica ideal. Podría también pensarse que, contrariamente, esta jerarquización y delimitación textual no es causa sino consecuencia de un previo reordenamiento conceptual basado en la búsqueda de criterios de mayor consistencia funcional en la organización general estatutaria, y esto parece bastante posible, pero en todo caso no modifica el hecho de que ambos procesos, sin duda, complementarios, son parte de las transformaciones operadas en la formulación y la concepción de las normas constitutivas puestas en marcha en la ciudad poco antes de 1750.

Una forma peculiar complementaria de regir la organización textual está dada en varios de nuestros ejemplos del tipo 2 (en ninguno del tipo 1) por el agregado ocasional, a continuación

²¹ Fasolino, 1944.

²² ADBA, Cofradía del Rosario, 1736, 2.

²³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 10 v.

²⁴ AGN, MBN, 6608, 17.

²⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v.

²⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 2.

²⁷ AMBA, 1787, 146.

²⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 16.

²⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1368, 20 v.

del encabezamiento, de un enunciado declarativo muy formalizado que enmarca el tópico en su fundamento teórico o en la razón de su necesidad. Algunos ejemplos:

- 1- Como para consultar el buen orden, es indispensable que todo cuerpo o comunidad, tenga algunas personas principales que las rijan y gobiernen ...³⁰
- 2- Siendo el empleo de Hermano mayor la base principal, en que estriba toda la fábrica del buen gobierno, asiento y adelantamiento de la hermandad, ...³¹
- 3- Siendo general el instituto de esta Hermandad y extendiéndose a cuanto pueda conducir para el culto de Nra. Sra. y Patrona María Ssma. De los Dolores y alivio y socorro de los fieles difuntos parece muy justo y de razón, que también sean admitidas la Hermandad las sras. Mujeres, ...³²
- 4- Siendo el suave olor de la virtud un fuerte atractivo que mueve la voluntad ...³³
- 5- Como en todo esta cofradía debe promover el mejor servicio de Dios, el culto de su santo Protector y el bien espiritual de las almas para verificarlo se establecerán las siguientes prácticas³⁴.
- 6- El culto exterior que es debido a Dios Nuestro Señor y a sus santos, no se puede establecer sin las cosas que conducen a él, por tanto ordenamos ...³⁵
- 7- La estabilidad y adelantamiento de esta cofradía pende del buen orden en su gobierno y para que esto se logre, ...³⁶
- 8- Como para que subsista cualesquiera cuerpo es tan necesaria la proporción y correspondencia de sus miembros sin la cual, faltando toda la hermosura que debía hacerlo grato y apreciable, quedaría ingrato y aún monstruoso, ...³⁷
- 9- La vara fundamental de cualquier cuerpo, es el Gobierno como que de él pende su acierto, aumento y Progresos³⁸.
- 10- Siendo el principal objeto de Nuestra Hermandad la honra y la gloria de Dios, el culto del Señor San Baltasar y alivio de las benditas ánimas, pondrá su particular atención en ...³⁹
- 11- El principal medio con que se consigue la divina gracia y la perseverancia en caridad y buenas obras es la frecuencia de los sacramentos; ...⁴⁰
- 12- Siendo preciso para el acierto tratar y conferir las cosas pertenecientes al mejor Gobierno de esta hermandad ordenamos⁴¹
- 13- Pretendiendo elevarse este Venerable Orden por las escalas de la humildad y no desdeñar en cosa alguna de las que son universal emulación y practican todos sus hermanos terceros de uno y otro sexo, se deberá huir ...⁴²

³⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 10 v.

³¹ AGN, MBN, 6608, 21.

³² AGN, MBN, 6608, 28 v.

³³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1 v.

³⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2.

³⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 2 v.

³⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3.

³⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 2.

³⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 3. Se reitera en las constituciones del Socorro (AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 5 v.).

³⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 12.

⁴⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 14.

⁴¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 17 v.

⁴² AMBA, 1787, 124 v.

- 14- Proporcionándose tanto al amor de hermano y asistencia de ellos, y experimentándose este cariño más en los trabajos y enfermedades: luego que se tuviere noticia de que algún hermano tercero se hallare enfermo dará ...⁴³
- 15- Siendo tan general el instituto de nuestra Venerable Orden y extendiéndose su fervoroso celo a cuanto pueda conducir para el alivio de todos los fieles, admite a su venerable congreso así a hombres como a mujeres ...⁴⁴
- 16- Sólo con decir hermano Comendador se deja conocer la superioridad sobre los demás terceros y por esto ...⁴⁵
- 17- Siendo cual es tan precisa para la subsistencia de cada cuerpo la proporción y correspondencia de sus miembros, como que sin ella le faltaría, no sólo la hermosura, que es la que lo hace grato y apreciable, sino que quedaría desgraciado y aún monstruoso⁴⁶

Esta forma no debe ser considerada, *stricto sensu*, un tópico, ya que si bien guarda relación con las frases que siguen, este vínculo es indirecto y no deja trascender en sí la secuencia semántica que encabeza, aunque sin duda están relacionadas con *marcos o campos* conceptuales que dan coherencia y comprensibilidad a su desarrollo lineal y validez a las proposiciones que la conforman. Estos conceptos unifican las frases del discurso dando por sentado las condiciones, componentes y consecuencias probables implícitas en sus expresiones y refiriéndolas a un conjunto de nociones relacionadas por la convención o por la experiencia en las que los enunciados lingüísticos encuentran sus bases y sus límites semánticos. De este modo, la interpretación de las frases no está exclusivamente ligada a la sintagmática del texto, sino también “con un conjunto de proposiciones de un campo concreto” que en cierta medida configuran también un conjunto de presuposiciones que dan fundamento al discurso y participan del dominio epistémico del receptor⁴⁷. Muchos de los aspectos constitutivos de los capítulos de nuestras constituciones son así “derivados” o “aplicaciones” en escala micro de un campo conceptual específico perteneciente a la cultura vigente⁴⁸.

Estas fórmulas emplean a menudo el gerundio (2, 3, 4, 15, 17), dirigido a poner de relieve la vigencia actual y el carácter activo del enunciado y al mismo tiempo a remarcar cierto carácter esencial acentuado por el uso del verbo *ser [siendo]*, que también se emplea en presente del indicativo en función de determinación de inclusión o pertenencia de clase⁴⁹.

El oficio de Hermano Mayor *es superior* a los demás⁵⁰

Igualmente, se usan ocasionalmente otros verbos conjugados en ese tiempo y modo

Todo el gobierno espiritual y directivo *proviene* como de su cabeza⁵¹

Este uso del presente/indicativo gnómico, con el fin de “expresar acciones o situaciones de carácter general e inmutable”, es decir juicios y sentencias de valor universal⁵², así como el empleo del gerundio, contrastan con el resto de los tiempos y modos verbales utilizados en el mismo sentido en que las presentaciones conceptuales de carácter declarativo y asertivo en que aparecen contrastan con los enunciados sucesivos que describen las acciones. El conjunto de proposiciones de la secuencia se vincula a un tópico de carácter conceptual aludiendo a un

⁴³ AMBA, 1787, 166.

⁴⁴ AMBA, 1787, 170.

⁴⁵ AMBA, 1787, 199.

⁴⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 5.

⁴⁷ Van Dijk, 1984, 237 y 185.

⁴⁸ Van Dijk, 1984, 200 – 202.

⁴⁹ Lyons, 1979, 402.

⁵⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 67v.

⁵¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 66.

⁵² García Negroni, 2004, 227.

conocimiento estatuido, estableciendo así una articulación más distante entre ambos términos, que sin embargo debería poder ser explicitada mediante el análisis proposicional⁵³. Eventualmente en nuestros ejemplos, éstos conceptos aparecen bajo la forma de verdaderos *loci communes* de la cultura cristiana y/o de la cultura dieciochesca, expresados en proposiciones que como dijimos no guardan, estrictamente hablando, una relación semántica directa con el tópico del segmento textual que introducen, sino que operan más bien como una relación causal que permite establecer el vínculo "veritativo" de los enunciados siguientes⁵⁴, mientras que por otra parte, preanuncian al receptor la razón o la justificación de las prescripciones prácticas establecidas. Esta función aparece todavía más claramente expresada en el uso de *como* con valor de conectivo causal que suele aparecer al comienzo de los capítulos (1, 5, 8) seguido de un modo verbal que exprese obligatoriedad

*Cómo en todo esta Cofradía deba promover el mejor servicio de Dios (...) se establecerán las siguientes prácticas*⁵⁵

Estamos aquí ante una fórmula de articular los valores y fines perseguidos con los enunciados prescriptivos que modelan su formulación práctica, y que trataremos a continuación.

Enunciados prescriptivos. El análisis precedente nos ha llevado a la forma en que el discurso constitucional pone en relación conceptos y a veces prescripciones genéricas con acciones que se presentan como obligatorias para los hermanos. Estos giros modalizadores, por otra parte, son los portadores de la obligatoriedad y no poseen entidad independiente fuera de su función de modificar el sentido modal de los enunciados a los que se anteponen. Se trata de verdaderos enunciados normativos en el sentido que este término tiene en el Derecho: "un enunciado compuesto por el símbolo de una modalidad deóntica antepuesta al símbolo de una proposición, atómica o molecular"⁵⁶. Normalmente los modalizadores indican obligatoriedad en el cumplimiento de una acción, tal como vimos. Sólo algunos implican *prohibiciones* y tal vez el único que aparece regularmente es el que impide modificar las constituciones, es decir que garantiza la vigencia del estatuto e impone condiciones para su alteración. La modalidad *permitido* se emplea para acciones optativas o facultativas de la hermandad pero que no se realizarán de inmediato, como el proyecto de realizar un hospital para pobres de la Cofradía de Santa María del Socorro o el de aumentar los sufragios por los difuntos de San Benito.

La fórmula común en las constituciones más antiguas de la ciudad es directa, sin ningún tipo de introducción y emplea a menudo el subjuntivo

- 1- *Que los que hubieren de ser admitidos sean personas de calidad, vida y costumbres ...*
- 2- *Que haya un Capellán ...*
- 3- *Que el día de la Exaltación de la Santa Cruz se celebre como fiesta principal ...*
(congregación del Santo Cristo)⁵⁷
- 4 *Que se asienten por hermanos todas cualesqa. personas sin distinción*
- 5- *Que se deba repicar pa dha. Misa el tpo. de media hora antes que salga pa. qe. se junte el Pueblo*
- 6- *Que todos los Domingos primeros del mes haya de salir la Procesión del Rosario por las tardes*
(cofradía del Rosario)⁵⁸

⁵³ Van Dijk, 1984, 200.

⁵⁴ Empleamos el término en razón de las condiciones de interpretación convencionales del contenido de las proposiciones y no de una estricta causalidad en el sentido que esta palabra tiene en cuanto ley de la naturaleza.

⁵⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 62v.

⁵⁶ Vernengo, 1988, 59.

⁵⁷ Corbet France, 1943.

⁵⁸ ADBA, Cofradía del Rosario, 1736, 1 v., 2, 6.

La hermandad de San Pedro emplea algunas variantes, como *somos obligados*, *están advertidos* o *es constitución* + una fórmula verbal que expresa la acción y que puede aparecer en infinitivo, futuro o algún forma compuesta.

7- *Somos obligados* los hermanos de dha. hermandad el día de Nuestro Pc. y Patrón (...) a *celebrar* su fiesta ...

8- Lo cuarto, *están advertidos* los dhos. Hermanos q. cada año en uno de los días q. Nra. Sta. Iglesia tiene destinado para hacer conmemoración de los fieles difuntos *se cantará* una misa ...

9- Asimismo *es constitución* que las nueve misas del novenario del hermano q. se enterrase en esta Sta. Iglesia *han de ser* cantadas ...

(congregación de San Pedro)⁵⁹

A estas modalidades se agregan otras variantes como *acordamos* en el caso de la cofradía del Rosario o *establecemos* en los de la Inmaculada Concepción

10- *Acordamos* que todos los domingos primos. de mes se haya de cantar una Misa en el altar de Nra. Sa. a las nueve del día ...

11- *Acordamos*, que si fuere conveniente, se pueda reclegir los Mayordomos que acaban

12- *Acordamos* que los Mayordomos señalen dos señoras de buen celo y virtud pa. qc. (con asco) cuiden los vestidos, adornos de Nra. Sra. ...

(cofradía del Rosario)⁶⁰

13- *Establecemos y determinamos* para mayor gloria de María Santísima, que todas las Personas que se alistén en esta piadosa congregación ... 13

14- *Establecemos* que en todos los Segundos domingos del mes ...

(cofradía de la Inmaculada Concepción)⁶¹

Otras veces se marca la obligatoriedad directamente con el uso del futuro simple o compuesto con valor moda de obligatoriedad⁶²

15- *Se juntará* la Hermandad ...

16- Primeramente *se deberá* gobernar la Hermd. Por una Junta

17- *Se encargará* al hermano mayor, que sea muy frecuente devoto ...

(Cofradía de Dolores)⁶³

18- Celebrará nuestra Orden en cada año una solemne fiesta ...

19- Mandará nuestro Comendador convocar junta general para entierro

(Tercera Orden de la Merced)⁶⁴

⁵⁹ Fasolino, 1944.

⁶⁰ ADBA, Cofradía del Rosario, 1736, 2, 4 v., 7.

⁶¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1368, 13 y 15.

⁶² Este valor modal de obligatoriedad en relación con el uso del futuro suele estar ligado a la segunda persona ("honrarás a tu padre"). Sin embargo, en los estatutos de las cofradías se emplea la tercera persona, a menudo con construcción neutra ("se"), en virtud del carácter múltiple y genérico del destinatario de la enunciación.

⁶³ AGN, MBN, 6608, 17 v., 20, 23 v.

⁶⁴ AMBA, 1787, 146 y 155.

- 20- Será obligación del padre Capellán dirigir y presidir las juntas generales ...
- 21- El Secretario tendrá su asiento inmediato de los Conciliarios ...
(cofradía de Ánimas del Socorro)⁶⁵
- 22- Al cargo de este *ha de estar* todo lo que pertenece al culto de Nuestro Patrón San Benito ...
- 23- El Secretario *ha de saber* medianamente escribir ...
- 24- Por Maestro de ceremonias *se ha de elegir* un sujeto piadoso e instruido ...
(cofradía de San Benito de Palermo)⁶⁶
- 25- El sujeto de uno y otro sexo que pretendiere entrar en nuestra Venerable Orden ha de tener 16 años de edad ...
(Tercera orden de la Merced)⁶⁷
- 26- Y así su obligación *será* ...
- 27- El oficio de tesorero *habrá de recaer* en persona de bastante satisfacción
- 28- El oficio de Mullidor *será* cuidar el asco del Altar ...
(cofradía de San Baltasar)⁶⁸

Como vimos arriba, hay en los estatutos del siglo XVIII, junto a estas formas directas de plantear las acciones a desarrollar y las obligaciones de los integrantes, modos más complejos de organizar las macroestructuras textuales, precediéndolas por conceptos generales volcados en fórmulas más o menos recurrentes. Aparece en estos casos por un lado, un conjunto de proposiciones que operan como antecedentes (*p*) cuyo contenido informativo alude a valores y objetivos generales, teorías organizativas, etc., y por el otro un conjunto de proposiciones (*q*) que explicitan postulados derivados de *p* y que describen las acciones establecidas para la materialización del antecedente. Estas acciones pueden ser múltiples y variadas y tienen generalmente carácter complementario. En un esquema lógico⁶⁹

Si *p*, entonces *q* (ó *q*1 ... *q*n)

en donde

p (la cofradía debe promover el servicio de Dios)

q (diferentes proposiciones disyuntivas inclusivas)

cómo opera como conector causal en el nivel del análisis del discurso

se establecerá conlleva la obligatoriedad de la acción

Esta formulación antecedente/consecuente se utiliza de un modo irregular, siendo común su empleo en algunos de los ejemplos tardíos, como las constituciones de la hermandad de San Benito de Palermo reformadas en 1800, que presenta las secuencias que siguen en varios de sus capítulos⁷⁰

- 1- (p) Siendo el olor de la virtud un fuerte atractivo que mueve la voluntad no faltarán personas (...) que quieran alistarse
(q) ordenamos que no se admita indiferentemente a todos sino (...) que sean

⁶⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 5 v., 8.

⁶⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 4 v., 5 v., 6.

⁶⁷ AMBA, 1787, 172.

⁶⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 5, 6 v., 10.

⁶⁹ Usaremos las categorías de análisis de la lógica proposicional con el sólo objeto de reducir el discurso a sus proposiciones nucleares y visualizar sus relaciones de sentido.

⁷⁰ Los capítulos 11 a 23 son en cambio puramente operativos y describen las atribuciones y calidades necesarias para los diversos oficios, fiestas y limosnas.

- 2- (p) Como en todo esta Cofradía deba promover el mejor servicio de Dios, el culto de su Santo Patrono y el bien espiritual de las almas
(q) para verificarlo se establecerán las siguientes prácticas: a) oración b) confesión y comunión c) misas y exhortación del Director d) fiesta del Patrono (varias acciones) e) procesiones y sermones públicos f) entierro y sufragio de hermanos muertos.
- 3- (p) Por lo que concierne al culto exterior que es debido a Dios Nuestro Señor y a la pública veneración de nuestro Patrono
q/cuidará la Cofradía de a) tener bien servido el Altar b) cuidar las alhajas c) custodiar los caudales
- 4- (p) La estabilidad y adelantamiento de esta Cofradía pende del buen orden y gobierno y para que esta se logre
(q) se pondrá toda la atención en sujetos de devoción y celo a) Director, demás cargos
- 5- (p) Todo el gobierno espiritual y directivo proviene como de su cabeza inmediata del sacerdote
(q) y les suplicamos que a) sea confesor b) nos asista
(q) obligándonos a no mover cosa alguna sin su consentimiento
(q) debe a) presidir los ejercicios espirituales b) inspirar fervor c) obligar a la asistencia d) confesar y dar la comunión e) dar absolución a los enfermos y asistirlos caritativamente f) celar el cumplimiento de las constituciones.
- 6- (p) Como la Cofradía se componga por la mayor parte de gente pobre y de servicio
(q) le importará mucho procurarse entre sus hermanos uno (Caballero de autoridad) que la dirija con sus luces y
(q) a) custodiar los fondos b) satisfacer las libranzas c) llevar un libro de entradas y salidas y formar la cuenta anual de rendimiento
- 7- (p) el oficio de Hermano Mayor es superior a los demás y a él deben estar sujetos todos
(q) por lo que se debe elegir un sujeto de veneración y respeto que tenga a cargo
a) informarse de las calidades de los miembros b) cuidar muebles y alhajas c) Instruir a los electos para cargos d) convocar a los vocales e) firmar las cuentas f) celar que todo se haga como se ordena en estas constituciones.
- 8- (p) Siendo obligación estrecha el procurar el alivio de nuestros hermanos difuntos
(q) ordenamos que si alguno falleciere todos deben rezar por su alma
(q1) si tuviera contrato de entierro ordenamos que la Cofradía
a) costeará su entierro, dará tumba b) irá formada bajo el pendón c) lo cargarán d) se hará misa de cuerpo presente
(q) ordenamos que cuando se tengan medios se aumenten los sufragios⁷¹

Desde el punto de vista lingüístico ambos tipos de enunciados, los que corresponden al antecedente *p* y al consecuente *q* tienen características diferentes. Ya analizamos los modos y tiempos verbales de *p*. Las formas verbales que adopta *q* tienen comúnmente valor normativo y se vehiculizan, bien a través del uso de la fórmula

ordenamos que + subjuntivo: *ordenamos que todos los años (...) se hagan con la mejor decencia unos funerales por todos nuestros hermanos difuntos*⁷²

o bien mediante el empleo del futuro del indicativo

[la cofradía] *asistirá* en cuerpo, *costeará*, *llevará* cada enfermero⁷³.

Otra fórmula común, especialmente en relación con las obligaciones de los oficios es

⁷¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 60 a 79.

⁷² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 78.

⁷³ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 77v., 77 y 70.

ha de + infinitivo

[el secretario] *ha de escribir* los nombres de los que se alistan por cofrades

o en similar función *es de su cargo + infinitivo*

es de su cargo instruir a los pretendientes [del Maestro de Ceremonias]⁷⁴,

Como queda dicho estas fórmulas constituyen semánticamente un enunciado prescriptivo que requiere ser satisfecho mediante su cumplimiento. Desde el punto de vista de la estructura sintáctica este tipo de mandatos, cuando cuentan con un postulado precedente del tipo *ordenamos que* suelen organizarse en una serie de frases subordinadas sucesivas que van adoptando diferentes verbos en el mismo tiempo y modo (subjuntivo) para describir distintas acciones que remiten al mismo antecedente. Igualmente es necesario puntualizar que la relación entre antecedente *p* y consecuente *q* no es siempre uno a uno, sino que algunas veces a la cláusula consecuente principal *q* siguen otras subordinadas (*q1 ...qn*) que expresan la consecuencia esperada de la acción establecida en *q*. Normalmente están introducidas por fórmulas como las que vimos recién: *ha de* o *tendrá a su cargo*. Constituyen una especie de árboles semánticos en los que un objetivo general *A* se distribuye en una serie de acciones *A1*, *A2*,*An*, (acciones consignadas en proposiciones expresadas en frases) las que a su vez pueden subdividirse en acciones propias de cada una *A1a*, *A1b*, ..., *A1n* o adoptar un ordenamiento en secuencias, tal como vimos en el ejemplo de la hermandad en San Benito citado, en la que un mismo acto compuesto se subdivide en secuencias sucesivas *A1-1*, *A1-2*, ..., *A1-n*⁷⁵, cubiertas todas por la fórmula modalizadora.

Como toda norma estos enunciados prescriptivos están dirigidos a proporcionar razones capaces de conducir la conducta de los receptores según cierta dirección tendiente a generar acciones capaces de intervenir y modificar una situación determinada. Esta función motivadora no es sin embargo un dato lingüístico sino más bien una relación social y la misma existencia de la norma nos informa sobre la modalidad social con que una acción es vista por cierto sistema prescriptivo⁷⁶. Naturalmente la condición de obligatoriedad de cumplimiento de las reglas, explicitada generalmente en la última cláusula en los estatutos del siglo XVIII y al comienzo en el del Santo Cristo y en los del Rosario, era inherente a la pertenencia a la hermandad y constaba en fórmulas como las que siguen

- 1- ... se resolvió por dichos Señores se hiciesen algunas Constituciones (...) para que inviolablemente se cumplan y observen⁷⁷ ... (congregación del Santo Cristo).
- 2- Estas constituciones se observarán exacta e inviolablemente por esta cofradía y sus individuos⁷⁸ (cofradía de Santa María del Socorro).
- 3- Estas son las Constituciones (...) para que desde ahora y para siempre, tengan y surtan su debido efecto y sirvan a todos los Individuos que la componen (...) de regla y norma para lo que deben ejecutar⁷⁹... (cofradía de Dolores).
- 4- Estas son las constituciones (...) que quieren sean guardadas al presente y en lo futuro por todos aquellos que se asienten por Cofrades del Cordón⁸⁰ (cofradía de San Benito de Palermo).

⁷⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 70 y 71.

⁷⁵ Van Dijk, 1984, 119, 120 y 254.

⁷⁶ Vernengo, 1988, 56.

⁷⁷ Corbet France, 1943,

⁷⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 24.

⁷⁹ AGN, MBN, 6608, 31.

⁸⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 11.

- 5- ... conformes en establecer las constituciones qe. se contendrán en los Capos. siguientes las que deberán observar y guardar, precisa e indispensablemente⁸¹ (cofradía del Rosario).
- 6- ... respecto a quedar constituida nuestra Venerable Orden a la perfecta observancia de todos los capítulos y reglas contenidas en estas constituciones pondrá nuestro Comendador el más eficaz cuidado en que se guarden, cumplan y ejecuten⁸² ...
- 7- Todo lo establecido en estas constituciones y en cada una de ellas, luego que tengan su competente aprobación, se ha observar inviolablemente por todos los Hermanos⁸³ (cofradía de Ánimas del Socorro).

3.3.3 Criterios de validez y cumplimiento de las constituciones

La validez de los estatutos dependía, en último término, de la aprobación episcopal, lo que a menudo constaba en el preámbulo en donde se exponían los motivos que daban lugar a la fundación de la hermandad, tanto en un sentido devocional como en lo que hace a las razones prácticas particulares que existieran y se pedía la aprobación de las constituciones. Esta aprobación era imprescindible para la puesta en marcha de la cofradía, ya que sin ella no podía contarse con la necesaria participación de la institución religiosa y constituía, por otra parte, una de las instancias empíricas de ejercicio del control eclesiástico sobre el accionar de las asociaciones de culto, que debían presentar un detallado plan de objetivos y acciones⁸⁴. Conocemos varias solicitudes de aprobación eclesiástica. En general se exponía un cuadro de devoción que movía a los pretendientes a la fundación con el fin de llevar a la práctica los valores, sacramentos y ritos cristianos, así como el respeto por los dogmas católicos y se pedía formalmente a su "Ilustrísima que como padre amoroso y celador del culto de sus santos nos conceda la tal licencia para fundar la dicha cofradía"⁸⁵ acompañando un anteproyecto de constitución. Normalmente no había objeciones ya que las presentaciones estaban realizadas con acuerdo a modelos establecidos. En el caso de las cofradías de negros, en las que los participantes podían desconocer los patrones corrientes, se estipulaba a veces, en el mismo pedido, que el cura "concurriría a la formación de las constituciones"⁸⁶. Los cofrades de San Baltasar proponían sujetarse en todo y por todo a los Pastorales documentos de su Ilustrísima sirviéndonos con su paternal amor hacemos las reglas que se deben observar en dicha cofradía⁸⁷. Otras veces, la necesidad de convalidación eclesiástica aparecía en la fórmula final de obligatoriedad de cumplimiento, comúnmente junto con la exigencia de observación por los hermanos (ver ejemplo 7, Santo Cristo, cap. 16, del Rosario, cap. 14, San Benito, cap. 24). Este procedimiento ordinario variaba en el caso de las terceras órdenes, lo que tiene su explicación en el hecho de su pertenencia orgánica a las comunidades de regulares que implicaba dependencia directa de las mismas. Así lo indica el acta de fundación de la Tercera orden mercedaria en la que el Provincial afirma que "por privilegio de nuestras constituciones -de la primera orden- y Bula Pontifical nos es concedido el poder fundar en cualesquiera de nuestros conventos órdenes terceras"⁸⁸, lo que a su vez se ve reflejado en el capítulo 38 de las constituciones en que se señala que se esperaba su cumplimiento "después que por nuestra junta

⁸¹ ADBA, Cofradía del Rosario, 1736, 1 v.

⁸² AMBA, 1787, 321.

⁸³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 18 v.

⁸⁴ El carácter fiscalizador de esta aprobación episcopal se pone de manifiesto al generarse conflictos entre los puntos de vista de las hermandades y el obispado, y las constituciones estuvieron entonces en la mira. Así ocurrió por ejemplo a comienzos del siglo XIX en la controversia con la Hermandad de la Santa Caridad que trataremos en el próximo capítulo (ver AGN, S. IX, 31.7.8, 42/1222, 13v y 14).

⁸⁵ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 1 (San Benito), también 31.8.5, 47/1365, 1 (San Baltasar), 31.8.5, 47/1355, 1 a 4 (del Socorro y Animas), 31.8.5, 47/1368, 6 y 6v. (Inmaculada Concepción), 31.8.5, 47/1363, 2 v. (Santa María del Socorro).

⁸⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 1v.

⁸⁷ AGN, 31.8.5, 47/1365, 1.

⁸⁸ APMBA, 1787, 4.

particular se hayan pasado a nuestro R. P. Provincial para su aprobación en lo perteneciente a o espiritual⁸⁹.

Por otra parte las hermandades requerían también aprobación Real, y es significativo que durante el siglo XVIII fuera común que esta aprobación no se tramitara sin que esto implicara una limitación para el funcionamiento de la cofradía, lo que habla tanto de la consideración exclusivamente religiosa de su accionar como del desinterés de la Corona por fiscalizar sus actividades. Sólo a fines del período colonial, y como resultado de las nuevas exigencias impuestas por la corona al funcionamiento de las asociaciones de culto, las cofradías se verán obligadas a requerir y obtener también la aprobación real, exigencia que como dijimos había sido hasta entonces letra muerta en la práctica. La reformulación de las constituciones de San Benito, de comienzos del siglo XIX, ejemplifican la nueva situación

La Cofradía se propone observar como la regla inviolable de su conducta lo que se ordena por las presentes constituciones después que hayan merecido como se espera la aprobación de la autoridad de la Iglesia y de Nuestro Augusto Soberano⁹⁰.

Cuando en 1803 la hermandad de Santa María del Socorro asentada en la iglesia de la Merced solicitó la aprobación Real, las autoridades eclesiásticas consignan que la carencia de autorización Real era "falta muy frecuente en las confraternidades que se establecían en los tiempos de la presente" (1743). Sin embargo hacia 1800, y en concomitancia con la nueva presencia del Estado borbónico en América y su afán por controlar las instituciones coloniales, la aprobación Real empezó a ser exigida efectivamente. En todo caso, y más allá de esta tardía inmiscusión burocrática del Estado, la instancia efectiva de control la ejercían la orden y el tribunal eclesiástico del cual dependía no sólo la autorización de las constituciones sino también la aprobación de cualquier enmienda y llegado el caso la jurisdicción judicial ante conflictos entre la hermandad y la orden. Este papel de autoridad está consignado explícitamente en las constituciones de la Hermandad del Santo Cristo, de 1671, en cuyo último apartado se establecía que "para que estas Constituciones tengan la fuerza y Autoridad que se requiere se han de presentar al Sr. Obispo que al presente es de esta Ciudad, para que se sirva de aprobarlas y confirmarlas"⁹¹. La observancia y su dependencia de la aprobación del tribunal eclesiástico figura también en otros casos en las constituciones, como ocurre con el capítulo 22 de los estatutos de la Hermandad de Nuestra Señora del Socorro, una de las últimas en establecerse durante el período colonial, con lo que su vigencia continuada se comprueba: "luego que tengan su competente aprobación [del Obispado], se han de observar inviolablemente [las constituciones] por todos los hermanos"⁹².

Control interno. La observancia de las normas tenía naturalmente medios de cumplimiento adscriptos a roles de control determinados en los mismos estatutos y apoyados en un sistema de coacción que podía llegar a la expulsión, hecho grave en la sociedad colonial por la mancha al honor que conllevaba. Para su ejecución se disponía de la autoridad del Director Espiritual, religioso de la orden donde la hermandad estuviera asentada, para las cuestiones religiosas y del Hermano Mayor para lo atinente al gobierno de las actividades organizativas y el cumplimiento de las obligaciones de los cofrades. La significación de la función atribuida en ambos casos tenía alcances diferentes. El rol del director espiritual o de capellán⁹³ está determinado por su "idoneidad profesional" debida a su vez a su pertenencia institucional. Su autoridad era una extensión de la autoridad de la institución que integraba y representaba funcionalmente en el ámbito de la hermandad, hecho que sin embargo, como veremos en el apartado que sigue, presentaba variantes en su materialización ligadas al perfil social de la cofradía de que se tratase. En cuanto al seguimiento de las reglas de carácter práctico, era ejercido por instancias efectivas de control a cargo de celadores y en último término del

⁸⁹ AMBA, 1787, 322.

⁹⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 60 v - 61.

⁹¹ Corbet France, 1943, 80.

⁹² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 18v.

⁹³ A veces se distinguen los dos cargos, otras las mismas funciones están asimiladas a uno sólo.

hermano mayor (ver ejemplo 6), cuya principal obligación era justamente la de hacer cumplir los estatutos⁹⁴. Estos mecanismos, como la aceptación de las reglas efectuada de modo explícito o de hecho al ingresar a la hermandad, daban fuerza de cumplimiento al conjunto de prescripciones contenidas en las constituciones, que de este modo conducían las acciones de los integrantes y establecían una preferencia objetiva entre valores, intenciones y acciones, sirviendo a los hermanos "de regla y norma para lo que deben ejecutar", como dicen los cofrades de Dolores, y cuyo resultado se esperaba redundaría en beneficio de sus almas y de sus posibilidades de salvación.

3.3.4 Actos de habla, valores, convenciones, acciones

Actos de habla y pragmática. Los textos que dan cuenta de nuestros estatutos abarcan diferentes tipos de ilocuciones, que desde el punto de vista de su contenido proposicional, son fundamentalmente afirmaciones y órdenes. Las primeras corresponden a los enunciados de carácter más general (*p*) condicionantes de los del tipo específico (*q*) que como vimos estaban afectados por los modalizadores deónticos. En ambos casos hay una posición de autoridad en la relación asociación/institución (cofradía/Iglesia) que emite el discurso que se asienta en lo que Searle llamó las condiciones preparatorias⁹⁵, i.e., por un lado, garantizar la verdad del estado de cosas descrito en las proposiciones que forman parte de los enunciados asertivos, por el otro, poseer la fuerza institucional y consensual del ejercicio coactivo capaz de verificar el cumplimiento de lo ordenado.

Parece claro que los actos de habla manifiestos en los estatutos cruzan aspectos semánticos con sistemas convencionales y al hacerlo ponen en relación el conjunto epistémico o serie de proposiciones consideradas verdaderas, conocimientos y creencias de los interlocutores, con los mecanismos fácticos en que ese conjunto se realiza socialmente. Pierre Bourdieu ha resaltado, el carácter social de las condiciones de aceptación del discurso religioso afirmando que el lenguaje de autoridad en la actividad litúrgica sólo puede resultar eficaz con la colaboración en forma de aceptación por sus destinatarios de la delegación en la Iglesia de la "manipulación de los bienes de salvación"⁹⁶, en expresión weberiana. En todo caso el punto aquí es el necesario establecimiento de un vínculo de aceptabilidad que excede el discurso y reposa sobre determinadas concepciones sociales, culturales y religiosas o si se quiere en la adscripción a ciertas instituciones que las representan. En palabras de Searle, "physical events and raw feels only count as parts of such events given certain other conditions and against a background of certain kinds of institutions"⁹⁷. Desde esta perspectiva, que podríamos llamar macro-pragmática⁹⁸, sólo la comprensión de la doctrina cristiana, la teoría de la salvación y los mecanismos históricamente instaurados para realizarla dan sentido a las acciones propuestas para el culto. *Dan sentido* significa aquí no solamente que hacen comprensibles enunciados que sin duda resultarían curiosos a alguien que desconociera el marco conceptual cristiano, sino también que los hace aceptables y aún necesarios, lo que al mismo tiempo requiere para su implementación la aceptación de las autoridades prescriptas para *ejecutarlo válidamente*. Tanto el marco doctrinario como las actividades litúrgicas, sus alcances y objetivos están fijadas por la institución eclesiástica cuya autoridad funcionaba autorizando justamente la implementación de acciones correctas, por lo que la comprensión y la eficacia de los enunciados prescriptivos no puede entenderse sin la existencia y la participación de la Iglesia en el contexto del acto de habla en cuestión, es decir del establecimiento de un vínculo entre aquéllos que desean tomar parte en las acciones tendientes a la salvación propia y ajena y la institución históricamente responsable del manejo del conjunto de los procedimientos relacionados con el culto cristiano. En relación con este carácter institucional, su rol implicaba el conocimiento convencional de las

⁹⁴ Ver también los puntos 2 de cada cofradía en el capítulo 2 donde se describen las incumbencias de los oficios, particularmente celadores y hermanos mayores.

⁹⁵ Searle, 65.

⁹⁶ Bourdieu, 1982.

⁹⁷ Searle, 51.

⁹⁸ Van Dijk, 325.

formas y circunstancias en que las proposiciones enunciadas *deben* ser realizadas, que a su vez determinaba el carácter aceptable o necesario de las acciones especificadas en las reglas constitutivas.

Hay por otra parte, un tipo de actos de habla que constituyen la manifestación de aceptación de las condiciones generales y de autoridad: es la ceremonia de ingreso a la cofradía. Se trata de lo que Austin ha definido como actos performativos, es decir aquéllos que se consuman expresándolos⁹⁹. Al disponerse el aspirante confesado y comulgado

puesto de rodillas con una vela en la mano delante de un Altar o Crucifijo *pedirá se le admita para mejor servir a Dios* y el Padre Director, haciendo una breve exhortación, le bendecirá el cordón de N. P. S. Francisco y se lo hará ceñir diciendo las preces y oraciones acostumbradas y que su nombre se escriba en el libro de la congregación¹⁰⁰.

Este *pedido* implica naturalmente la aceptación de las condiciones de los estatutos, de los dogmas implicados y de su situación relativa en el esquema de autoridades. Por otra parte esta aceptación y el compromiso asumido por el ingresante daba dimensión perlocucionaria a las expresiones de deseos y proposiciones enunciadas en las constituciones al sentar las bases para la efectivización mediante la acción futura de los miembros que voluntariamente se sometían a las prescripciones de la hermandad. La realización de esos enunciados ponían en marcha a su vez, a través de actividades litúrgicas y ceremoniales, nuevos actos performativos, ya que muchas de las acciones rituales y de las oraciones efectuados por los cofrades estaban representadas justamente por actos de habla de este tipo. Naturalmente se supone que se cumplen aquí las condiciones de sinceridad, en el sentido de que el emisor cree en la veracidad de lo que enuncia y asume el compromiso de la validez del enunciado y por otra parte tiene la intención de que las órdenes se lleven a cabo realmente por los receptores y de asumir las consecuencias sociales de ese cumplimiento.

Resumiendo, la *validez de la ejecución* de las acciones prescriptas y realizadas bajo la tutela eclesiástica supone la *aprobación institucional de los procedimientos* descriptos en las constituciones, así como las facultades necesarias para su modificación o actualización. En cierta manera, los procedimientos establecidos para la práctica de las cofradías implicaban un sistema de equivalencias en las que una acción representa un valor en un contexto determinado (*x vale como y en c*)¹⁰¹ a través del cual los valores generales y los enunciados doctrinarios revierten en acciones convencionalizadas y pautadas, aún en los casos en que la base de la acción no es una convención. Por ejemplo el ejercicio de la caridad con los pobres es un tipo de acción enraizada en la historia cristiana y que en cierto modo corresponde a un principio de redistribución económica y solidaridad social universal (independiente de la forma conceptual y empírica que tome). Sin embargo *las formas* concretas que la caridad toma en la actividad de las cofradías en Buenos Aires responde a patrones particulares determinados tanto por la concepción social vigente como por cláusulas peculiares de cada hermandad. Para los mercedarios implicaba respetar el sentido original de la orden alimentando una vez al año a los presos, para la Hermandad de la Santa Caridad dedicarse al entierro de indigentes y la atención hospitalaria de los pobres. Obviamente el carácter convencional es aún más claro en el caso de las acciones ceremoniales, celebratorias y rituales: la presunción de que hacer sufragios por las almas de los hermanos difuntos colabora a sacarlos del purgatorio aparece como una convención estipulada por la Iglesia y aceptada por los fieles así como las especificaciones acerca de cómo, dónde y en que ocasión (las circunstancias de Austin) éstos sufragios debían hacerse. Podemos sintetizar este esquema de funcionamiento de la siguiente manera

- a) valores/acciones tradicionales
- b) convenciones propias del ritual y las prácticas católicas
- c) criterios operativos de eficiencia generales

⁹⁹ Austin, 1961, 222.

¹⁰⁰ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 62.

¹⁰¹ Remitimos al concepto de *reglas constitutivas* (Scarle, 1980, 33 - 36).

Como dijimos en el capítulo 1 (cf. supra, 1.2.3) las pautas prescriptas, que dan forma a los valores mediante actividades predeterminadas y en parte convencionalizadas están destinadas a poner en contacto el mundo de los valores ideales cristianos (M1) con el mundo real, en nuestro caso la vida en Buenos Aires colonial (M2), propendiendo a obtener las condiciones de corrección moral que permitan lograr la salvación y con ella el acceso al mundo de los elegidos (M3). La particularidad que se presenta es la *forma* que toman los procedimientos y que está condicionada no sólo por la tradición cristiana sino también por la actualización epistémica de la cultura y que plantea una renovación procedimental que analizaremos en la próxima sección¹⁰².

¹⁰² Agradezco a la profesora Claudia Fino la revisión de este apartado y las sugerencias relativas a los análisis lingüísticos que me han ayudado a darle forma final.

3.4 CRITERIOS DE FUNCIONAMIENTO Y ESTRUCTURA ORGANIZATIVA

3.4.1 Criterios de elección del titular y determinación de los fines

No es casual que en el capítulo 2 hayamos encabezado la descripción de los diferentes ítems que conforman el accionar de las cofradías con los datos relativos a sus titulares y objetivos. Responde en gran medida a la lógica natural con que se formula la fundación de una hermandad, motivada por determinados fines explícitos que orientan la acción de los cofrades, entre los que se destaca siempre la devoción al patrono y por esa razón aparecen generalmente desarrollados en el preámbulo o en los primeros capítulos de los estatutos (ver 3.1.1, cuadro 4). Los fines son, por así decirlo, el motor que mueve a la erección y que, como en seguida veremos, pueden incluso direccionar la elección del titular.

En primer lugar es preciso señalar que los fines básicos de las hermandades de Buenos Aires son notablemente homogéneos. De la comparación de las proposiciones correspondientes expuestas en 2 por los estatutos de las diversas cofradías, se hace evidente una clara coincidencia de objetivos. Más allá de los momentos, la composición social o la representación institucional de las hermandades, éstas sostenían fundamentalmente tres intenciones manifiestas

(1) *la devocional*, expresada en el culto al titular

- servir y venerar a su Divina Majestad (Santo Cristo)¹
- para Mayor Gloria de Dios ... (San Pedro)
- ser sus más afectos devotos (de Santa María del Socorro)
- La glorificación y culto de María Sma. De los Dolores (Dolores)
- darle a Dios los cultos que le son debidos (...) [proporcionar] estímulos de devoción y fervor en frecuentes actos de Religión (...) [extender] la Memoria y culto de un santo tan prodigioso (San Benito de Palermo)
- su alto fin que es el mayor culto y alabanza de la Reina de los Angeles, Nra. Sra (del Rosario)
- la honra y gloria de Dios. el culto del Señor San Baltasar (San Baltasar)
- el mayor culto de la honra de Dios nuestro Señor (Tercera orden de la Merced)
- el fin y objeto de esta devota congregación no es otro que dar culto especial a Nuestra Madre María Santísima en el misterio de su concepción y gracia (Inmaculada Concepción)

(2) *la caritativa*, expresada principalmente, aunque no exclusivamente, en la realización de misas y sufragios por la salvación de las almas del purgatorio, comúnmente para los hermanos difuntos, pero también de modo general. Las siguientes declaraciones dan cuenta de esta intencionalidad

- siendo el principal objeto de nuestra Hermandad y alivio de las benditas ánimas, pondrá su particular atención en las funciones espirituales establecidas para dar forma al culto (San Baltasar)².
- el sufragio de las Benditas Animas del Purgatorio (Dolores)
- la piadosa devoción a las Benditas Animas del Purgatorio (...) recuerdo de las penas que padecen aquellas, y proceda con tal cual sufragio al alivio y consuelo de sus incesantes padecimientos (Socorro y Animas)

(3) *la salvífica*, tendiente a lograr la propia salvación de los hermanos, en primer lugar a través del ejercicio de las dos formas anteriores, la devoción y la caridad.

- ... y utilidad de nuestras almas. llevando por derrotero fijo el último fin para caminar más ciertos al seguro puerto de nuestra salvación (San Pedro).
- ... interesándola [a Santa María del Socorro] con sus ruegos, para [que] como privada de la corte celestial, les alcance las gracias y auxilios que necesiten de Dios Nuestro Señor, para conservarse y morir en su divina gracia, a fin de acompañarla en la Patria Celestial (Santa María del Socorro).

¹ Las citas que siguen constan en el apartado "Fines" del capítulo 2, en cada una de las hermandades. Remitimos allí para la localización de las fuentes, que no reiteramos aquí.

² AGN, S. IX, 31.8.5, leg.47, exp.1365, 12.

- ... ejercitar en prácticas de virtud y (...) promoviendo en esta ciudad toda la devoción debida a su alto mérito para que por su intercesión se consigan en ella los favores Divinos (San Benito de Palermo)
- ... El bien y provecho espiritual de los mismos hermanos (Dolores)
- ... gocemos nosotros sus Feligreses del incremento mismo en el provecho espiritual que esperamos sacar en vida de tan santo establecimiento (Socorro y Ánimas)
- ... facilitar el aprovechamiento espiritual de sus hijos bajo sus soberanos auspicios [de María] (Inmaculada Concepción)

La devoción del culto divino, directamente o a través de los santos era un fin común a todos los cristianos. En cambio, el ejercicio de la caridad tomaba en muchas hermandades una forma específica, que constituía el objetivo central de su accionar. Tal era el caso de las cofradías destinadas a salvar almas del purgatorio que estuvieron asentadas en la catedral, en las parroquias y en la iglesia del hospital de los betleheimitas (ver 3.1.2). La práctica de la caridad tenía también otros alcances, que en algunos casos daban a la hermandad un perfil particular ligado a sus objetivos específicos. Era el caso de las cofradías destinadas a enterramientos de pobres, o a la atención hospitalaria, como las de la Misericordia, que como vimos en el primer capítulo formaron parte del universo de las confraternidades europeas tempranamente, cuya tradición se recoge en nuestro medio. Pertenecen a este tipo de hermandades las que servían a la atención de enfermos como la que aparece en la lista del procurador de León con el título de la “cofradía del Hospital” y su sucesora en el siglo XVIII, la Hermandad de la Santa Caridad, que como sus homólogas españolas y americanas tomó a su cargo a partir de su fundación (1727) el enterramiento de pobres y luego el cuidado de enfermos y la construcción de sedes hospitalarias y colegios de huérfanas. Finalmente, la tercera orden de la Merced recogía, como ocurría en todo el mundo hispánico, los fines específicos de la primera orden, es decir, obtener el “beneficio de los fieles y cautivos cristianos”, objetivo adaptado a las características locales (ver 2.11.1.2).

Estos ejemplos dan cuenta de la existencia en la ciudad de cofradías *aplicadas* a fines caritativos específicos que redundaban en la ejecución de tareas de interés social. En las meramente devocionales este ejercicio caritativo se da únicamente en el interior de la hermandad. Muchas confraternidades, y en particular aunque no exclusivamente, las que nucleaban esclavos o grupos sociales de escasos recursos planteaban entre sus fines la solidaridad con los cofrades necesitados de asistencia, sea en caso de enfermedad, desamparo por muerte del cónyuge u otras circunstancia. Por ejemplo, la cofradía de San Benito planteaba la asistencia económica a los enfermos (ver 2.15.4.1) y la de Santa María del Socorro planeaba, si las condiciones lo permitían, fundar un hospital para “donde se recojan y curen los Hermanos pobres que enfermasen” (ver 2.12.5.5). Como dijimos también algunas de las hermandades integradas por españoles de los estamentos superiores tenían cláusulas de este tipo, siendo el mejor ejemplo la de San Pedro (ver 2.5.4.1), aunque en éstas la ayuda no estaba casi nunca dirigida a los aspectos materiales.

El primer aspecto general que querría resaltar, es la notable uniformidad de propósitos en las cofradías porteñas y su analogía con los fines históricos de las confraternidades desde la Baja Edad Media, los que indudablemente eran consustanciales a su razón de existir y su organización (ver 1.1.2, Cofradía de los cerrajeros de Barcelona, de 1380). El culto del titular, el ejercicio de la caridad, las ceremonias de enterramiento y los sufragios por los difuntos, así como las particulares ventajas morales implicadas en la realización de estas actividades, constituyeron el núcleo de intención que generó la “forma cofradía” como materialización social de un marco que las fomentara y coordinara entre sus integrantes, promoviendo así su salvación. Como ocurrió con muchos de los valores cristianos –tanto éticos como estéticos–, este núcleo permanece prácticamente inalterado a lo largo del tiempo, dotando a las hermandades de una sólida estabilidad que en cierta manera favorecía su desarrollo al permitir proyectar al futuro los beneficios de su acción. Al decir de los hermanos del Socorro

se esperaba la continuidad de la cadena caritativa dada por "los sufragios que oportunamente nos debemos prometer de nuestros sucesores"³.

El segundo, es el de la interacción de los fines y los tipos de hermandades. En este sentido, las cofradías aplicadas al logro de objetivos específicos parecen presentar un modelo más efectivo, en la medida en que integran los fines devocionales con el ejercicio efectivo de la caridad y de este modo ofrecen a sus miembros la posibilidad de llevar adelante una práctica de los valores que debería incidir directamente en mejorar las perspectivas de salvación, mientras que las puramente devocionales ofrecen una práctica más liviana, vinculada a lazos cercanos (los otros hermanos) o sujeta a necesidades coyunturales y a la voluntad particular de cada cofrade.

Titular. La elección del titular sigue diferentes motivaciones, básicamente dos. En muchos de los ejemplos que vimos, remite a los fines perseguidos, y la llamaría (1) *funcional*. Esto tiene que ver con la posibilidad de vincular ambos términos, es decir, de establecer una correlación entre las atribuciones características del patrón de la cofradía y las exigencias planteadas por las expectativas de los cofrades en razón de sus objetivos. El caso típico de esta articulación se da en de la elección de la Virgen María como patrona de las hermandades de ánimas, en virtud de su papel tradicional como abogada de los pecadores (ver 2.13.1.2).

- Como desciende aquella madre de Misericordia a sacar con tanto gusto las almas de los pecadores y principalmente las de sus devotos que están en aquel profundo lago de llamas (ver 2.13.1.2)

- Si buscamos en nuestra elección razones de congruencia en ninguna otra la encontraríamos más adecuadas por la proporción de la Madre de Misericordia bajo el título de Nuestra Señora del Socorro con los fines que nos estimulan al alivio de las Benditas Ánimas y en nuestro propio aprovechamiento en el socorro de todas nuestras necesidades (ver 2.17.1.2).

- [María] única esperanza de los Pecadores (ver 2.2.1.2).

Similar elección de una advocación de María adecuada a su fin se da en el caso de la Hermandad de la Caridad, abocada en su origen al entierro de indigentes y ajusticiados, pero luego también a tareas hospitalarias y que tenía por patrona, a semejanza de su homóloga de Cádiz, a la Virgen de los Remedios⁴, cuyo socorro pedían tradicionalmente los enfermos.

El otro criterio de elección del titular está dado por el establecimiento de un vínculo de (2) *afinidad* o de *identificación* entre el mismo y los cofrades. El ejemplo más característico es el de las hermandades de oficios, cuyo patrono había comúnmente pertenecido al gremio o tenido de algún modo vinculación con la actividad de que se tratase. En nuestro caso, a más de las cofradías de oficios señaladas desde el siglo XVII, como la de Crispín y Crispiniano y quizás las de San Pedro Telmo y San Sebastián (ver 2, Introducción), muestran también este tipo de motivación en la elección del titular la congregación de los sacerdotes, si bien no puede ser considerada una cofradía gremial

- y para que todos y por todo nos legitimemos en la dha. nuestra hermandad nombramos y elegimos por nuestro Patrón y Príncipe al que lo fue de los Apóstoles San Po. (Actis, 1943, 209)

Un caso semejante podían presentar las cofradías dedicadas a San Pedro Telmo en el siglo XVIII, quizás integradas por navegantes y la de San Eloy de los plateros, si bien como vimos era más bien un gremio que una cofradía en sentido estricto.

Hay otros tipos de afinidades o identificaciones que operan de modo análogo como criterio de elección del titular. Uno es el de identificación racial

- se ha escogido para protector y tutelar de esta Cofradía del Cordón a San Benito de Palermo llamado corrientemente el Santo Negro, porque en realidad lo fue, para que en su humildad y abatimiento de su condición se tenga dechado que imitar en la práctica de todas las virtudes (ver 2.15.1.2).

Esta identificación parece haber sido fomentada por los curas, sin duda para promover una mayor aproximación empática, y con ella una mejor incorporación de la doctrina, los valores

³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 2.

⁴ Se agregó luego, por obsequio del obispo Fajardo de una imagen, como subpatrono, a San Miguel.

y las prácticas cristianas, en fieles provenientes de una cultura y una religiosidad totalmente diversa. Las declaraciones del cura Ibarrola en relación con la hermandad de San Benito afirmando haberle dado su ser sacándola de la nada parecen indicar claramente que fue su voluntad la que motivó la conformación de la cofradía del santo negro entre los esclavos, pero aún más evidente es la situación planteada por la cofradía de San Baltasar, cuyo pedido de aprobación original presentado por los cofrades proponía a Nuestra Señora de la Piedad como patrona, siendo rectificado por las autoridades eclesiásticas y derivando la homologación final en el tutelaje de San Baltasar (ver 2.16.1.2), es decir, un titular negro como ellos.

Un tercer tipo de identificación lo constituye el caso de las cofradías regionales españolas, las que invariablemente escogen por titulares santos o advocaciones de la Virgen ligadas a su origen territorial. Estas cofradías, que como dijimos se asientan en la ciudad luego de mediados del siglo XVIII, fueron la de vascos de Nuestra Señora de Aranzazu (en San Francisco), la de catalanes de Nuestra Señora de Montserrat (en Montserrat y en San Ignacio), la de asturianos de la virgen de Covadonga y la de gallegos de Santiago (ambas en San Ignacio). Es indudable que la elección de patronos ligados a las tradiciones regionales forma parte del reforzamiento de los lazos de origen mediante la representación simbólica que el titular ejercía y la carga tradicional que implicaba para los cofrades porteños, alejados de su tierra. Los tres casos de identificación mencionados (afinidad profesional, afinidad étnica y afinidad territorial) son en sí diferentes, pero tienen en común el hecho del establecimiento de un vínculo identitario entre los cofrades y el titular, que sin duda operaba sobre la afectividad de los hermanos y acentuaba así las posibilidades de empatía, tanto con el santo o la virgen como con el resto de los miembros, que participaban de un sentimiento y una identidad comunes.

En el caso de las terceras órdenes la elección de titulares estaba condicionada por la pertenencia a la orden de regulares, que proporcionaba los santos a quienes rendir culto. En algunos casos, como el franciscano, se trataba de otro terciario, como lo había sido San Roque de Montpellier, mientras que en los casos de Santo Domingo y la Merced los titulares eran frailes que habían alcanzado la santidad. No conocemos el proceso de elección del titular dominicano (San Vicente Ferrer) pero sí en cambio el del mercedario (San Ramón Nonato), que, contra lo que podría pensarse, fue aleatorio entre cuatro candidatos (ver 2.11.1.2). Por otra parte, y más allá del evidente carácter azaroso de la nominación, es interesante el hecho de que los terciarios justifiquen su elección en razón de las virtudes propias del santo (que hubiesen sido otras de haber salido elegido en el sorteo otro de los santos), pero que sin duda muestra la intención de ligar la elección del titular, como quiera que sea hecha, con ciertos valores modélicos (la obediencia, el respeto a las reglas y la caridad) que se supone los hermanos seguirán a través de su ejemplo. También estaba vinculada a su papel dentro de las órdenes de regulares y a su tradición en España la creación de cofradías devocionales dedicadas a las advocaciones de la Virgen que las protegían, es decir las de Nuestra Señora del Rosario, de la Merced y la Inmaculada Concepción, y que como señalamos, guardaban una relación particular con las comunidades que las recibían ocupando eventualmente, al menos en los dos primeros casos, los retablos mayores de las respectivas iglesias.

3.4.2 Criterios organizativos del gobierno y la administración

Una simple ojeada a los gráficos de contenido de las constituciones presentados en 3.1, o a los desarrollos del ítem 4 en el capítulo 2 ("Gobierno y economía") da una clara impresión de las diferentes situaciones que presenta la estructuración organizativa y administrativa de las cofradías de Buenos Aires. Los campos amarillos, que representan el ítem "gobierno" en los cuadros de 3.3.1 pasan de unas pocas bandas más o menos desperdigadas en la estructura de los estatutos del Santo Cristo, de San Pedro a masas de considerable unidad y extensión en los de mediados del siglo (Socorro, Dolores) para volverse dominantes en las de San Benito y la Tercera orden mercedaria. Naturalmente, esta transformación, no es exclusivamente cuantitativa ni de estructuración textual, como mostramos allí, sino que implica un cambio profundo en la concepción misma del gobierno y la administración, que ahora analizaremos.

El primero y más evidente de estos cambios es (1) el paso a una *concepción burocrática* del gobierno. Las constituciones del siglo XVII, como las de la cofradía del Rosario, presentaban una estructura de gobierno minimizada y acorde a requerimientos funcionales básicos. En la congregación del Santo Cristo el mayordomo se encargaba de tomar los inventarios, custodiar los ingresos y llevar el asiento de hermanos y fuera de él sólo se nombraban algunos diputados de función no determinada; mientras que en la de San Pedro ni siquiera se esboza un orden de gobierno, encargando a los mayordomos “correr con los gastos de la Hermandad, con la celebración de la fiesta y (...) llevar el libro de cuentas” (ver 2.5.4.1), con el sólo agregado de un secretario de actas. Aunque no disponemos de las constituciones, las elecciones permiten afirmar que la hermandad de la Vera Cruz no presentaba más cargos que los de mayordomos, hermanos mayores y diputados, alguno de los cuales tomaban a su cargo la tesorería y la secretaría (ver 2.3.4.1) y también es laxa la estructura de gobierno de la hermandad del Rosario que se compone de una junta de 24 miembros entre los que se elegían los mayordomos (y que permanecían en ella una vez acabado su periodo). Se trataba de un cuerpo de gobierno cerrado pero en el que no se especificaban tareas particulares salvo la de los dos mayordomos, encargados de cuentas, inventarios y juntas, más un secretario y un tesorero que no se renovaban regularmente. A esto se agregaban algunos cargos de simple asistencia⁵. En comparación con estas funciones elementales, las largas listas de oficios de las constituciones de 1750 a 1790 muestran un incremento exponencial y luego de esa fecha un tendencia a la declinación.

CUADRO 5. CANTIDAD DE CARGOS POR COFRADIA

<i>Cofradía</i>	<i>Cargos</i>	<i>Asistentes</i>	<i>Total</i>
Santo Cristo	2	-	2
San Pedro	1 (2)	- (2)	3
Sta. Ma. del Socorro	5	1	6
Dolores	6	1	7
San Benito	16	9	25
San Baltasar	6	7	13
Del Rosario	3	3	6
Tercera Orden LM	15	8	23
Socorro	6	3	9
Inmaculada Concepción	7	1	8

Las cantidades consignadas, pero más aún el detalle de los oficios que representan volcado en el capítulo 2, ponen de manifiesto una paulatina sofisticación en los recursos de gobierno y administración, con una creciente división y especialización de funciones, que toca aún a aquellas cofradías que, como la de San Pedro, habían comenzado con una simple o casi inexistente asignación de responsabilidades, y que a lo largo del siglo XVIII van incorporando nuevos cargos, tanto de oficios (secretario y tesorero en 1726) como de asistencia (muñidor y desde 1790 camarera). Las cofradías de San Benito de Palermo y los terciarios mercedarios son sin duda quienes llevan al extremo esta tendencia, como señalamos al desarrollar sus prescripciones organizativas. En la cofradía de San Francisco se multiplican los mayordomos, agregando al ordinario uno “del santo” y otro “de difuntos” así como al procurador general, otros “de insignias” y “de difuntos”, al mismo tiempo que se agregan

⁵ Los cargos femeninos, que ampliarían la diferencia numérica en las hermandades de fines de siglo a favor de nuestro argumento, pero que no eran componentes del gobierno ya que no integraban las junta limitando sus funciones a la ayuda práctica subalterna referida a los vestidos y el cuidado de los altares son considerados, como los de sacristanes y mullidores masculinos, como “asistentes”. Tampoco consideramos al capellán o al director espiritual por ser inherentes a la institución. En los casos, comunes, en que un cargo tiene más de un integrante (ver 2.4) consignamos solamente uno.

cargos nuevos, como el de “maestro de ceremonias” o el de “ministro del culto divino”, con sus “vicarios” (ver 2.15.4.1). Entre los terciarios mercedarios se duplican los oficios agregando vices en algunos cargos, como el “promaestro de novicios”, el “prosecretario” o el “procelador” (ver 2.11.4.1). No cabe duda de que entre la directa y funcional operatividad de las hermandades del siglo XVII y esta rebuscada asignación de tareas media un cambio en la idea misma de la conducción y la administración, tendiente a ejercerla de un modo más explícito y detallado por medio de la subdivisión de las operaciones y la descripción precisa de procedimientos, obligaciones y responsabilidades. Señalamos al detallar las minuciosas pautas de la Tercera orden mercedaria que las transcribimos porque constituían un indicador de la forma en que se concebían los estatutos⁶ y efectivamente consignar en las constituciones las posiciones que ocuparán en las reuniones de junta los integrantes en torno a la mesa o la operatoria precisa de los asientos contables, recibos, comprobaciones, encargados de realizarlas y sus suplentes (ver 2.11.4.1), implica poner el acento en aspectos subalternos del objeto de la hermandad y al mismo tiempo una clara pretensión de control sobre los procesos y las responsabilidades de quienes los ejecutan. Donde a los hermanos del Santo Cristo les basta con consignar que “el día de la Exaltación de la Santa Cruz se celebre como fiesta principal en dicha Capilla, con la solemnidad posible, diciéndose misa cantada con Diácono y Subdiácono y haya sermón” y a los de San Pedro: “Somos obligados los hermanos de dha. hermandad el día de Nuestro Pe. y Patrón el glorioso Príncipe de la iglesia San Po. a celebrar su fiesta con todas las ventajas que el posible permitiere”⁷, los cofrades de San Benito emplean dos páginas en describir cada paso de la celebración anual a más de numerosas precisiones sueltas en otras partes del texto relativas a las responsabilidades de cada uno de los encargados de los diferentes aspectos de las fiestas (ver 2.15.5), con detalles menores como donde se guardará la cera, quien y cuando la buscará y la traerá de vuelta, cuidando que, como ellos mismos dicen, “no se deje cosa alguna a la libertad de los tales [mayordomos]”⁸. Es justamente este no dejar cosa alguna librada a la libertad o al azar, lo que transforma las sencillas constituciones antiguas en verdaderos manuales de procedimiento destinados a dirigir cada una de las actividades de un modo protocolar. Finalmente, esta concepción implica el desmenuzamiento y la explicitación de estos procedimientos. Si se pretende dirigir las acciones se debe consignar claramente en qué consisten, quienes las llevarán a cabo y las formas de verificación del cumplimiento, y esto es lo que tenemos a la vista en los estatutos de la segunda mitad del siglo XVIII y particularmente en los dos mencionados.

El complemento de este sistema *dirigista* es sin duda el *establecimiento de un régimen jerárquico* capaz de ejercer la conducción, verificación de cumplimiento y eventual sanción de un modo indisputable. Este régimen efectivamente se hace claro en las constituciones dieciochescas y estaba fundado en principio en una concepción centralizada del gobierno

- Como para consultar el buen orden, es indispensable que todo cuerpo o comunidad, tenga algunas personas principales que las rijan y gobiernen, así esta cofradía había de tener los oficios principales siguientes⁹ (Santa María del Socorro)
- La vara fundamental de cualquier cuerpo, es el Gobierno como que de él pende su acierto, aumento y Progresos¹⁰ (San Baltasar)

que toma cuerpo especialmente en la figura del hermano mayor, cuya autoridad y ejemplo son considerados el patrón de medida preciso para el correcto funcionamiento de la hermandad

- El oficio de Hermano Mayor es superior a los demás y a él deben estar sujetos todos en lo que es conveniente al gobierno económico¹¹ (San Benito de Palermo)

⁶ Ver capítulo 2.11, nota 47

⁷ Actis, 1943, t. 1, 209.

⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 9 – 9 v. Cursivas del autor.

⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 10.

¹⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 3.

¹¹ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 4 v.

- toda la Hermandad ha de estar sujeta al Hermano mayor en cuanto ordenare con arreglo a estas constituciones, y acuerdos de la Junta¹² (San Baltasar)
- Sólo con decir hermano Comendador se deja conocer la superioridad sobre los demás terceros y por esto para que más se alienten y muevan a cumplimiento de sus empleos y obligaciones, no habiendo cosa que estimule más que el ejemplo y fervor de los superiores, deberá ser frecuente devoto y observante¹³ (Tercera orden de la Merced)

Es de notar que ninguna de estas consideraciones aparecen en los estatutos del siglo XVII, donde la descripción de la figura del hermano mayor, o mayordomo, como se denomina en ellas, es definida simplemente en función de sus responsabilidades específicas sin ningún tipo de caracterización de su persona ni definición conceptual de su papel. Contrariamente incluso, en la hermandad del Rosario, sólo se pone el acento en la nominación de los 24 de la junta, quienes debían ser "aptos para ser vocales y ser mayordomos", marcando la uniformidad de carácter que informaba al cuerpo (ver 2.4.4.1, 2.5.4.1 y 2.1.4.1).

Las tareas a cargo de los hermanos mayores eran en primer lugar hacer observar las reglas del estatuto y evitar modificaciones en ellas sin el procedimiento establecido, pero también organizar la fiesta principal y convocar las juntas. En el siglo XVII, como vimos, incluía funciones de tipo contable que luego, al diversificarse los cargos fueron absorbidas por otros responsables, al igual que la organización de la fiesta principal, que sin dejar de estar a su cargo, especialmente en el encargo del sermón y las invitaciones, va a ordenarse en sus detalles a través de otros oficios específicos. Su responsabilidad en el cumplimiento de las constituciones conllevaba la atribución de sanción de los hermanos que incurrieran en incorrecciones, lo que podía ir de la simple amonestación a la expulsión, según la gravedad del caso. Generalmente las determinaciones de este tipo eran tomadas en consulta y con la anuencia de la junta y tratando de evitar la difusión pública. También el seguimiento de la conducta particular de los cofrades tuvo en algunas de las cofradías del siglo XVIII un hermano especialmente encargado de ella con el título de "cclador" (eventualmente a cargo de los procuradores, como en la hermandad de Santa María del Socorro), quien debía en principio corregir las acciones impropias de los hermanos y, si esto no era suficiente, dar aviso al hermano mayor o a la junta para su tratamiento. En algunas hermandades, como la de Dolores y la del Rosario, el hermano mayor estaba secundado -esto es, que colaboraban con él y podían asumir eventualmente sus funciones-, por dos conciliarios, a veces elegidos entre hermanos que habían ya ocupado el lugar de preeminencia. Papel semejante cumplían en otras, como la de Santa María del Socorro, el segundo mayordomo (ver 2, ítems 4.1).

El resto del aparato de gobierno de las hermandades fue evolucionando, como ya señalamos, desde el cubrimiento de las funciones elementales, como el asiento de las actas, y la confección de notas, autorizaciones y recibos, a cargo del secretario y el depósito del dinero y los libramientos precisos, debidos al tesorero, hacia estructuras cada vez más complejas que abarcaban atribuciones específicas, tanto de tipo contable-administrativo, como ocurría con el asiento de entradas y salidas a cargo del contador, el requerimiento de autorizaciones del hermano mayor y el secretario para los libramientos o el nombramiento de revisores de cuentas en la hermandad de Dolores. Hacia mediados de siglo aparece, tanto en las constituciones de la hermandad del Socorro como en la de Dolores, el cargo de procurador que va a ser común en adelante y que tenía en primer lugar la responsabilidad de seguir los conflictos que podían presentarse, en especial en el terreno judicial y en el caso de la hermandad de la Merced, tareas de índole menor, como controlar la cera y cobrar las luminarias. En algunas cofradías posteriores como la de San Benito de Palermo, la figura del síndico adopta las funciones de representación de la hermandad, sin desaparecer la de procurador, que incluso se emplea además para designar a los asistentes del hermano mayor¹⁴. También aparecen en las dos constituciones de mediados de siglo señaladas algunos cargos

¹² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 4 v. La misma frase repiten las constituciones de la hermandad del Socorro, que sigue las de San Baltasar (AGN, S. IX, 31.8.5., 47/1355, 6 v.)

¹³ AMBA, 1787, 199.

¹⁴ Se distingue el cargo por el nombre de "procurador general" a diferencia de los simples "procuradores" que asisten al hermano mayor.

de asistencia u "oficios menores", que antes, o no estaban contemplados, o se cubrían entre los integrantes de la hermandad de modo más o menos espontáneo. Son los de sacristán, enfermeros, camareras, éstas últimas mujeres a cargo del cuidado del altar y mullidores (o muñidores), encargados de los recados y mandados. La visita a enfermos estaba contemplada ya en las constituciones de San Pedro, pero no se señalaba un cargo para ello. Ahora hay en cambio hermanos designados con esa responsabilidad y con precisas instancias que cumplir en caso de que el enfermo agravase y se temiese su muerte e incluso, como ocurría en la cofradía de San Baltasar, con asignaciones territoriales de barrios a su cargo. Con los estatutos de San Benito de Palermo, de 1769, se incorporan igualmente una cantidad de oficios destinados a cubrir aspectos de las funciones, ceremonias y celebraciones de la cofradía, como el "maestro de ceremonias", que instruía a los pretendientes en la ceremonia de toma del cordón franciscano, el "ministro del culto divino", que administraba la cera y la organización del culto al Santísimo Sacramento durante las funciones o el "mayordomo de difuntos" que ordenaba los entierros y funerales. Estas tareas eran muy particulares y parecen connotar una cierta preocupación por un abordaje más cercano de las actividades, en que cada detalle estuviese previsto y tuviese un responsable de llevarlo a cabo. En muchos casos, los nuevos cargos no generan nuevas funciones, ya que éstas existían antes de que se creasen los oficios. Lo que ocurre es que lo que antes se resolvía por medio de los pocos responsables que repartirían las tareas más o menos improvisadamente o de acuerdo a la costumbre de cada hermandad, es ahora consignado explícitamente, formulado por medio de pasos, racionalizando su operatividad y con encargados señalados para cumplir esos procedimientos. Frases como que los cofrades "tengan su entierro en dicha Capilla" (Santo Cristo) se transforman en minuciosas descripciones con responsabilidades y fórmulas protocolares contempladas (ver 2.15.5.3) y lo mismo ocurre con las pautas de tipo ceremonial, particularmente en el desarrollo de la fiesta del titular en donde se ponía en marcha un aparato cuidadosamente planificado de funciones que abarcaba novenarios, misas, procesiones y sermones, en los que cada actividad estaba precisamente pautada y a cargo de algunos de los responsables señalados (trataremos este punto en 3.4).

Tomaremos un sólo ejemplo para hacer palpable el cambio operado: la descripción en los estatutos del proceso de elecciones de autoridades. En los estatutos de la congregación del Santo Cristo se consigna simplemente "Que los Señores Oidores y fiscal Congregantes, por sus turnos, empezando por el más antiguo, sean diputados de dicha Congregación cada uno un año que corra desde el día de la Exaltación (...) Que se elija uno de los Congregantes por mayordomo de la dicha Capilla y Congregación"¹⁵, mientras que en los de San Pedro ni siquiera se considera el punto, este acto requiere en los estatutos de San Benito 34 acciones descriptas individualmente:

1. Determinación de los electores de la cofradía
2. Determinación de los electores de la orden
3. Escrutinio
4. Publicación de los resultados
5. Preparativos de la elección y preselección de candidatos
6. Elecciones de oficios menores (con y sin disputa)
7. Elección de oficios mayores
8. Ascenso automático de mayordomos y mayordomas del santo
9. Ascenso automático de mayordomos y mayordomas del difuntos
10. Cargos previos requeridos para la elección en oficios mayores de hombres
11. Cargos previos requeridos para la elección en oficios mayores de mujeres
12. Cargos previos requeridos para la elección el oficios de hermano mayor
13. Constitución de temas para los oficios y presentación previa a la junta
14. Pasos a seguir: 1. calificación de mérito de los postulantes
15. 2. Elección de oficios menores
16. 3. Elección de oficios mayores
17. Procedimiento para la elección de oficios menores

¹⁵ Corbet -France, 1943, 79.

18. Procedimiento para la elección de oficios mayores
19. Oración
20. Exhortación del padre director
21. Canto del himno *Veni Creator* y oración
22. toma de asientos
23. Lectura de las constituciones
24. Firma del acta eleccionaria
25. Traslado al padre Guardián para su confirmación
26. Lectura a la cofradía del resultado eleccionario en el altar (con la imagen descubierta)
27. Canto del *Te Deum*
28. Toma de asiento de los electores
29. Oraciones, preces y responso por los hermanos difuntos
30. Agradecimiento de la junta a los que concluyen sus oficios
31. Nueva publicación de las elecciones
32. Rendimiento de obediencia a los electos
33. Términos para renunciar el cargo obtenido
34. Procedimiento de reemplazo¹⁶

La contrastación de este largo desarrollo que ocupa el capítulo 19 de las constituciones de San Benito de Palermo (1769) con las sucintas o inexistentes recomendaciones de los del Santo Cristo (1671) y San Pedro (1691) pone de manifiesto claramente el cambio de actitud relativo al control de los procedimientos operado en el lapso de tiempo transcurrido, hecho que como dijimos, podría verificarse igualmente en cualquier otro de los aspectos enunciados en los textos constitucionales de uno y otro periodo, pero que tiende a moderarse hacia el cambio de siglo, es decir, en las constituciones de Nuestra Señora del Socorro y de la Inmaculada Concepción.

Movida quizás por esta búsqueda de especialización, la dirección de la hermandad de San Pedro, que residió en el cabildo eclesiástico nombró en 1803 una junta directiva integrada por doce hermanos en quienes concentró el gobierno aunque sin establecer las ocupaciones específicas de sus miembros. Se conformaba con un rector (cargo anual rotativo electivo entre los canónigos), un tesorero, un secretario, los prebendados del cabildo, tres curas, uno de la catedral, uno de Montserrat y uno de San Nicolás y clérigos elegidos cada año hasta completar el número de doce.¹⁷

Elecciones Las elecciones de autoridades eran invariablemente anuales y se realizaban por lo general el día de la fiesta del titular, o la semana siguiente. En la mayoría de los casos era posible reelegir a quienes obtenían los cargos al menos por un periodo y bajo ciertas condiciones. Fuera de esta pauta general, los modos de elección eran propios de cada hermandad, y mientras que, como acabamos de ver, las más antiguas que conocemos no tenían prácticamente normas eleccionarias. La congregación del Santo Cristo elegía su mayordomo y diputados entre los miembros de la Audiencia, existiendo una asamblea anual el día siguiente de la fiesta principal. El mayordomo era elegido entre los congregantes y podía permanecer en el cargo más de un periodo. La de San Pedro estipula que se llevaría a cabo una junta para designar dos diputados o mayordomos (uno religioso y el otro secular), efectuando previamente una "calificación de votos", que asignaba o no aptitud de voto a los hermanos. También sumario era el procedimiento en la cofradía del Rosario, que elegía dos mayordomos que podían ser reelectos si se desempeñaban bien entre los 24, que a su vez era "nombrados" aparentemente sin elección abierta.

Excepción hecha de la cofradía del Rosario mencionada, las constituciones del siglo XVIII, establecieron procedimientos más detallados, en los que el grado de democracia interna, es decir, de universalización del sufragio era variado. La cofradía de negros de Santa María del Socorro tenía elección abierta a todos los cofrades que asistieran entre dos

¹⁶ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 7 v. - 8 v.

¹⁷ Fasolino, 1944, 266.

candidatos previamente seleccionados, estando la reelección condicionada a la aprobación del mayordomo y el capellán. También la hermandad de Dolores sometía a votación general la elección del hermano mayor, entre una terna designada en votación secreta por la junta de autoridades, siendo los dos hermanos perdedores nombrados conciliarios. En las constituciones sancionadas en la segunda mitad del siglo se impone en cambio el criterio de limitar el electorado a la junta directiva. Es el caso de la hermandad de San Benito de Palermo, que además contaba con un sistema de promoción automática desde ciertos cargos de menor jerarquía. Como era común la elección se llevaba a cabo entre una terna presentada por las máximas autoridades: hermano mayor, mayordomos y diputados, si bien esta podía ser modificada por la junta. También la hermandad de San Baltasar empleaba un sistema similar, aunque más abierto, ya que la terna se elegía también por votación y se realizaba todo el acto en presencia del conjunto de la hermandad, que si no participaba directamente podía al menos observar la elección. La Tercera orden mercedaria elegía sus autoridades por voto secreto de los vocales y diputados de la junta, al igual que la de Ánimas del Socorro, que votaba entre una terna, resultando los menos votados conciliarios y pasando después a la votación del resto de los cargos. La última de las constituciones que conocemos de la ciudad, la de la Inmaculada Concepción, presenta un sistema en todo distinto en el que los cargos serán ocupados por los fundadores y se dirimirán luego por acuerdo del prelado y las autoridades salientes, forma alejada de las comunes elecciones por votación¹⁸.

Los oficios sin voto, es decir los que no integraban la junta directiva, como los de mujeres, que aunque ostentaban a veces nombres similares al de la jerarquía masculina tampoco lo hacían, tenían en varias cofradías una forma de elección directa, es decir que no eran sometidos a votación sino propuestos por el mayordomo y aprobados con la aceptación de los vocales. Esto ocurría en la hermandad de Santa María del Socorro, en la tercera orden mercedaria, y en la cofradía de San Benito de Palermo, si no se presentaban disputas (en cuyo caso se votaban). En la de Dolores en cambio se votaba en junta particular a propuesta de los que dejaban los oficios.

Las elecciones eran comúnmente presididas por el director espiritual o por el prelado conventual. Hacia fines del siglo XVIII se hace común la supervisión real o del alcalde de primer voto, tal como ocurre en la cofradía de Santa María del Socorro o, a partir de 1791, en la de Dolores. También en la de Ánimas del Socorro la elección era presidida por el juez real, que ocupaba el lugar central flanqueado por el capellán y el hermano mayor.

El acto eleccionario estaba enmarcado en un ritual que estaba prescripto por los estatutos y que era casi idéntico en todos los casos del siglo XVIII que conocemos. Contemplaba el pedido de asistencia divina de rodillas y eventualmente, como en San Benito, la exhortación del director a obrar con conciencia del mérito de los candidatos, a lo que seguía el rezo del himno *Veni Creator*, concluyendo con el verso y oración del Espíritu Santo. Además de esta oración, los terciarios mercedarios asistían a la mañana a una misa con el fin de solicitar la gracia de Dios para el acierto en la elección. Efectuada la misma se agradecía con un *Tedeum laudamos* acompañado de diversas acciones. En algunos casos, como en las cofradías de San Baltasar y en la de Ánimas del Socorro se marchaba en procesión concluyendo el Capellán con el Verso *Confirma hoc Deus quod operatus est*. Los cofrades de San Benito de Palermo se reunían en la iglesia con la comunidad conventual y hacían público el resultado en su altar ante la imagen de la Virgen descubierta, terminando con las oraciones de uso y un responso dedicado a los hermanos difuntos. Terminadas las funciones, o a veces un poco antes, se despedía con cortesía a las autoridades reales o al tribunal eclesiástico y se agradecía a los hermanos que dejaban los oficios la labor desarrollada. En algunos casos el proceso eleccionario terminaba con una ceremonia que representaba la obediencia a las nuevas autoridades. En el caso de la hermandad de San Benito de Palermo se realizaba presentándose los hermanos en casa de los mayordomos a manifestar su acatamiento.

Administración y rentas. Un aspecto insoslayable del funcionamiento de las cofradías es el de su sostén económico. Tenían básicamente tres tipos de ingresos.

¹⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 20 - 20 v.

(1) Uno era el regular producido por las limosnas, la cuota de ingreso y las luminarias de los hermanos.

Limosnas, ingreso y luminarias. Las luminarias y la limosna de entrada constituían una de las fuentes de recursos estables de las hermandades. En los ejemplos del siglo XVII que conocemos estaban en relación con los recursos de los integrantes, fijándose montos que sin duda resultaban elevados y que llegaron, como ocurría en el caso de los aspirantes laicos de la hermandad de San Pedro, a conformar un modo de limitación social. Sin embargo, en el siglo XVIII el panorama de los pagos por luminarias e ingreso es uniforme y éstos parecen más ligados a los servicios ofrecidos o tomados que a criterios de pertenencia social o económica. La entrada ronda los 2 ps. cuando la hay (Dolores, Tercera orden de la Merced –más 6 reales para la vela-, Santa María del Socorro, San Benito, Ánimas del Socorro) ya que en algunos casos queda sujeta a “lo que su devoción le dictare” (Inmaculada Concepción)¹⁹ o simplemente no es considerada (San Baltasar) mientras que el pago de luminarias suele ser 4 reales a un peso (8 reales) por año y excepcionalmente 12 reales para los terciarios mercedarios²⁰. En algunos casos se estipulan tarifas especiales para quienes se inscriben enfermos o ya viejos, a quienes se les cobraba un ingreso mayor en virtud de la posibilidad de una muerte (entierro y sufragios) cercana o bien se les advierte que de morir rápidamente deben hacerse cargo del entierro por sí mismos (Tercera orden de la Merced).

La recolección de limosna pública también revestía importancia y era tomada en algunas cofradías como una empresa que requería organización y método. Como vimos, los cofrades de Dolores decidieron en 1753 designar un muñidor pago que tenía entre sus funciones el recoger la limosna extramuros, lo que incrementó lo recaudado y motivó que unos años más tarde se le aumentara el sueldo con expresa obligación de pedir limosna en la plaza o donde y cuando se le indicase²¹. Se pedían regularmente limosna por las calles en días fijos estipulados en las constituciones o sancionados por el uso, comúnmente un día de la semana, a menudo el sábado y los feriados. Era común también hacerlo en la puerta de la iglesia el día que se celebraba la misa de la hermandad, existiendo un ordenamiento de los tiempos y sitios, así en la ciudad como en la campaña, que se regulaba por medio de las autorizaciones requeridas al Cabildo Eclesiástico. Ocasionalmente se desarrollaban campañas de recolección de limosnas extraordinarias, como la que llevaron a cabo los hermanos de Dolores en ocasión de la presencia de la misión franciscana en la ciudad en 1764²².

En el caso de las hermandades que tenían fines particulares, como la redención de cautivos, el entierro de indigentes o la salvación de las almas del purgatorio, el pedido de limosna estaba asociado a estos objetivos, que brindaban una justificación moral más específica y palpable e incluso recibían un nombre diferencial como era el de “limosna de cautivos” (ver 2.11.4.3). La salvación de las almas era un caso típico y particularmente importante por el impacto motivacional que tenía y como señalamos esta especificidad teleológica llevó eventualmente a conflictos creados por la superposición de los derechos de recaudación de la limosna que se le destinaba. La acusación de la junta de Dolores a la cofradías de ánimas de San Nicolás de pedir limosna por las almas del purgatorio en la campaña de la ciudad (ver 2.13.4.1) y así “quitársele a Nra. Hermd. el Dro. de ser la única en cuyo fin se fundó”²³, reclamando la intervención de las autoridades eclesiásticas para asegurar la exclusividad en la salvación de almas del purgatorio en la jurisdicción para la hermandad²⁴, es un buen ejemplo de las disputa a que podía someterse la recolección de limosnas en un contexto de escala limitada como lo era la ciudad de Buenos Aires en el siglo XVIII. En la última década del siglo se hace común en algunos de los libros de actas, como en el de la hermandad de Dolores, el desinterés de los hermanos por pedir limosna públicamente, lo que

¹⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, lcg. 47, exp. 1368, 14 v.

²⁰ AMBA, 1787, 179 – 181.

²¹ AGN, MBN, nro. 6608, 114.

²² AGN, MBN, nro. 6608, 168 – 168 v.

²³ AGN, MBN, nro. 6608, 173 v. – 174.

²⁴ AGN, MBN nro. 6608, 180.

puede indicar un cambio de actitud valorativa, al punto que finalmente “recogen las licencias de dos limosneros de la hermandad que no juntaban nada”²⁵.

(2) *Donaciones*. Era común, según vimos en el capítulo 2, que las hermandades recibieran donativos de hermanos que los cedían en vida o, más comúnmente, los dejaban una vez muertos a cambio de misas por su alma o simplemente para el usufructo de la cofradía “sin pensión a cargo”. Algunos acreedores solían dejar a las cofradías el cobro o usufructo de los bienes o el dinero que se les adeudaba. De este modo se realizaba un acto caritativo al mismo tiempo que se daba por saldada una deuda que muchas veces debe haber sido de difícil cobranza, poniendo al deudor en el incómodo papel, moral y social, de resultar moroso de un dinero otorgado a la caridad. Si el monto lo justificaba, la hermandad se hacía entonces cargo de la cobranza, bien por medio de la persuasión o la influencia, bien por medios judiciales. Eran también corrientes los pleitos con los albaceas, quienes muchas veces actuaban con poca voluntad de pago, bien porque los bienes no alcanzaban a satisfacer las demandas, bien por interés particular. Otro caso común de recursos a la justicia se presentaba cuando un legado resultaba ambiguo o comprendía a más de un legatario y por alguna razón el reparto no funcionaba correctamente. En estos casos solía recurrirse a la “composición” es decir, al arreglo de buena voluntad entre partes para evitar el litigio judicial.

El panorama del manejo de bienes es diferente en las cofradías de negros. En primer lugar por una cuestión económica evidente, que era que los miembros de estas hermandades tenían escasa capacidad de legar dinero o propiedades. Esto es manifiesto en los documentos consultados, que no dan cuenta de bienes propios ni donativos de dinero, con excepción de la cofradía del Rosario de Menores que recibió algunas capellanías y tres casas (ver 2.9.4.3), las que aunque no tenían un alto valor permitieron a la hermandad edificar una construcción propia²⁶.

Es interesante resaltar que en la medida en que estas donaciones exigiesen contraprestaciones de la hermandad, en forma de misas o sufragios futuros, la operación era analizada en términos puramente comerciales, esto es, si el capital que se dejaba justificaba las obligaciones que debería asumir la cofradía en caso de aceptarlo. Un ejemplo, provisto por la cofradía de los Dolores: ante la “casita” de dos tirantes y dos cuartos de tierra que dejaban a la hermandad los esposos Álvarez-Maldonado la junta encargó²⁷ a Jerónimo Matorras la tasación del inmueble con el fin de analizar la conveniencia de la oferta²⁸.

Naturalmente el valor de las donaciones de cada cofradía era función directa de la capacidad económica de los hermanos que la integraban. Mientras que la hermandad de Dolores, que agrupaba a muchos de los importantes comerciantes de la ciudad, recibe como donaciones dos casas, tierras, un terreno en la plaza, 5.809 ps. en efectivo o en deudas a cobrar y montos de herencias sin especificar²⁹, las cofradías pertenecientes a estamentos menos opulentos y a castas cuentan con donaciones de poca monta.

(3) *Rentas* El dinero obtenido por luminarias, limosnas y donaciones, como las propiedades acumuladas mediante compras o cesiones, eran puestos a censo, esto es, prestadas a interés o en el caso de las casas, alquiladas. Con los ahorros propios de la cofradía y con el rinde que proporcionaban se costeaban las misas o la cera de las funciones de modo regular y de ser posible se constituía un capital o “principal” propio de la hermandad, que quedaba disponible para futuras inversiones o para gastos eventuales de magnitud, como la compra de ropas para la imagen o la construcción del retablo. La renta, proveniente en su mayor parte de los censos, formaba en algunos casos una parte sustancial del financiamiento de las actividades, ya que permitía contar con un ingreso regular y relativamente seguro en su conjunto -más allá de eventuales morosidades- con que afrontar los gastos periódicos,

²⁵ AGN, MBN, nro. 6608, 314.

²⁶ ADBA, 1794 -1835, 4, 5v, 8 y 9.

²⁷ AGN, MBN, nro. 6608, 115.

²⁸ Una situación similar hemos hallado plantaba en el convento de Santo Domingo a propósito de solicitudes de ingreso a la vida conventual por parte de personas mayores o necesitadas, quienes ofrecían sus bienes a cambio del sostenimiento futuro. Las órdenes estudiaban en estos casos si el monto cedido compensaba la demanda previsible y resolvía en consecuencia.

²⁹ La enumeración es producto del detalle consignado en 2.14.4.

particularmente el costo de las misas y funciones que se ordenaban. En las actas de las hermandades de recursos, como la de Dolores o la del Rosario, son numerosas las referencias a las propiedades y los montos de dinero que conformaban su sistema financiero y crediticio. La justificación moral dada por el uso del dinero para el culto permitía pensar su empleo en términos especulativos desembarazadamente y las inversiones que se realizaban procuraban obtener el mayor rendimiento posible en condiciones seguras.

En Buenos Aires, estos mecanismos operaron tempranamente. Ya la congregación del Santo Cristo a dos años de su fundación, es decir en 1673, compró como vimos un terreno donde luego edificaron una casa con el fin de fundar con su renta una capellanía que garantizara las misas de la hermandad³⁰. Las inversiones seguían las tendencias del mercado en razón de la rentabilidad y así, los mismos congregantes deciden apenas nueve años después vender la casa para poner el dinero a censo, con el mismo fin. Cuando en 1684 la venta se concreta la hermandad dispone de una renta de 108 ps. que le permite abastecer la cera de las funciones que celebraba, pero modificando el sentido original de la capellanía (ver 2.4.4). Este caso resume el tipo de actividades económicas de las cofradías, que tendrá un amplio desarrollo en el siglo XVIII, al punto de que algunos de los ejemplos de actas de que disponemos son en gran parte simples asientos contables de las operaciones económicas sostenidas. También la hermandad de San Pedro, pese a estar integrada por sacerdotes, sostuvo sus actividades con censos al 5 %. En 1768 el deán y tesorero de los Ríos afirmaba, en un argumento que explicita el punto de vista vigente sobre las relaciones entre culto y finanzas, que era conveniente hacerlo "para la mayor y más segura subsistencia del Culto de las funciones de dicha Hermandad, que sin fondos semejantes no es capaz de mantenerse decentemente"³¹, idea que no deja de ser por lo menos curiosa en una confraternidad de sacerdotes, es decir personas habilitadas específicamente para llevar adelante la liturgia que pensaban sufragar. De todos modos, la Congregación de San Pedro se sostuvo mayormente con el cobro de luminarias a los hermanos.

Era frecuente que los censos, que se renovaban o represtaban a medida que eran devueltos, fuesen tomados por los mismos hermanos, aunque esto no representaba necesariamente una preferencia que escapase de los principios de garantía que la hermandad consideraba necesarios. En este sentido apunta la resolución de la hermandad de Dolores de 1763 prescribiendo que los hermanos que solicitasen un crédito no integrasen la junta que decidía la cuestión, con el fin de analizar libremente las dificultades que podían ofrecerse³². Sin embargo la misma cofradía ofrece un buen ejemplo de préstamos ofrecidos a sus miembros e incluso de la manifiesta preferencia de que disponían³³, de lo que debe entenderse que si el préstamo era preferencial para los cofrades no se debían —al menos en teoría— alterar las condiciones de seguridad requeridas para la devolución del capital, que en todos los casos se otorgaba con la garantía de bienes inmuebles. En general parece haber prevalecido una actitud tolerante hacia los morosos, que eran muchos y que sólo en casos extremos en que la deuda se incrementaba durante muchos años eran llevados a una situación de fuerza y a la eventual ejecución de la hipoteca. Aún en estos casos solían tomarse en cuenta todos los atenuantes que generalmente existían para justificar la falta de pago de los réditos "caídos", bien el estado de indigencia o de enfermedad de los deudores, bien su retribución con otro tipo de servicios. Recordamos a modo de ejemplo —y podríamos citar muchos más— la dispensa del pago de varios años de réditos adeudados a las hermanas de Artafulla por parte de la junta del Rosario en virtud del "esmero, celo y gastos" empeñados en la renovación de flores de la Virgen³⁴.

Sin embargo no todas las hermandades disponían de capitales para obtener réditos ni fundadores que pudieran proporcionarlos inmediatamente. La cofradía de Animas del Socorro, integrada por quinteros de las afueras de la ciudad, hablan en sus estatutos de las

³⁰ Corbet France, 1943, 64 - 65. Actis, 1943 - 1944, 147-149.

³¹ Fasolino, 1944, 262.

³² AGN, MBN, nro. 6608, 163 v.

³³ AGN, MBN nro. 6608, 159 - 160.

³⁴ ADBA, 1772, 15 v. - 16 v.

“rentas que llegue a tener con el tiempo” la hermandad³⁵. Igualmente, la carencia de dinero y propiedades privó a las hermandades de negros de rentas y censos, con la excepción señalada de la casa del Rosario de Menores, que seguramente tuvo una función de inversión, aunque no está consignada. Fuera de este caso, ninguna de las otras hermandades de negros e indios relevadas asienta ningún tipo de propiedad ni capital, ni por consiguiente renta, si no es en el plano de las expectativas: los cofrades de Santa María del Socorro planean, “si en los venideros tiempos la piedad de Dios Nuestro Señor, diese rentas suficientes”, invertir las en la erección de un hospital³⁶. En el caso de la hermandad de San Benito de Palermo, la concepción misma de la reproducción monetaria era combatida. Los estatutos de San Benito ordenaban que

ni la Cofradía podrá desprenderse en ningún evento de sus fondos porque de ellos pende su subsistencia y decoro, ni tampoco deberá ponerlos a usuras, ni otro giro, por ser contrario lucro de esta especie a la naturaleza de una limosna espiritualizada y consagrados al culto de Dios³⁷.

Es evidente que esta norma consignada en los estatutos (1769), cuya autoría pertenece al padre Ibarrola, fundador y director espiritual de la cofradía, expresa una concepción que colisiona abiertamente con la teoría dominante relativa a la utilidad de los censos para “la segura subsistencia del Culto” que acabamos de citar, enunciada apenas un año antes por el canónigo Francisco de los Ríos, integrante del Cabildo Eclesiástico y miembro de la congregación del clero secular. No parece precisa una sagacidad especial para vincular la imposición de Ibarrola, contraria a las prácticas y a las teorías financieras de todas las cofradías de la época, con el interés en que el dinero de la “limosna espiritualizada” de la confraternidad de negros esté disponible para garantizar “su subsistencia y decoro” a través de su uso en las funciones y celebraciones que él mismo llevaba a cabo y cobraba.

Gastos. Los gastos de las hermandades estaban dirigidos a solventar el culto, las diversas funciones, los ejercicios y los entierros. El capellán solía cobrar una suma fija anual que iba, en los casos registrados, de 100 ps. (Santo Cristo, 1671) a cifras considerablemente menores: 60 ps. (Dolores, 1750, llevados a 80 en 1788)³⁸. Fuera de este servicio se establecía corrientemente un contrato con la orden o los curas a cargo de la iglesia, de montos muy variados y que comprendían también servicios diferentes. La cofradía del Santo Escapulario de la Merced pagaba 30 ps. anuales y los hermanos de Santa María del Socorro pagaban 50 ps. (90 desde 1771) pero no estaban aquí incluidos entierros, sufragios ni misas de difuntos³⁹ que eran pagados aparte, al igual que la misa de la fiesta principal, a 4 ps.⁴⁰ La hermandad de Dolores pagaba de subsidio anual a los curas de la catedral aproximadamente 300 ps.⁴¹ Los terciarios mercedarios pagaban un contrato anual de 25 pesos en 1732⁴² (aumentado en 1755 a 180 ps., en 1761 a 200 ps., y en 1780 a 250 ps.⁴³). Aparte pagaban 8 ps. “pr. las dos misas de aniversarios, de los hermanos, y de los cautivos”⁴⁴, 4 ps. por la misa solemne el día de San Ramón y 10 ps. por el sermón⁴⁵. Los hermanos del Rosario pagaban en 1779 326 ps. anuales al convento por “69 misas cantadas a 4 ps. cada una (las misas ordinarias de los sábados⁴⁶ y las del novenario de la fiesta principal) más 10 rezadas en el día de su Aniversario de Difuntos”⁴⁷. A estas sumas básicas se debía agregar los gastos de cera, sermones y gastos

³⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 9 v.

³⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 9 - 9 v.

³⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 10 v.

³⁸ AGN, MBN nro. 6608, 252 v.

³⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 7 v.

⁴⁰ AGN, 15.2.4, 15 a 22/10/ 1770.

⁴¹ AGN, MBN nro. 6608, 171, 257, 268; 270 y 270 v.

⁴² AMBA, 1787, 18, 21 y 22.

⁴³ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769 -1783, año 1761 y 1783 y 15.2.2, 1766 -1823, 27.5.1780.

⁴⁴ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769 -1783, año 1755.

⁴⁵ AMBA, 1787, 21.

⁴⁶ ADBA, 1772, 2, 4 v. y 7 v.

⁴⁷ ADBA, 1779 -1915, asientos del 3.10.1779.

operativos y de mantenimiento. La cera era particularmente costosa como lo prueba el cuidado y control con que se la maneja y algunos registros consignan encargos por varios centenares de pesos (Rosario, 1772, 500 ps.)⁴⁸. La hermandad de Dolores contrataba un cantor para sus funciones a 5 ps. mensuales⁴⁹ y la del Rosario tenía un trío a su servicio. Gran parte de los ingresos de las cofradías se invertían en estos gastos y particularmente en solventar la fiesta principal en la que se abordaba el arreglo de toda la iglesia. Un sistema de pago diferente parece haber tenido la hermandad de San Baltasar que desagrega los gastos individualmente, es decir sin un contrato general con valores similares a los señalados (3 ps. para las misas regulares, de 10 a 13 para las de las celebraciones principales y 12 ps. por los sermones)⁵⁰. Los ejercicios y oraciones se pagaban también a ca. 2 reales. Finalmente se consideraban aparte las funciones de difuntos. La Tercera orden de la Merced pagó en promedio 25 ps. anuales en varios años registrados (ver 2.11.4.3). Los de San Baltasar pagaban a razón de 5 ps. por cada misa de difuntos. Eventualmente se registran pagos excepcionales para novenarios de ca. 20 ps. (1772, Tercera orden de la Merced)⁵¹.

La Junta de gobierno. Las formas y criterios de gobierno eran variados. En algunos casos simplemente no los había, como ocurría en las Congregaciones del Santo Cristo y de San Pedro, donde parece haberse dado por hecho que el gobierno de la hermandad se inscribían en las estructuras institucionales a las que pertenecía, cuyas pautas y jerarquías seguirían. Fuera de estos casos, particulares en el conjunto, el gobierno de las cofradías dependía de la junta directiva⁵², integrada por las máximas autoridades, religiosas y seculares (hermano mayor o mayordomo, director espiritual, capellán) y por lo que en los estatutos de San Benito se llaman "oficios mayores", esto es, aquéllos que se elegían por votación y que se definían justamente por tener voto en la junta: secretario, tesorero, contador, procurador, celador, consultores o sus equivalentes (conciliarios, beneméritos) y las variantes y desdoblamientos de estos cargos que vimos arriba. En la hermandad del Rosario, existiendo un cuerpo de gobierno uniforme y apenas especializado en oficios (mayordomo, secretario y tesorero), la junta se componía con los 24 de la Virgen.

Algunos estatutos exponen explícitamente las pautas rectoras del gobierno. Los de Santa María del Socorro señalan

En la Junta de Gobierno estará depositado todo el de esta cofradía, y lo que en ella se acordare y ordenare, se ejecutará y cumplirá lo mismo que si toda la Cofradía congregada lo acordara y determinara, sin que alguno tenga autoridad para oponerse a los Acuerdos de esta Junta⁵³.

Este enunciado, que pone en claro la autoridad suprema de la junta, comparable a la asamblea de los hermanos, se reitera en varios estatutos:

todos darán rendida obediencia a sus determinaciones: en la junta residirá la facultad de recibir y proveer cualesquiera representación hecha, suspender o privar de los empleos a los que dieren ocasión para ello y el determinar cuanto ocurra a beneficio y mayor bien de la cofradía⁵⁴.

Este concepto es común, y por la misma autoridad que emana de él es de interés acercarnos a la forma en que se conformaba la junta de gobierno. Vimos que en el caso del Rosario era un cuerpo amplio integrado por los 24 miembros nombrados como vocales y que se definían por ser aptos "para ser mayordomos", esto es que tuviesen las características de representación necesarias para el cargo jerárquico superior, que luego veremos. El uso general era sin embargo el enunciado, es decir, la integración de la junta por los oficios electivos, aunque en algunos casos el gobierno se concibe de un modo más limitativo. Las constituciones de San

⁴⁸ ADBA, 1772, 14 v. – 15 y 67 v.

⁴⁹ AGN, MBN nro. 6608, 267.

⁵⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, lcg.47, exp.1365, 12 – 14.

⁵¹ AGN, S. IX, 15.2.4, 1769 -1783, año 1772.

⁵² El nombre, como casi todos las denominaciones empleadas, puede variar: "junta de gobierno", "junta particular", etc., pero el criterio con que se define es uniforme.

⁵³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 19 v.

⁵⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 8 v.

Baltasar señalan por ejemplo que, para que éste sea “sin la menor confusión, fácil, seguro y constante, es preciso reducirlo a algunos sujetos”, que eran el capellán, el hermano mayor, otro menor, un tesorero, dos celadores y un secretario⁵⁵. Este criterio ejecutivo, que se reitera en las constituciones de la cofradía de Ánimas del Socorro parece también haber impulsado en 1782 la determinación de los hermanos del Rosario de “hacer una junta reducida integrada por quienes fueron mayordomos, en virtud de que las ocupaciones dificultaban poder reunir a todos los vocales”⁵⁶.

La periodicidad era variable e iba de una reunión anual, como ocurría en la congregación del Santo Cristo a reuniones mensuales, como la del Rosario, la Tercera orden mercedaria o San Benito o bien trimestrales, como la de San Baltasar y las Ánimas del Socorro (ver 3.1). Fuera de estas reuniones ordenadas estatutariamente, el hermano mayor, el capellán o el director espiritual tenían facultad para convocar a una reunión del gobierno de la hermandad. En algunos casos, el control sobre la actividad de la junta de gobierno parece haber estado ligado al sistema de convocatoria, así como al mecanismo previsto para plantear temas a tratar, lo que parece desprenderse de algunas excepciones significativas a la pauta general. En el primer sentido, las normas podían facilitar o dificultar el llamado a juntas. En la hermandad de San Benito de Palermo, el hermano mayor estaba excluido del llamado a reuniones de junta: “Esta Junta sólo puede ser convocada de orden del Padre Director o Síndico”. Para reforzar esta atribución inusual se señala a continuación que

si alguno se atreviera a convocar o tener Juntas privadas en asuntos de la cofradía, será suspenso del oficio que obtuviere, y para siempre excluido de toda Junta si fuere vocal. Se entienda por Junta privada, la que no es convocada legítimamente, o no son llamados todos los que tienen voto en ella. En la misma pena incurrirán los que asistan a ella. También serán excluidos de la Junta y suspensos de sus empleos, el tiempo que al Director le pareciere, los que siendo convocados, sin razonable causa no asistieren, y siempre que el Hermano Síndico pidiere se convoque Junta, deberá convocarse irremediamente⁵⁷.

Siendo, según vimos, el síndico también español, las únicas dos personas autorizadas a convocar las juntas de la hermandad de negros son justamente las que pertenecen a estamentos blancos. Estas prevenciones -reforzadas por la exigencia de que para que los “acuerdos tengan todo valor y fuerza harán que los Prelados y Superiores en sus visitas los confirmen”⁵⁸, parecen tabicar el control de las reuniones a los cofrades por el director y el síndico y difieren bastante de las normas establecidas para la Tercera orden mercedaria en la que se consigna que “todo hermano tercero podrá pedir a nuestro Comendador o Presidente se digne citar a junta por tener asunto de importancia que hacer presente en ella, cuya solicitud se le deberá conceder con todo agrado admitiéndole en la junta”⁵⁹.

El papel del capellán en las juntas es también diverso en algunas de las cofradías de negros y de blancos. En la cofradía de San Baltasar el padre era el único que podía convocar juntas particulares fuera de las regladas, tenía en ellas voto electivo y decisivo y era el encargado de proponer en todas las juntas “el fin que se tiene”⁶⁰. Contrasta esta determinación con la que rige en el capítulo análogo de los estatutos de la cofradía de Ánimas del Socorro, en que se precisa la libertad de “cualquiera de los mismos de la Junta de proponer lo que le parezca en orden a este fin [utilidad y provecho de la hermandad], para que se determine en ella como sea conveniente”⁶¹. Es doblemente significativa esta afirmación por el hecho de que, como señalamos, los estatutos del Socorro son en su mayor parte copia de los de San Baltasar, modificándose expresamente algunos aspectos que tienen justamente que ver con la autonomía relativa de los cofrades en relación con el poder de determinación del capellán. Si quedasen dudas, las recomendaciones constitucionales relativas al comportamiento y uso de

⁵⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 3.

⁵⁶ ADBA, 1772, 41 v, 43, 47 v.

⁵⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 8 v.

⁵⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 8 v.

⁵⁹ AMBA, 1787, 133.

⁶⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 18.

⁶¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 18.

la palabra de los miembros de la junta de la hermandad de la Piedad, que el Padre Capellán debía autorizar y presidía, son elocuentes

Ninguno podrá hablar en las Juntas, sin primero pedir Licencia al Padre Capellán por evitar voces. Ordenamos, que no se hablen con razones, acciones ni palabras indecentes, sino con sus brazos cruzados desde sus asientos cada cual exponga su parecer. (...) Que en todas las Juntas propondrá el Padre Capellán el fin para que se tiene y el Secretario leerá los acuerdos concernientes que se necesiten, para lo que se haya determinar, y para que se eviten quimeras hablará cada uno sólo cuando le toque o se le ofrezca preguntar alguna cosa y si alguno hablare mandándole callar por tres veces el Padre Capellán y no obedeciere será privado del Voto y expulso de la Junta hasta que al Padre Capellán le pareciere convenir⁶².

Las constituciones de Santa María del Socorro, desde una perspectiva dulcificada por el paternalismo, pero afin al sentido de dominio expresan que

todos los cofrades reconocerán al Padre Capellán como a su Padre y Director Espiritual, tratándolo con aquel respeto y veneración que es muy debida no sólo a su alto carácter de Sacerdote, sino también al ministerio que ejerce. Él les corresponderá mirándolos como a sus hijos, para encaminarlos con sus consejos, amonestaciones y serias reprehensiones, si fuese necesario, por las sendas de la observancia de los santos mandamientos y de la perfección⁶³.

Este criterio de subordinación de los mismos cofrades de algunas cuestiones que hacían al interés propio de la hermandad en las cofradías de negros se verifica también en el manejo del dinero en otras confraternidades. En la de Santa María del Socorro se determina en sus constituciones que el síndico, a cargo de los dineros, rentas y alhajas de la cofradía "ha de ser persona Española, independiente de ella (...) de buen crédito, y el mejor abono"⁶⁴.

Contrastando con este ostensible predominio de la autoridad religiosa y los oficiales españoles impuesta sobre los integrantes negros de la junta de gobierno, en la hermandad de Dolores el capellán no tenía voto decisivo, sino consultivo⁶⁵ y los miembros de la Audiencia habían establecido entre las someras indicaciones estatutarias de la Congregación del Santo Cristo que los congregantes podían removerlo sin explicaciones, como veremos enseguida.

Finalmente, las juntas tenían un componente protocolar y en algunos casos ritual dado por un sentido ostensible de las jerarquías y por las acciones y plegarias realizadas durante su desarrollo. Quizás el mejor ejemplo de ambos hechos sea el de los terciarios mercedarios quienes no sólo iniciaban sus reuniones de junta con oraciones y una antifona y las concluían con gracias y un responso por los terceros difuntos, sin que también guardaban un preciso orden de asientos en virtud de las jerarquías que incluso aparece graficado en los estatutos, "para la más perfecta claridad"⁶⁶ (ver 2.11.4.1).

3.4.3 Relaciones institucionales y el rol del capellán

Naturalmente las diferencias en las relaciones con la autoridad religiosa que acabamos de reseñar se manifestaban en un plano superior al del mero funcionamiento interno de las cofradías a través del tipo de la articulación que ésta establecía con las autoridades eclesiásticas. De modo general, el marco conceptual que orientaba las relaciones entre las cofradías y la institución eclesiástica separaba las actividades vinculadas de manera directa con el culto por un lado, de aquéllas que hacían a la administración, el gobierno interno, y a la realización de acciones vinculadas a los fines caritativos de las hermandades, pero no directamente con la práctica devocional ni litúrgica, por el otro, otorgando a la iglesia el poder de policía sobre las primeras, pero reservándose autoridad sobre las últimas.

En el terreno de lo estrictamente religioso la Iglesia sostenía el monopolio de la legitimación doctrinaria y procedimental así como el de las sanciones a su trasgresión. En

⁶² AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 18 - 18 v.

⁶³ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 15.

⁶⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 13 - 13 v.

⁶⁵ MBN, 6608, 20 v. y 22 v.

⁶⁶ AMBA, 1787, 122 - 128.

este punto todas las cofradías, de cualquier perfil social o étnico que fuesen, admitían la supervisión necesaria que incluía, según dijimos, la aprobación de los estatutos y de sus eventuales modificaciones, así como la sujeción a la liturgia y las prácticas devocionales establecidas. Saliendo de este campo es común la existencia de límites explícitos a la intervención eclesiástica. Los hermanos del Santo Cristo toleraban la visita y revisión episcopal de las cuentas pero exigían la presencia de un diputado de la congregación y prohibían expresamente al obispo, al Cabildo o a cualquier otro juez eclesiástico “impedir el gobierno ordinario de la congregación” y la “administración de los bienes, aunque sean del culto divino”⁶⁷. Del mismo modo los cofrades de Dolores señalan en los estatutos

Que los señores Obispos, ni el Cabildo Eclesiástico en sede vacante, ni otro Juez Eclesiástico no impidan el Gobierno ordinario de la Hermandad, según estas constituciones, ni la administración de los Bienes aunque sean del Culto divino reservándoles las Visitas y lo que fuere conforme a derecho, y el santo Concilio de Trento dispone”⁶⁸.

Un ejemplo característico fue el reiterado conflicto entre la Hermandad de la Santa Caridad y el Cabildo Eclesiástico por el dominio sobre los emprendimientos institucionales de la cofradía. La hermandad, que había surgido con el propósito de brindar sepultura cristiana a los pobres durante la epidemia de 1727 y luego a los ajusticiados, topó rápidamente con obstáculos en el desarrollo de sus actividades por la sencilla razón de que los enterramientos que propiciaba disminuían los ingresos de los curas, tradicionalmente encargados de llevarlos a cabo cobrando las obenciones correspondientes. El conflicto se extendió años después al carácter mismo de las obras de la hermandad, que uno de sus principales sostenedores, Francisco Álvarez Campana, juzgaba laicas, mientras que tanto las autoridades eclesiásticas como el capellán e hijo de su fundador, José González Islas, consideraban subordinadas a la órbita clerical⁶⁹. El 24.1.1761 el Cabildo Eclesiástico recibió dos presentaciones, una de

Francisco Álvarez Campana, Hermano Mayor de la Confraternidad de la Caridad de ésta y constructor, en conformidad del Acuerdo de dha. Hermandad, del Colegio o Casa de Huérfanas, y la otra el promotor fiscal eclesiástico.

(...) el Primero ha promovido como principal asunto, el qe. dho Colegio o Casa, y la misma Confraternidad su Matriz, son de fundación mere [sic] secular a más de otros diferentes artículos coincidentes, y el segundo ha defendido lo contrario de ser entrambas de fundación eclesiástica.

La disputa, en sí significativa de las tensiones latentes en el sistema que estallarían en las primeras décadas del siglo XIX, la veremos más de cerca en el capítulo siguiente, pero constituye un buen ejemplo de como operaba la lógica del reparto funcional entre la institución eclesiástica y las cofradías, y si se quiere, también de los tropiezos que esa lógica conllevaba al acercarse al área siempre sensible de los intereses económicos. Es notable que ante las presentaciones antedichas, el Cabildo Eclesiástico, que analizó la cuestión según el derecho Real y el Canónico, se declarase imposibilitado de llegar a una conclusión, reclamando la necesidad de asesoría de “sabios independientes” que deberían traer de Perú o Chile, y acabaran remitiendo a un dictamen de Marcellano y Agramont de 1759 y enviando todos los autos al Consejo de Indias para que tome la decisión final⁷⁰.

El grado de autonomía relativa de cada cofradía en relación con la tutela eclesiástica, fuera de los alcances de su especificidad institucional, está también a la vista en la relación establecida entre las juntas de las hermandades y los capellanes, representantes de la institución en el seno de la confraternidad. El testimonio más explícito de una clara independencia está dado por las determinaciones de los hermanos del Santo Cristo. Desde el nombramiento del capellán por su propia cuenta y la afirmación de que “le podrán quitar libremente cuando les pareciere, con causa o sin ella” hasta el descuento de los días que faltase de su estipendio anual⁷¹, todo establece una especie de relación patronal en la que el

⁶⁷ Corbet Francc, 1943, 80.

⁶⁸ AGN, MBN, 6608, 30 v - 31.

⁶⁹ Ver Larroca, 1988, 159.

⁷⁰ ACE, 1746-1771, 215 v. - 216.

⁷¹ Corbet Francc, 1943, 78.

papel del religioso se limita a cumplir su rol específico, es decir ejecutar la liturgia y proveer el adoctrinamiento y los sacramentos. Es diferente el caso de la mayoría de las otras cofradías en las que, si bien se ponen ciertos límites a la acción del capellán, éstos no revisten un carácter tan tajante. Las constituciones del Rosario señalan por ejemplo que el capellán será nombrado por el superior dominico recalcando simplemente que “deberá ser de mucho celo y actividad”⁷². Los cofrades de Dolores le reconocían primacía para “autorizar las juntas y actos de la Hermandad, [y] para dirigir a los hermanos en el todo de sus operaciones”, aunque como vimos, no le concedían voto decisivo en las juntas de gobierno e igualmente se reservaban el derecho de reemplazarlo sin trámite si faltase a su tarea sin dejar reemplazante⁷³. El director espiritual de los terciarios mercedarios era nombrado por las autoridades conventuales y como en la hermandad de Dolores debía “presenciar y autorizar sus Juntas en todo ejercicio espiritual, su voto será el decisivo; pero no lo tendrá en el gobierno de la Mesa para las determinaciones temporales”⁷⁴. También los estatutos de la hermandad de la Inmaculada Concepción, poco explícitos, se refieren al capellán exclusivamente en sus funciones religiosas.

No se halla un enunciado que muestre esta independencia del poder eclesiástico en cualquiera de las hermandades de negros que consultamos. La única condescendencia hacia las cofradías de negros por parte de las autoridades conventuales es la anuencia concedida a los hermanos de Santa María del Socorro para poder solicitar que el fraile que “para este ministerio destinase el Reverendo Padre Prelado del Convento” fuese “aquel Religioso Sacerdote que conozca que le tiene más afecto” a la hermandad⁷⁵. Sin embargo en la misma hermandad el capellán tenía parte en la custodia de los caudales, aspecto típicamente secular de la administración⁷⁶. También en la cofradía de San Benito era la orden quien designaba al director espiritual y afirmaban que “en su dirección libramos el acierto de todas nuestras determinaciones”. Sus funciones eran las corrientes aunque se resaltaba también aquí el carácter autoritario de su rol al señalar que “celará con eficacia el cumplimiento de lo dispuesto en estas constituciones, exhortando, reprendiendo y penitenciando a los que las quebrantaren”⁷⁷, términos que no aparecen en estatutos de blancos. En las elecciones se estipulaba que “si los Prelados del Convento se dignaren concurrir y asistir tendrán voto consultivo, electivo y decisivo, el mismo que tendrá nuestro Padre Director”⁷⁸. Los negros de San Baltasar también afirmaban que “estará puesto su gobierno [de la hermandad] en un Padre Capellán, que ha de ser el cura de esta parroquia (quien podrá sustituir en otro que fuese de su agrado)” y que, como el secretario, no podía ser removido, estipulando más adelante que “en todas éstas [las juntas] tendrá el Padre Capellán voto electivo y decisión”⁷⁹. Presidía y autorizaba las juntas, autorizaba préstamos y compras pero no le concedían voto en las elecciones, donde presidía el tribunal eclesiástico que las supervisaba⁸⁰. En la hermandad del Socorro, cuyas constituciones reproducen como dijimos las de San Baltasar, se consigna que el capellán forma parte de la junta pero que “no deberá removerse sin motivo grave, ni sin el voto y parecer de los mencionados [demás integrantes de la junta]”⁸¹. Como ocurría en la mecánica de la junta las modificaciones introducidas por la hermandad del Socorro, de vecinos blancos, hacen desaparecer la figura dominante del capellán en su desarrollo, dando la palabra y sancionando los modales. Igualmente su remoción no es absolutamente descartada, como en los estatutos de San Baltasar o en los otros de negros donde no se menciona, sino sujeta a la condición de que haya “motivos graves” votados por la junta.

⁷² ADBA, 1772, 1 v.

⁷³ AGN, MBN 6608, 22 - 23.

⁷⁴ AMBA, 1787, 7 y 190.

⁷⁵ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 14.

⁷⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 13 v.

⁷⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 3 v.

⁷⁸ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 7.

⁷⁹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 3 y 18.

⁸⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 3 v. - 4, 5 v.

⁸¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 5 v.

Resumiendo lo dicho podríamos esquematizar las diferentes situaciones que se presentan en relación con el papel, elección y despido del capellán en tres casos: (1) la discrecionalidad de la junta para su nombramiento y despido y la fiscalización del cumplimiento de su labor; (2) la aceptación de un capellán nombrado por la orden, pero con límites a su capacidad decisoria en aspectos de gobierno no religiosos y sujeto a algún tipo de fiscalización de su labor y eventual despido por parte de la junta, y (3) la aceptación del nombramiento pero sin capacidad de revocación y con participación activa en el gobierno y la administración de la cofradía más allá de lo religioso. La congregación del Santo Cristo es el ejemplo del primer caso, varias de las hermandades de blancos, como la de Dolores, la Tercera orden mercedaria o la de Ánimas del Socorro representan el segundo y las cofradías de negros el tercero. Huelga decir que la relación cofradía-capellán o el vínculo institucional cofradía-orden, adopta o reproduce la situación de dominio social de los cofrades que la integran. Así, mientras que los miembros de la Audiencia podían despedir al capellán "con causa o sin ella", los negros de San Baltasar elegidos para oficios podían ser privados del voto y expulsados de la junta por el religioso si hablaban sin su autorización. En las situaciones intermedias, la acción del cura estaba limitada por los estatutos y podía, bajo ciertos reparos, ser sometida a crítica. Constituyendo ellos mismos la institución, los hermanos de los congregación de San Pedro no dan indicaciones sobre el punto.

3.4.4 Aspectos económicos de las relaciones institucionales

Como acabamos de mostrar, los entierros y las funciones generales de las cofradías eran un aspecto económicamente relevante de la relación con las iglesias donde estaban asentadas. A lo largo del capítulo 2, dimos cuenta de los tratos o contratos que las hermandades tenían con las comunidades conventuales o con las parroquias donde operaban, por el que sufragaban un servicio general estipulado y que reconocía algunas variantes ligadas al alcance del servicio o al cargo del difunto. El monto de estos contratos dependía de muchos aspectos, pero fundamentalmente del tipo de ceremonial comprendido y de la cantidad de hermanos que la cofradía tenía. Se agregaban comúnmente factores circunstanciales, como los problemas en las finanzas de la hermandad o el corto número de hermanos en un momento dado, especialmente en los comienzos y tal como señalamos al hablar de la Tercera orden de la Merced (2.11.4.3), esta situación era razón de solicitar y normalmente obtener una rebaja en los aranceles de la institución religiosa. Por otra parte, el servicio de entierros y sufragios era un fuerte acicate para conseguir la expansión de la hermandad, como lo afirmaban las actas de la cofradía de Dolores. En todo caso, el monto del pago anual convenido con la iglesia estaba en parte determinado por estas funciones así como el derecho a ellas imponía casi siempre una cuota de luminarias diferencial a los hermanos. Como caso extremo, la hermandad de la Inmaculada Concepción, que no brindaba enterramiento ni sufragios particulares a sus cofrades, no cobraba cuotas regulares. Contrariamente muchas de las constituciones estipulan aranceles opcionales según se contratase o no el servicio mortuorio. Los convenios con los religiosos eran también variados. Había tres tipos de regímenes. El primero y más difundido consistía en (1) fijar un monto anual que comprendía las funciones y los entierros. Los terciarios mercedarios y dominicanos y la cofradía del Rosario tenían acuerdos de este tipo, al menos en las últimas décadas del siglo XVIII (ver 3.2.2), incluyendo en algunos casos la tumba y la cera para los funerales. El monto de estos acuerdos oscilaba, como recién vimos entre 200 y 350 pesos anuales. Estas cifras caían drásticamente en algunos casos en que (2) sólo se pagaban misas comunes, en cuyo caso la tarifa convenida variaba entre 30 ps. y 50 ps. anuales, o algo más, sin incluir las celebraciones principales, que se abonaban separadamente. En todo caso estamos aquí en presencia de un sistema mixto en el que algunos servicios eran contratados anualmente mientras que otros se pagaban caso a caso. Finalmente el tercer tipo de régimen era (3) el del pago por función, es decir que no existía un contrato anual, sino que se estipulaba un monto para cada una de las misas, celebraciones y ejercicios. Es el sistema empleado por los curas de la iglesia de la Piedad con la hermandad de San Baltasar.

Estos convenios y los ingresos derivados de las actividades de las cofradías constituían una fuente nada despreciable de recursos para las iglesias. A modo de ejemplo y para tener una noción más palpable de esta afirmación, transcribimos las entradas de "pie de altar" consignadas en los registros de cuentas dominicanas del año 1779 en las que se puede evaluar la significación relativa de estos pagos

Por 69 misas cantadas que paga al convento la cofradía del Rosario a 4 ps. cada una con más 10 rezadas en el día de su Aniversario de Difuntos	326 ps.
Por 250 ps. que paga al año la tercer Orden por contrata que tiene celebrada por los entierros y misas de los hermanos con más 22 ps. de misas de los hermanos q pagan al convento	272 ps.
Por 200 ps. que pagan los morenos de contrata (...) por entierros y misas	200 ps.
Por 6 misas cantadas q la Cofradía de la Milicia Angélica paga al convento al año a 4 ps.	24 ps.
Total	822 ps.

Ese año los ingresos totales en concepto de pie de altar alcanzaron los 951 ps., de modo que lo abonado por las cofradías representa el 86,43 % de la suma total, un porcentaje sin duda significativo⁸².

Fuera de los pagos estándar fijados contractualmente, las cofradías proporcionaban a las iglesias ingresos en concepto de servicios extras de tipo particular agregados a los entierros y misas de difuntos. Estos extras podían contemplar mayor número de misas, mayor cantidad de sacerdotes en las exequias, más cantidad de velas o de oraciones (ver por ejemplo 2.11.5.3). Cuando se trataba de miembros de los estamentos superiores de la sociedad porteña estos extras podían alcanzar sumas considerables, que iban de los 25 a los 100 ps., pero aún los modestos 8 ps. que aparecen en los registros mercedarios relativos a cofrades de Santa María del Socorro suman en conjunto a los ingresos de la orden. Como contrapartida los curas debían comprometerse a enterrar eventualmente de limosna o al menos con rebaja a los hermanos de las cofradías de esclavos y libertos que a veces no disponían de medios propios, como ocurría con los hermanos de Santa María del Socorro y los de San Baltasar.

Naturalmente la significación económica de estas funciones no era ajena a la política de captación de cofradías por las comunidades religiosas ni, como veremos en el próximo capítulo, al fomento de ciertas actividades que redundaban inequívocamente en favor de la prosperidad de las instituciones eclesiásticas. No significa esto exactamente que el interés de caja fuese el aliciente principal de las órdenes para establecer cofradías, pero sí que no se puede dejar de considerar el aspecto económico en la relación entre las cofradías y las autoridades eclesiásticas, en virtud de la considerable significación que tenía. Más aún, muchos de los conflictos surgidos y que veremos en el capítulo 4, dejan a menudo al descubierto la existencia de una clara actitud mercantil detrás de la organización devocional.

⁸² ADBA, 1779-1915, Inventario 3.10.1779.

3.5 LA PRÁCTICA DEL CULTO

Las elaboradas formas administrativas y de gobierno que reseñamos en el apartado precedente de este capítulo no tenían en teoría otro fin que garantizar la realización adecuada de la vida cristiana. La práctica del culto, los sufragios por los hermanos fallecidos y la concreción de una rutina de ejercicios espirituales y actividades caritativas eran los medios considerados eficaces para llevar adelante los objetivos devocionales y salvíficos manifiestos en las constituciones. La forma que adoptaban estas actividades apuntaban por un lado a (1) la consecución de una práctica regular y por el otro a (2) la realización de las celebraciones anuales en que se rendía culto al titular, a las que se sumaban el aniversario de difuntos y la Semana Santa. La primera presentaba diferentes formatos, según el carácter de la cofradía y la periodicidad determinada para sus funciones, mientras que las celebraciones generales tenían un carácter bastante homogéneo en todas las hermandades. A estos dos tipos de eventos cabría agregar el desarrollo de actividades caritativas –incluyendo los sufragios por los muertos– o acciones particulares pautadas estatutariamente y que, como vimos en el capítulo dos, variaban de hermandad a hermandad y muchas veces simplemente no existían. Desarrollaremos a continuación una visión panorámica y un análisis de estas prácticas que, como dijimos, constituían el modo en que las aspiraciones de las confraternidades se materializaban en formas de la vida social.

3.5.1 Las prácticas regulares

Aunque la periodicidad de las funciones ordinarias variaba, había una matriz básica que intentaremos poner a la vista. Las actividades regulares abarcaban tres tipos diferentes de eventos. Sin duda el principal de ellos era la (1) *función litúrgica*. Corrientemente, las cofradías celebraban al menos una misa semanal¹ y varias de éstas misas se efectuaban los días lunes, aunque también era común realizarlas los domingos, particularmente en las hermandades que como las terceras órdenes y algunas otras, solamente llevaban a cabo una misa mensual que se fijaba para uno de los domingos del mes. Otro día, comúnmente por la tarde, se realizaban (2) *reuniones de oración* en las que se rezaba en la capilla, y que culminaban con pláticas o *charlas doctrinarias* a cargo del capellán. Las hermandades de negros solían reunirse para la oración los domingos por la tarde, por ser el día libre de los esclavos. Así lo hacían las de Santa María del Socorro, San Francisco Solano, Santa Rosa de Viterbo y San Benito de Palermo, y estos últimos efectuaban luego una plática una procesión de cuerda (ver 2.12.5.1 y 2.15.5.1). Finalmente, algunas hermandades, y especialmente las órdenes terceras, preveían la realización regular de (3) *ejercicios espirituales*, reuniones reservadas para hombres en las que se llevaban a cabo pláticas y prácticas de reflexión, apoyadas en algunos casos en actividades de representación que en seguida veremos y que solían terminar en actos de penitencia. El cuadro 5 resume la información disponible respecto a la distribución semanal de estos tres tipos diferentes de eventos que describiremos en base a la documentación disponible. Mientras que las dos primeras (misa y oración-doctrina) eran prácticamente generales, los ejercicios se limitaban a una pocas hermandades.

¹ La congregación del Santo Cristo, excepcionalmente, contemplaba la realización de una misa diaria, aunque sólo las de los viernes –que eran las únicas cantadas y que se realizaban con la imagen descubierta–, parecen haber tenido carácter y asistencia corporativos (ver 2.4.5.1). De hecho no existe en sus estatutos, como tampoco en los de la hermandad de San Pedro, exigencia formal de asistencia un día determinado (la de San Pedro ni siquiera señala misas ordinarias), por lo que estas funciones cotidianas parecen antes un servicio disponible pero sujeto a la voluntad particular de cada hermano, que una obligación sostenida por la hermandad.

CUADRO 5. ACTIVIDADES ORDINARIAS DE LAS COFRADIAS

Cofradía	Viernes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado	Domingo
<i>Santo Cristo</i>	(misa)	(misa)	(misa)	(misa)	Misa	(misa)	(misa)
<i>San Pedro</i>							
<i>Santa María Del Socorro</i>							Corona Misa (4to) Comunión
<i>Dolores</i>	Misa y procesión				Corona y procesión		
<i>San Benito de Palermo</i>							Corona y responso Misa (4to) Comunión
<i>Baltasar</i>	Misa y procesión						Corona y doctrina
<i>Rosario de Menores</i>							Misa (2do)
<i>Tercera orden mercedaria</i>		Ejercicios de la Pasión			Oración y meditación		Corona y plática Misa y procesión (3ro) E y Comunión
<i>Tercera orden dominicana</i>					Plática meditación disciplina		Misa?
<i>Tercera orden franciscana</i>		Oraciones y ejercicios			Oración Vía Sacra		Misa? (3ro) y procesión
<i>N. S del Socorro</i>	Misa solemne y procesión				Ejercicio del Vía Crucis		Corona y doctrina
<i>Inmaculada Rosario</i>							Misa (2do) E
<i>Santo Escapulario</i>						Misa E oración y procesión	Misa (1ro) E y procesión
<i>Santo Cristo del Perdón y Ánimas</i>	Misa cantada y preces					Misa?	Procesión
							Rezo de Rosario o corona

Las misas. Más allá de la frecuencia con que se realizaban y del carácter y los medios de la cofradía, las celebraciones litúrgicas tenían cierto rasgos comunes. Las misas ordinarias se realizaban por la mañana, eran de carácter solemne y en el caso de las cofradías de ánimas –y en alguna que no lo eran también- estaban destinadas a constituir sufragios por la salvación de las almas de los difuntos. La materialización del calificativo dependía del adorno y la iluminación con cirios del altar, del rango y las vestiduras del oficiante y del hecho de que la realización de la misa fuese cantada. En la cofradía de Dolores por ejemplo, la “Misa cantada de las Ánimas del Purgatorio” era celebrada por el cura rector, con diácono y subdiácono y terminaba en una corta procesión acompañada de responsos por los muertos en la que el sacerdote debía ir

revestido de "capa pluvial negra". La procesión se reiteraba a la noche, pero ahora con carácter público, es decir por las calles de la ciudad con farol y estandarte adelante, y música, cantores y cirios que acompañaban el rosario (ver 2.13.5.1). También los cofrades del Rosario encomendaban su misa de los sábados a los padres graduados (ver 2.1.5.1) y adornaban el trono de María con bujías y el altar con ciriales. Normalmente sin embargo, las misas eran celebradas por el capellán o director espiritual, pero aún las cofradías que contaban con escasos recursos, como las de Santa María del Socorro y San Benito de Palermo, procuraban igualmente mantener el decoro adornando "con regular decencia el Altar del Santo con dos luces" e incluso colocando hermanos de rodillas por turnos con hachones cuando se manifestaba la eucaristía (ver 2.15.5.1). La hermandad del Socorro agregaba una vigilia a su misa de los lunes (ver 2.17.5.1).

Más boato tenían las celebraciones mensuales, particularmente en aquellas hermandades que contaban con recursos. Hemos visto una descripción correspondiente a la cofradía del Rosario, que agregaba a la misa semanal de los sábados una mensual cada primer domingo, la que incluía una plática doctrinal sobre alguno de los misterios del rosario y se efectuaba "con todo el ornato posible", teniendo descubierta la imagen y la eucaristía. Tres músicos acompañaban la función y a partir de 1774 doce hermanos sostenían hachas de cera en el presbiterio "desde el *santus* hasta concluir la misa", las que también eran portadas en las procesiones que se efectuaban luego de la liturgia y por la tarde con participación general. También la cofradía de la Inmaculada Concepción exponía la eucaristía durante su misa cantada los segundos domingos del mes. Ambas las dedicaban al bien de los congregantes difuntos y la del Rosario también a los vivos.

Como se ve, las misas, que naturalmente no presentaban en sí diferencias en cuanto a la sustanciación de la liturgia, mostraban también criterios bastante uniformes en lo referido a su carácter, bien que adaptados a las posibilidades materiales de cada cofradía. Básicamente esta uniformidad pasaba por dotar a la liturgia de una "puesta" acorde que describe el calificativo "solemne" con que se las designa y que estaba dada por los arreglos florales, las velas y hachas, el incienso, el acompañamiento musical y el canto y la presencia y de sacerdotes con las vestiduras prescriptas. Este conjunto de elementos y el carácter ceremonial que se infundía a las funciones deben haberles otorgado un fuerte efecto perceptivo y emotivo sobre los asistentes, al menos en los casos en que desarrollaba con cierta generosidad de medios.

También era homogéneo el ceremonial que ordenaba las funciones. Si bien éste era especialmente cuidado en las presentaciones públicas, es decir en las fiestas principales, donde aparece en algunos casos descrito, no tenemos dudas de que un orden manifiesto en la disposición de los hermanos se seguía también en las reuniones regulares, del mismo modo que los asientos estaban asignados cuidadosamente en las juntas de gobierno. Las diferencias estaban en cambio ligadas al perfil social de cada una de las hermandades, es decir, al estamento que la integraba, cuyos recursos y atributos, eran en parte los de la cofradía. De este modo, y como ocurre en otros terrenos, ciertos modos de operar se reproducían en los diferentes estamentos con variados recursos, creando un lazo unificador subyacente en la concepción, al mismo tiempo que en un movimiento contrario las características de cada grupo daban a sus acciones un carácter práctico peculiar.

Reuniones de oración y doctrina. El complemento de las funciones litúrgicas era la oración que generalmente estaba acompañada por charlas doctrinarias a cargo del cura, llamadas pláticas. Como se muestra en el cuadro 5, la mayor parte de las cofradías tenían un día de reunión dedicado al rezo de la corona². Generalmente había series de oraciones establecidas, que como el rosario o la corona de María o de la Pasión de Cristo, estaban conformadas por diversas combinaciones de repeticiones de padrenuestros y avemarias y que requerían un

² Creemos que algunas de las que no se consignan en el cuadro también lo efectuaban, como la cofradía del Rosario de menores, y las de la Merced que no fueron incluidas por falta de datos documentales.

desarrollo más o menos prolongado. Algunas hermandades, como la de San Benito, incluían al final de la corona una estación del Santísimo Sacramento y otras oraciones y respuestas por los muertos (ver 2.15.5.1). La oración se efectuaba comúnmente de rodillas y ante la imagen de un crucifijo dispuesto para el caso sobre una mesa con dos o cuatro velas. Uno de los escasos testimonios que describen las características de estas reuniones y la actitud que se intentaba infundirles es el de los terciarios mercedarios citado en el capítulo segundo y en el que se trasluce cierta teatralidad, manifiesta tanto en la preparación de la escena con el crucifijo iluminado sobre una mesa "en medio de la iglesia", como en la acción de formar los hermanos una cruz en la nave para el rezo de la Estación del Señor. La misma manera de pronunciar la oración aparece consignada en el texto que señala que "en alta voz la alternarán [las oraciones] con la mayor devoción procurando por este medio excitar el fervor". Una actitud similar es evidente en las oraciones de los terciarios franciscanos quienes rezaban las estaciones de la Pasión bajo la dirección del sacerdote revestido con sobrepelliz y estola sosteniendo con un paño morado un crucifijo delante de cada uno de los cuadros que representaban la Via Sacra mientras se pronunciaba la oración y se leía la meditación correspondiente. Esta puesta era acompañada por una proxémica gestual que incluía la genuflexión para besar el suelo y la oración con los brazos extendidos en cruz, mientras se impetraba misericordia en el juzgamiento de los pecados³. La solemnidad que se proclamaba para la liturgia parece haber infundido también las oraciones, tanto en lo relativo a la gestualidad y cierta impostación de las maneras como a las vestiduras de los oficiantes y el ceremonial. También aquí, como en las misas y las procesiones se seguía un protocolo explícito que los mercedarios consignan, debiendo tomar para rezar "cada uno el lugar que por su orden le corresponde" (ver 2.11.5.1).

En algunos casos los temas de la plática eran generales y a elección del cura, mientras que en otros estaban predeterminados según cierta estructuración temática ligada al carácter del titular y los fines de la cofradía. El capellán de la hermandad de Dolores desarrollaba, como vimos, temas relativos a diversos momentos de la vida de Cristo en cada uno de los decenarios del mes (ver 2.13.5.1), el de los terciarios de la Merced debía hablar "sobre punto de constituciones" (ver 2.11.5.1) y acabamos de ver que las pláticas de la hermandad del Rosario versaban sobre alguno de sus misterios. Otras confraternidades parecen haber tratado temas más básicos: los hermanos de San Baltasar debían ser instruidos en "la explicación de la doctrina Cristiana" (ver 2.16.5.1), lo que parece implicar una actitud más escolar, si bien la palabra "explicar" usada en los estatutos se emplea también en otras hermandades.⁴

Ejercicios espirituales. La última de las actividades de regularidad semanal de algunas de las hermandades de Buenos Aires era la realización de ejercicios espirituales y actos penitenciales, que parecen haber estado reservados, con alguna excepción⁵, a las órdenes terceras. La más temprana de las descripciones de estos ejercicios que poseemos es de 1772 y corresponde a los ejercicios que los martes por la noche realizaban los terciarios franciscanos. La misma ilustra bien el carácter que estas reuniones tenían dado tanto por la escenificación montada con las imágenes y otros elementos simbólicos como cirios, calaveras y los instrumentos de la Pasión de Cristo dispuestos sobre una mesa, como por las acciones llevadas a cabo. Recordemos que llevando la cruz a cuestas los ejercitantes desfilaban frente a un hermano que con la calavera en la mano les hacía presente la inevitabilidad de la muerte con una frase mientras que otro, con Cristo crucificado a la vista les anunciaba: "este divino señor te ha de juzgar". Pero la parte más sustanciosa de la descripción es sin duda la representación del velorio de uno de los terciarios, amortajado sobre un paño en el piso de la capilla en posición de estar en el féretro flanqueado

³ Udaondo, 1920, 34.

⁴ No queremos resaltar este matiz o ligarlo a las características de los cofrades, ya que también aparecen términos semejantes en agrupaciones que, como la tercera orden dominicana, no pueden tacharse de ignorar la doctrina, aunque lo consignamos, como una variante lingüística que se presenta en los textos.

⁵ La hermandad de Ánimas del Socorro.

por cirios y escuchando el responso que le entonaban los demás hermanos. Sin duda el uso y el carácter de las imágenes sagradas, puestas en un violento *vis à vis* con los hermanos en la penumbra solemne de la capilla y en medio de los implementos del martirio y el símbolo de la muerte, configuraba la forma más tocante de hacer manifiesta con intensidad la idea de la caducidad de la vida y de la correspondiente necesidad de salvación (ver 2.6.5.1). Los terciarios dominicanos se ejercitaban los viernes, siguiendo un programa que incluía varios pasos: "lección, explicación por plática, meditación, estación y disciplina" (ver 2.7.5.1). Los mercedarios hacían sus ejercicios sobre la Pasión de Jesucristo el mismo día por la noche desde 1783, ambos con participación pública –excluidas las mujeres- y a puerta cerrada. La función incluía cierto movimiento escénico en el que el comendador cargaba la cruz en el primer paso, transfiriéndola luego a los hermanos eclesiásticos y a los vocales de la junta y acabando con una oración formados en cruz (ver 2.11.5.1). Menos efectista que la realización franciscana, la representación mercedaria pone de manifiesto igualmente la voluntad de configurar a través del desarrollo de los ejercicios una *acción común* de carácter práctico y no meramente introspectivo o declarativo. Los ejercicios eran ante todo una experiencia y las recreaciones del Vía Crucis o de los funerales complementaban la meditación con la vivencia directa de los puntos cruciales: la muerte y la posibilidad de vencerla gracias a la redención implícita en el sacrificio de Cristo. Fuera de las terceras órdenes, tan sólo la hermandad de Nuestra Señora del Socorro se planteaba la realización de ejercicios, también los días viernes que parece haber sido el preferido para hacerlos, y que consistían en el Vía Crucis dirigido por el capellán (ver 2.17.5.1).

Las procesiones. Las celebraciones, misas y reuniones de oración solían incluir una procesión. La procesión era la puesta a la vista pública de la hermandad y por lo tanto debía trasuntar una imagen adecuada - en términos de la época "lúcida" y "solemne"-, razón por la que los detalles de organización protocolar e imagen exterior era cuidadosamente preparado. Era una manifestación en el espacio público de la identidad de la hermandad que exteriorizaba su devoción y sus expectativas en la marcha cerrando las funciones y las actividades comunes.

La estructuración de los elementos que componían las procesiones era prácticamente invariante: estaba encabezada por el estandarte o guión que llevaba una imagen pintada o bordada del titular y que anunciaba la identidad de la hermandad. El capellán y los mayordomos podían portar cruces, a veces grandes o sobreelevadas por medio de varas y tanto la cruz como el guión eran alumbrados por algunos faroles grandes o hachas que se ensartaban en un palo largo con un cinturón para poder portarlos a una altura precisa a ese fin. Solía haber hachas y faroles más chicos para que los llevaran los asistentes, que con las velas eran un componente básico de la procesión. Las hachas solían hacerse en cierta cantidad (comúnmente doce) con el fin de que algunos hermanos alumbren con ellas la imagen, el estandarte y la custodia si se sacaba, mientras que las velas eran labradas para repartir al público. Las velas labradas, como los faroles de mano variaban según los datos entre 100 y 150 unidades. Si había recursos la música, a cargo de tres o cuatro instrumentistas, eventualmente "clarineros" y uno o dos cantores acompañaba la procesión (2.1.5.1 y 2.13.5.1) y eventualmente, en las grandes celebraciones que concitaban la atención de mucho público, se incluían uno y hasta dos coros dispuestos en diversas partes de la columna (2.11.5.2).

La vestimenta de los procesionantes no estaba en general establecida en los documentos y debe entenderse que no se regulaba, salvo excepciones. Si lo estaba en el caso de los flagelantes de la Vera Cruz ya citados –quienes hasta alquilaban sus túnicas- y en el de algunos terciarios que, como testimonian los franciscanos, salían con su hábito en Semana Santa. Los mercedarios estaban obligados a llevar el escapulario descubierto y señalaban que quienes portasen la imagen en la procesión de Corpus que seguía a la fiesta debían estar vestidos, cuatro a la moderna y cuatro con capa (2.11.5.2). En algunos casos la vestimenta de los religiosos, que encabezaban la procesión, estaba pautaada constitucionalmente, como ocurría en los estatutos de la cofradía de la Virgen de Dolores, que estipulaban como dijimos, que los curas debían

revestirse con capa pluvial negra. El orden procesional estaba determinado según el escalafón y en el caso en que, como ocurría con las terceras órdenes, los regulares tomaban parte en la marcha se establecía un criterio de analogía formando dos filas pareadas jerárquicamente ordenadas correspondientes cada una a la primera y la tercera orden, tomando los frailes la derecha y marchando las dos columnas encabezadas por sus respectivos pendones precedidos por un crucifijo alumbrado por faroles y acompañadas por una banda de música.

La regularidad con que se ordenaban las procesiones variaba y si lo común era que siguiesen las actividades regulares, esto podía variar por diversas razones, casi siempre de tipo económico. Las misas semanales o mensuales estaban la mayor parte de las veces seguidas de procesiones, y en algunos casos, como en las cofradías del Rosario y de Dolores, de dos, una inmediatamente posterior a la celebración y otra por la tarde y por la noche respectivamente. La primera estaba dirigida a recorrer el cementerio portando la eucaristía como dedicación de las misas a los difuntos (ver 2.1.5.1 y 2.13.5.1)⁶. La segunda estaba en cambio abierta a la comunidad y participaban los "devotos" que desearan hacerlo. La procesión de Dolores, por ejemplo, finalizaba con el *Stabat Mater Dolorosa* entonado por los cantores de la hermandad (2.13.5.1) y en su transcurso los cofrades cantaban "por las calles" los responsos "aplicados por las almas" junto al rosario. Los hermanos del Rosario cantaban sus oraciones mientras portaban la imagen por las calles (ver 2.1.5.1) con el aparato que describimos, acompañados por los músicos y con la participación de los frailes de la primera orden. Era, en boca de un testigo, "una de las más solemnes que se hacen en esta Ciudad" y tenían un importante componente ceremonial, como se explicita para las funciones públicas anuales que luego veremos. Si había dificultades las procesiones se limitaban a las celebraciones principales, las Pascuas y algunas otras fechas o momentos significativos para la hermandad, como ocurrió con la hermandad de Dolores que redujo a comienzos de la década de 1770 a siete las salidas públicas anuales, limitando su actividad regular a la capilla (2.13.5.1).

El núcleo de la marcha era naturalmente la imagen. Había comúnmente una imagen destinada especialmente a ser sacada procesionalmente, diferente de la que estaba en el altar y que tenía un equipamiento destinado a su exposición y traslado, formado por las andas y eventualmente un palio, los que se arreglaban en concordancia con las telas utilizadas para los vestidos de las imágenes con agregados de flores, alhajas, piedras preciosas y perlas. Algunas cofradías sacaban además de la titular otras representaciones, como ocurría con los hermanos de Santa María del Socorro que acompañaban los lunes de Cuaresma a la santa con un Señor de la Columna, una Dolorosa y un San Juan Evangelista (2.12.5.2).

Las procesiones —y quizás especialmente debido a su carácter público— también guardaban un claro sentido protocolar. En algunas hermandades (tercera orden de la Merced) existían cargos que como el vicario de culto o el celador estaban abocados a observar el "ceremonial para el gobierno en los actos públicos" (ver 2.11.5.1). De este modo, las acciones devocionales se volcaban también en un formato en el que los propósitos y los medios esgrimidos adquirían una representatividad social encarnada en personajes y roles bien determinados.

En el siglo XVIII las procesiones muestran un carácter más festivo y no se limitan a los cofrades, sino que incluyen la participación de público externo a quienes se solía repartir cera. Si los organizadores trataban de imponer el mayor lucimiento y solemnidad a las salidas procesionales, a menudo el público general no parece haberlas considerado del mismo modo. Había un criterio selectivo para la elección de quienes portaban las luces, particularmente los hachones, ya que como vimos la cofradía del Rosario suspendió las procesiones de los domingos "por no juntarse gente que pueda *ser útil*, así pa. los faroles como para llevar el Guión de nra. Sra" (2.1.5.1), y los terciarios mercedarios ponían seis de sus hachones en manos de "hermanos de la mesa de los más principales empleos" y los otros seis en las de "los

⁶ Las cofradías de San Baltasar y de Nuestra Señora del Socorro efectuaba también un procesión solemne de ánimas de este tipo (ver 2.16.5.1, 2.16.5.2, 2.17.5.1 y 52.17.5.2).

reverendos". Pero pese a estos recaudos, la situación no se podía siempre controlar y a menudo las procesiones adoptaban un carácter festivo y popular generándose "desórdenes de bulla y gritaría" debidos a los "muchachos, gentalla [y] qe. ordinariamente llevan los faroles" (2.13.5.1), al punto que los hermanos de Dolores piensan en suprimirlos y al mismo tiempo agregar sobre el coro el rezo de la Corona por los capellanes con el fin de que su estímulo haga que los "acompañantes vayan rezando y no conversando". El mismo tono transmiten las descripciones de las procesiones de los terciarios franciscanos, con "ruedas voladoras" y prohibición de "camaretas" (2.6.5.2).

Las características enunciadas, despojadas de su carácter festivo, música y vestidos especiales, se observaban igualmente para las procesiones de difuntos, es decir el acompañamiento de hermanos fallecidos al funeral y el entierro. El equipamiento de velas, cruz, pendón —en este caso negro, reservado para la eventualidad— se mantenían, agregando algunas oraciones, particularmente responsos y aún el orden jerárquico y el protocolo se conservaban, como confirman los terciarios mercedarios. No había en cambio imágenes, sino el féretro del muerto portado por los cofrades.

Una forma procesional complementaria y sin duda poco ortodoxa estaba dada por los bailes de las diferentes naciones de negros que se realizaban en ocasión de las celebraciones, particularmente en Semana Santa, según vimos al tratar de la cofradía del Rosario de menores (ver 2.9.5.2), pero que implicaban a las otras cofradías de negros. Estos bailes son un indudable testimonio de la amalgama de las tradiciones africanas con las celebraciones cristianas. Lamentablemente no es mucho lo que se sabe sobre su carácter y sobre todo sobre su significación primitiva, ya que parece muy probable que existiese una conexión de sentido de tipo ritual, es decir que una representación simbólica afin, superpuesta o sincrética alentase en las dos formas. En todo caso lo que es indudable es que los bailes africanos formaban parte de las fiestas y que existía una vinculación a propósito de esta cuestión entre las diversas cofradías de negros ya que como vimos los menores del Rosario iban "discurriendo por los conventos donde hay hermandades de menores". Esto plantea una cantidad de lecturas, ya que podría entenderse que la práctica de estas cofradías implicaba, no sólo la evidente asimilación de la cultura blanca y europea sino también y paradójicamente, que la misma legitimación que las prácticas cristianas brindaban constituyesen la cobertura que permitía el sostenimiento de una actividad intraétnica que no hubiera sido aceptada por las autoridades ni por los amos de no mediar una causa tan inimputable como el ejercicio de la devoción. Todo esto parece más que probable, aunque como dije, no tenemos elementos para probarlo por el momento.

Las procesiones, tan cuidadosamente preparadas y regularmente realizadas, no sólo constituían, como dijimos al principio, una manifestación pública de la hermandad. Eran fundamentalmente —y así se las consideraba en los documentos— una expresión devocional destinada a la "mayor gloria de Dios" y una práctica motivadora que por medio de la música, las imágenes, las oraciones, las velas y la acción común de marchar confraternamente debía crear un clima de exaltación que redundaría en la "utilidad espiritual de los fieles". Esta manifestación pública de devoción constituía un acto de "edificación y buen ejemplo a esta ciudad", como dicen los terciarios mercedarios, así como una oposición expresa a "las ofensas que por las calles públicas" tenían lugar. En cierto modo la procesión presentaba en el espacio urbano el programa moral de las cofradías, estructurado formalmente según un premeditado orden jerárquico, institucional y social.

Las comuniones. Fuera de las actividades reseñadas, la única acción pública que los cofrades estaban obligados a efectuar con cierta regularidad era la comunión de regla. La periodicidad estaba en casi todas las hermandades pautada en los estatutos y más allá del día de la fiesta del titular, había dos tipos de usos (1) el señalamiento de una de las misas regulares al mes y (2) la prescripción de determinadas fiestas, que implicaban comulgar entre cinco y diez veces a lo largo del año. Ejemplos del primer caso son la cofradía de Santa María del Socorro y

San Benito de Palermo (cuarto domingos) y (los terciarios mercedarios (tercer domingo). Del segundo, la hermandad de Dolores (viernes posterior a la *dominica in Palmis* y tercer domingo de septiembre, conmemoración de los dolores de María, y los días de la Visitación, la Asunción, y Ánimas), San Baltasar (la Epifanía, Asunción de la Virgen, Ánimas y Aniversario general), Nuestra Señora del Socorro (la Epifanía, la Purificación, el Jueves santo, la Invención de la Santa Cruz, San Juan Bautista, el Triunfo de la Cruz, la Asunción, el Dulce nombre de María, la Concepción de la Virgen) y la de la Inmaculada Concepción (la Purificación, la Anunciación, la Visitación, la Asunción, la Natividad, la Presentación y los Desposorios). Algunas hermandades, como los terciarios franciscanos, tenían un sistema mixto, es decir que a la comunión mensual agregaban las de algunas celebraciones. Como se ve las celebraciones marianas eran las más comúnmente señaladas para la comunión. También al comulgar se seguían pasos determinados y un cierto ceremonial. Si la cofradía era de hombres y mujeres se estipulaba que debían concurrir separadamente y como vimos, al menos en el caso de los terciarios mercedarios, pero seguramente también en otros, se componía la escena con cierto aparato haciendo que algunos hermanos con hachones precedieran al sacerdote, que otros "con el escapulario descubierto asistan de a dos de rodillas con velas encendidas delante del sacramento" mientras los demás comulgaban, en orden jerárquico y al menos en los jubileos, "con manto y Armas" (ver 2.5.1 para cada caso).

El tratamiento de estas actividades regulares en las constituciones del siglo XVII, es decir las del santo Cristo y San Pedro, es sumamente sucinto o directamente inexistente. Fuera de la mención de la misa semanal (Santo Cristo) no hay más referencias a funciones ordinarias, ejercicios, oraciones ni comuniones prefijadas. Esto sin duda parece indicar por un lado que, (1) tal como ocurría en los aspectos administrativos y de gobierno, las actividades estaban entonces apenas indicadas sin pretender consagrar un formato determinado, y por otro (2) que en estas cofradías más antiguas, el repertorio de actividades era menor y ligado especialmente a la liturgia y las funciones de difuntos. En cierta manera podríamos hablar de un culto más *básico* en relación con las variadas funciones y detalladas estipulaciones que regirán la acción en el siglo siguiente.

3.5.2 Las celebraciones anuales

Los puntos altos de la práctica de las cofradías y los momentos de mayor exposición pública de su actividad eran las celebraciones anuales que efectuaba, en primer lugar por supuesto la del titular, pero también la Semana Santa y el día de Ánimas. Esas tres eran, básicamente, las festividades de las hermandades, a las que podían agregarse algunas más relacionadas con el patrono, particularmente las marianas.

La fiesta del titular. Las primeras descripciones con que contamos pertenecen a al siglo XVII y muestran algunos de los rasgos que perdurarán en el siguiente. En primer lugar la relación celebración-comunidad. La fiesta principal era el momento de mayor extroversión de la hermandad que por ese medio no sólo expresaba su devoción al santo "para aumento de su exterior gloria", como señalan los hermanos de Santa María del Socorro, sino que también ofrecía la función a la comunidad religiosa que la albergaba, a su feligresía y al conjunto de los vecinos. Este *volcarse* hacia afuera se expresaba en la articulación de las actividades, que como una onda concéntrica salían del altar particular para proyectarse sobre la iglesia y fuera de ella, en la trama urbana. La manifestación material de esta proyección era el adorno, en primer lugar del interior del templo, luego de su fachada y plazuela, si la tenía, y finalmente de las calles de la ciudad. Ya en 1637 tenemos testimonios de las ramas con que se aderezaban las calles para el día de la Cruz (Vera Cruz) y de las colgaduras de papeles con que se decoraba la iglesia. Según acabamos de describir, en esta escena transitaba luego la procesión precedida por su estandarte, con la imagen de su titular expuesta con vestidos y alhajas sobre las andas también

ornamentadas con telas y joyas y flanqueadas por cantores y hermanos portando hachones y velas. Finalmente era común incluir un sermón que la cofradía consideraba una contribución a la comunidad, y la fiesta terminaba con petardos, fuegos de artificio y convite público, según alcanzaran los medios, pero que en algunos casos parecen haber sido verdaderas fiestas populares, como ocurría con la celebración del día de San Roque en la plazuela de San Francisco, en la que petardos, castillos, camaretas, repiques de campanas y música de clarines, arpas y órgano se prolongaban a lo largo de los tres días que duraba el jubileo. El carácter popular y secular que tomaban estas celebraciones lo muestran los convites a comidas y refrigerios, pero especialmente, las sucesivas prohibiciones y limitaciones que citamos y que intentaban imponer cierto control a los desbordes en el “uso de pólvora” así como a los “gastos superfluos y de vanidad” (ver 2.6.5.2).

Iglesia. La cofradía tomaba a su cargo el adorno y arreglo de toda la iglesia, que consistía en la limpieza, la colocación de flores y el alfombrado de algunas zonas. El templo era virtualmente “tapizado” con “Alfombras, Cortinas, Espejos y cuanto fuere preciso para las funciones de nuestra Hermandad”, señalan los hermanos de Santa María del Socorro (ver 2.12.5.2). Solía repartirse el trabajo entre los diferentes oficios destinados a ello, particularmente los femeninos, como ocurría entre los terciarios mercedarios por ejemplo, donde la Comendadora se encargaba de “la compostura del altar mayor, las andas, el presbiterio, los escaños y el coro, mientras que la vicaria tomaba el altar propio y las camareras el de San José y los demás, estableciendo así al mismo tiempo una relación entre la jerarquía del cargo (Comendadora, Vicaria Camarera) y la de la tarea (altar mayor, propio, ajenos) (ver 2.11.5.2). El adorno de la iglesia parece haber sido a veces excesivo, ya que varios testimonios del siglo XVIII lo limitan y piden evitar “la excesiva profusión en componer la iglesia” (San Pedro).

Además del adorno de la iglesia y de la concentración de vestidos, alhajas y telas en las andas, palios e imágenes que veremos en el próximo apartado, se adquirían elementos efímeros para el uso en las funciones festivas. El más importante de ellos eran las velas, cirios, hachas y hachones que ya vimos usar en las procesiones y que se hacían labrar con la cera comprada en la ciudad o preferentemente importada de España, “del Janeiro” o del Perú, la que se contabilizaba y guardaba celosamente en arcas de varias llaves. Es reiterada la voluntad de hacer la fiesta con la pompa posible, “para el mayor lucimiento de la hermandad”, como se expresa en los libros. En las confraternidades que nucleaban integrantes de estamentos ricos, como la de Dolores de la catedral, esta voluntad llevaba a que se dispusiese siempre de medios para la fiesta, aún en el caso de que las cajas estuviesen vacías. En varios años malos se plantea la imposibilidad de solventar los gastos corrientes, pero se decide de todos modos hacer la fiesta como de costumbre, sin duda porque se cuenta con aportes particulares como el del hermano Isidro Enríquez de la Peña, que pagó durante más de diez años las pláticas del septenario (ver 2.13.4.3). En contraposición a esta magnificencia, la fiesta de San Benito de Palermo buscaba “solemnizar las virtudes heroicas de Nuestro Santo no con pompa vana, sino con moderada decencia”. Es evidente que los recursos con que contaba la hermandad de esclavos y libretos no podían compararse con los de los grandes comerciantes de las cofradías de elite, pero lo que resulta curioso es que se plantee la necesidad de limitar los gastos estableciendo pautas “a que se deban ceñir los Mayordomos y demás oficiales encargados de la compostura del Altar e Iglesia, del número de cera que ha de arder y lo demás que contribuya a la solemnidad” con el fin de evitar que actuando con libertad “incurran en el irregular empeño de excederse”. Igualmente se prohibía que las celebraciones fueran empleadas como formas de legitimar los “festines, convites, comilonas de donde resultan libertades perniciosas y ofensas de Dios”, con amenaza de sanción a los responsables⁷. Esta notoria diferencia puede entenderse de diversas maneras. La primera, una sincera defensa de la economía de los dirigentes y de la cofradía, evitando que empeñen sus pocos recursos en solventar gastos costosos. La segunda, el interés en

⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 9 – 9 v.

reservar los fondos para las funciones que el director cobraba y que acaso debieran reducirse si los gastos liquidaban las reservas. Esta interpretación repite el argumento que mandaba no poner el dinero a réditos, como vimos, contra la tendencia general y el uso. Finalmente podría formularse una interpretación "simbólica", esto es que, si el boato estaba ligado a la propiedad y la ostensión de un rol, su significación requería limitar su uso a quienes lo encarnaban, y así, la voluntad de que una hermandad de negros tenga una celebración de modesta puesta en escena, sería al mismo tiempo la materialización de su lugar social como la preservación de la semántica del sistema. Una concepción parecida alentaba sin duda las prohibiciones en el vestido y el adorno para las castas que expresaban las reales pragmáticas.

Novenario En el siglo XVIII se acostumbraba preceder la fiesta principal con un novenario o septenario (tercera orden de la Merced, Dolores), de modo que se creaba una instancia previa que reunía a los hermanos cada día por las tardes para la misa solemne, luego de la cual se rezaba, "concluyendo con el responso de las Benditas Ánimas", incluyendo también a veces una plática por parte del capellán. El novenario se intensificaba en la víspera con diversas actividades ceremoniales y alcanzaba su punto culminante el día de la celebración principal. En algunos casos (Dolores) se contrataban músicos y si la hermandad tenía concedidas indulgencias para el día de su fiesta, lo que era corriente, se aplicaban durante las funciones. En las cofradías con pocos recursos, como ocurría en la de San Benito y San Baltasar, este novenario era reemplazado por la celebración de vísperas.

Misa El día de la fiesta principal algunas cofradías, como la de Dolores, brindaban un desayuno a los hermanos. Luego se celebraba una misa solemne cantada, de ser posible con música y coro (tercera orden de la Merced, Dolores), diácono y subdiácono y como dijimos, se encargaba un sermón que podía ser reemplazado, como ocurría en la fiesta de San Pedro, por un panegírico del santo. Tanto la elección como el contrato con los cantores y quien diese el sermón estaba a cargo del hermano mayor, que era el responsable último de la realización de la fiesta. Estas alocuciones solían ser encargadas a buenos predicadores u oradores que podían ser, religiosos de las órdenes de la ciudad o presbíteros de la catedral, pero que debía ser, al decir de los hermanos de San Pedro "persona de autoridad que ocupe y llene el púlpito"; de ser posible para la cofradía, el mismo obispo. Una excepción a esta libertad de elección presenta la cofradía de San Benito de Palermo, la que debía encargar a su director espiritual el sermón para la fiesta del santo y la cuaresma con tres meses de anticipación y sólo en caso de no querer hacerlo podía elegir otro fraile, aunque siempre dentro de la orden franciscana (ver 2.15.5.2).

Aniversario de Ánimas. Fuera de la fiesta del titular, el aniversario de las Ánimas acaparaba el mayor interés. Para las cofradías especialmente dedicadas a salvar almas, constituía la otra gran celebración anual y la realizaban con una estructura similar a la de la fiesta principal. La descripción más completa que encontramos corresponde a la hermandad de Dolores y muestra la organización de un novenario "de noche con pláticas doctrinales" que concluía el día de Ánimas con misa solemne cantada con diácono y subdiácono con responsos, oración fúnebre y un sermón que se encargaba de antemano, con presencia del Cura rector de la Catedral y coro en el altar mayor y se hacía una vigilia cantada que acababa con una procesión por las almas del purgatorio en la que también se cantaban responsos⁸. Si las limosnas recogidas lo permitían se celebraban simultáneamente gran cantidad de misas, llegando algunos años a 200, que se distribuían entre los días del novenario (ver 2.13.5.2). Exactamente del mismo modo (con la única excepción de que realizaban una misa de mañana) celebraba el aniversario de las ánimas la hermandad de San Baltasar, la que pese a su declarada pobreza llevaba a cabo el novenario que tenía por fin rezar por la salvación de los pecadores del purgatorio, culminando con una Misa solemne de réquiem con Ministros y Vigilia (ver 2.16.5.2). Era común efectuar una procesión, que en este caso seguía un circuito predeterminado que generalmente arrancaba de la

⁸ AGN, MBN nro. 6608. 19 v.

puerta lateral que daba al cementerio, y luego de una recorrida por él reingresaba en el templo por alguna de las otras, tal como ocurría en la Catedral. Estas procesiones eran acompañadas con responsos por las almas de los difuntos (2.13.5.1, 2.15.5.2 y 2.12.5.2).

La Semana Santa. La otra celebración de la que participaban prácticamente todas las cofradías, por estar referida al hecho más significativo de la historia cristiana, era la Semana Santa, en que se conmemoraba el sacrificio de Cristo por el género humano. En el cuadro 6 señalamos esta función sólo que aquellas hermandades de las que tenemos testimonio documental de que lo hacían, pero no tenemos ninguna duda de que todas participaban de la memoria de los eventos que constituían el hecho fundamental del cristianismo.

El primer testimonio descriptivo que tenemos en el segundo tercio del siglo XVII, es el de las procesiones de flagelantes de la cofradía de la Vera Cruz que salían el Jueves Santo azotándose por las calles con sus túnicas blancas. Constituye en la ciudad un caso peculiar, reiteración de su modelo español que no volvemos a encontrar, aunque los elementos que portaban –la imagen, el pendón y las hachas-, constituyen el equipamiento estándar invariable. La procesión de azotes del Jueves Santo iluminada con hachas negras era seguida del lavatorio y la “comida” (ver 2.3.31). Los terciarios franciscanos ofrecen para la Semana Santa una variante peculiar, que era la constitución de un circuito callejero que tocaba las viviendas de algunos de los hermanos en donde se habían colocado cuadritos con representaciones de las estaciones de la Pasión (2.6.5.2). Como en el caso del traslado de imágenes para su vestido, que luego veremos, el espacio privado se articula aquí con el de la institución. Otras hermandades, como los terciarios mercedarios, armaban altares callejeros en distintos puntos del recorrido (2.11.5.2), mientras que otras, como los negros de San Benito, remataban la procesión de Semana Santa con un sermón público en la plaza, pero fuera de la procesión de flagelantes de la Vera Cruz, que sólo tuvo correlato en el siglo XVIII en las disciplinas que los terciarios franciscanos (y quizás otros, pero no lo sabemos) efectuaban el lunes santo (ver 2.6.5.2), el resto de las actividades registradas muestran un patrón bastante similar que constaba de misas y reuniones de oración cuyos días variaban (lunes por la tarde para Santa María del Socorro, viernes a la noche para los terciarios mercedarios), pero que coincidían en el rezo de la Vía Sacra, en conmemoración de la Pasión. Los mercedarios terminaban con un sermón y el canto del Salmo del Miserere, mientras que los hermanos de Santa María del Socorro salían en procesión por las calles llevando imágenes alusivas: el Cristo de la Columna, San Juan Evangelista y María de los Dolores. Con velas en la mano los hermanos debían caminar concentrados “en la meditación de los tormentos y penas que por la redención del linaje humano se ofreció voluntariamente a padecer el hijo del eterno Padre”. Los de San Benito rezaban el Vía Crucis mientras procesionaban los domingos, martes y jueves de cuaresma, con el pendón y la cruz y como contribución “al bien público y utilidad de las almas” hacían predicar un sermón en la plaza mayor, terminando con oraciones, estaciones y responsos en su iglesia. Los terciarios franciscanos organizaban procesiones de hermanos vestidos con su hábito y portando cruces hacia la plaza y también ellos consideraban estas actividades como un acto de “edificación y buen ejemplo a esta ciudad” (ver 2.6.5.2). La cofradía del Rosario efectuaba desde 1788 una misa en su capilla a su titular el sábado santo.

Las procesiones y los sermones públicos con sus cruces, hábitos e imágenes, que confluían en la plaza mayor, constituían una apropiación del espacio urbano por las cofradías, que tal como ocurría en su fiesta particular, pero ahora en una acción conjunta, expandían su presencia al ámbito público al que pretendían brindar como contribución ejemplos y estímulos edificantes, imbricándose incluso por momentos con la edilicia particular, como parecen sugerirlo las imágenes que los terciarios franciscanos colgaban en sus casas en interacción con la procesión.

además agregaba otras tres directamente relacionadas con su titular: la función de la Cátedra de Roma y Antioquía, la de San Pedro entre cadenas y la de San Andrés, su hermano y compañero de apostolado que estableció el primer contacto con Cristo. Algunas de estas funciones, como la de San Pedro *ad Vincula* y San Andrés gozaban *indulgencia plenaria* y a menudo en la del titular celebraban las 40 horas a cargo de la hermandad. El caso más característico de fiestas complementarias de la principal se daba en las hermandades marianas, que hacían suyos los diversos eventos de la vida de María registrados y festejados por el calendario romano. La cofradía de la Inmaculada Concepción y la del Rosario recogían una selección amplia de estos eventos, mientras que las demás, como la del Socorro y la de Dolores, celebraban solamente alguna fecha extraordinaria. Las más comunes eran: la Purificación, La Anunciación, la Asunción, la Encarnación, la Presentación, la Visitación, los Desposorios, la Natividad y el Patrocinio de María. (El detalle de las fiestas correspondientes a cada cofradía se puede ver en el cuadro 6). En cuanto a la modalidad, estas fiestas se realizaban “con todo cuidado y esmero con procesión, la que se realizaba cursando las invitaciones de norma y siguiendo las pautas de cera, misa y sermón ya señaladas”. La cita, que corresponde a las actas de la hermandad del Rosario y se refiere a la fiesta de la Asunción (ver 2.1.5.2), sin duda describe el modo corriente en que estas conmemoraciones se llevaban a cabo¹⁰. Un caso realmente extraño y excepcional presenta la cofradía del Rosario de menores, es decir la rama negra de la del Rosario, que como ya dijimos señala en 1795 la existencia, junto a la “función” [de la titular], de una fiesta del “Sto.”. Esto no cuadra en absoluto en las pautas comunes y supusimos (ver 2.10.5.2) podía corresponder al culto de Jesús Nazareno, cuya imagen era venerada por la cofradía, lo que naturalmente no deja de plantear el problema de que se trate a Jesús de “santo”. Tal vez hubiera otra imagen que no aparece en los inventarios ni en las notas, lo cual es raro, pero en todo caso, y quien quiera fuese el “santo”, lo indudable es que la hermandad le dedicaba una función especial, la cual tenía sermón y seguía el uso señalado.

El Año Santo. Finamente, los terciarios mercedarios (y suponemos también los dominicanos y franciscanos, aunque no tenemos pruebas), participaban en lo que se llamaba el Año Santo o visita a las otras iglesias de la ciudad en compañía de los frailes de la primera orden. Esta celebración tenía significación institucional, ya que era condición para retener los privilegios e indulgencias obtenidas. Sin embargo presenta una interesante descripción del ceremonial y de la interacción en él de la primera y la tercera orden (ver 2.11.5.2), así como la segmentación producida por la estrechez del espacio y la cantidad de público que lleva a prescribir que “se rezará lo dispuesto, unos dentro de la iglesia y otros fuera, para evitar toda confusión”¹¹. Como parte integrante de las órdenes, los terciarios participaban además de las funciones de las comunidades de religiosos. Los mercedarios integraban las procesiones de la Virgen y del fundador, San Pedro Nolasco, que incluían el repertorio usual de acciones (novenario, misa, procesión) en las que también se observaba cuidadosamente el protocolo en las disposiciones y en la ejecución de las actividades previstas.

3.5.3 Funciones de difuntos

Según vimos en el primer capítulo, desde sus orígenes las cofradías se habían ocupado de la atención de las cuestiones que seguían a la muerte de los hermanos. Sus acciones estaban referidas a dos aspectos: (1) el proceso de velatorio y enterramiento y (2) la realización de misas y oraciones por su alma. Las descripciones que atañen al primer punto durante el siglo XVII en Buenos Aires son, como casi todas las demás, bastante parcas. En los libros de la cofradía de la

¹⁰ De hecho una descripción similar existe para las fiestas de la Candelaria y la Encarnación.

¹¹ AMBA, 1787, 305 – 307.

Vera Cruz no hemos hallado asientos de entierro, aunque un registro consigna que un hermano difunto fue acompañado con el "pendón el día de su entierro". Los estatutos del Santo Cristo señalan, por otro lado, la posibilidad de enterramiento de los cofrades en la capilla propia, lo que constituirá el caso más común, aunque aparece aquí limitado a aquellos miembros que integraban la Audiencia. La primera descripción del procedimiento corresponde a la hermandad de San Pedro y consigna que el cadáver era colocado sobre una "tumba" y velado con ciriales, efectuando luego un responso al que los cofrades asistían portando cada uno una vela (ver 2.3.5.3, 2.4.5.3 y 2.5.5.3). A esta secuencia básica (velatorio sobre un túmulo, misas y oraciones de cuerpo presente, enterramiento en la capilla de la hermandad), las constituciones del siglo XVIII agregan abundancia de detalles acerca de los pasos que se seguían y que comenzaban con la búsqueda del muerto en su casa. Conocido el fallecimiento de un hermano y verificado en algunos casos (San Benito, Santa María del Socorro, Tercera orden de la Merced) el cumplimiento de los pagos, el encargado del procedimiento (hermano mayor, vicario o mayordomo de difuntos u otro según el caso) ordenaba que los cofrades saliesen en procesión a recogerlo, con sus autoridades y símbolos. La asistencia conformaba una obligación. Se llevaba una cruz y generalmente había un pendón especial de difuntos con banderola negra a diferencia del usual que tenía pintada la imagen del titular. El trayecto se cubría rezando el rosario y al llegar a la casa se solían rezar respuestas o, como las cofradía de San Benito y San Baltasar, estaciones en cruz a coro semientonado. Los hermanos del Socorro precisan que el capellán cerraba la oraciones a coro con el *Requiem eternam* y daba inicio al oficio del entierro en la casa del muerto con el salmo "*De profundis*". Al entonar la antifona *Exultabunt* los hermanos cargaban el cadáver y lo llevaban, siempre rezando a la iglesia donde sería sepultado, en la que se celebraban los oficios de difuntos correspondientes. Como en todas las actividades de las cofradías en este período, los encargados de cargar el cadáver estaban predeterminados. En la hermandad de San Benito de Palermo los procuradores indicaban quienes debían cargar el féretro en los entierros y en la de San Baltasar los hermanos iban "remudándose de cuatro en cuatro por su antigüedad en cada cuadra", mientras que la tercera orden mercedaria —que efectuaba posas en el trayecto— consignaba que sacarían el cuerpo de la casa los seis hermanos "más condecorados". El acompañamiento del cadáver debía incluir algunos religiosos de la orden o parroquia correspondiente cuyo número estaba a veces estipulado (4 en San Benito, 20 debían asistir al responso y 6 acompañar el cadáver hasta la sepultura entre los terciarios de la Merced) (ver 2.11.5.3, 2.12.5.3, 2.13.5.3, 2.15.5.3, 2.17.5.3).

Una vez en la iglesia la cofradía proporcionaba los implementos mortuorios: es decir un túmulo sobre el que se depositaba el cadáver, tumba (ataúd), paños negros, cera y candeleros. Allí se le dedicaba una misa cantada de cuerpo presente con vigilia, a la que a veces (San Baltasar) se agregaban algunas misas rezadas. El túmulo con el cadáver encima era rodeado de velas y hachones cuya cantidad dependía de la hermandad y del estatus del difunto en ella: la cofradía de Santa María del Socorro disponía 18 velas, mientras que la de Dolores colocaba 30. La cantidad de velas cambiaba en una misma confraternidad según el cargo ostentado por el muerto, con una variación de aproximadamente el 100 % entre la empleada para el cargo más alto y la que se destinaba a los simples cofrades. También las mujeres podían percibir una cantidad menor de velas que los hombres para igual cargo y los mismos oficios variaban a veces sustancialmente. Los hermanos de San Benito realizaban a los hermanos muertos los sufragios "que según mérito les correspondan" y un criterio similar seguían los del Rosario de menores

<i>Comendadores</i>	8	A discreción
<i>Comendadoras</i>	6	12 a 16
<i>Otros oficios</i>	4	14 a 16
<i>Cofrades simples</i>	4	8 a 10

<i>Hermano mayor, síndicos, mayordomos</i>	4	12	8
<i>Mayordomos, Procuradores, tesoreros, Secretarios, Vicarios de culto</i>	-	8	2
<i>Otros oficios y cofrades simples</i>	-	8	1

<i>Mayordomos</i>	16	8
<i>Otros oficios</i>	12	3
<i>Cofrades simples</i>	8	2

Se solían poner también velas en el altar mayor de la iglesia y algunas hermandades, como los terciarios dominicanos, usaban todo el templo para sus funciones mortuorias, pero lo común era emplear la capilla, aunque se arreglase igualmente el altar mayor. Si bien algunas cofradías y especialmente terceras órdenes (Santo Cristo, tercera orden San Francisco y tercera orden de Santo Domingo) realizaban sólo una misa por los hermanos difuntos, una fórmula relativamente común fue la de celebrar nueve misas, comenzando por la de cuerpo presente con vigilia, siguiendo por siete rezadas los días subsiguientes y concluyendo con una de honras también con vigilia, siendo la primera y la última con "coro, música, diáconos, subdiáconos". Este tipo de funciones las tenían por lo menos las hermandades de San Pedro, del Rosario de la Merced, Dolores, del Socorro y la Tercera orden de la Merced, con la salvedad de que en las de San Pedro todas eran cantadas aunque en la de cuerpo presente y la de honras lo hacían los canónigos. En el terreno particular, algunas hermandades exigían a los cofrades a efectuar oraciones determinadas por el alma del difunto: la de Santa María del Socorro requería a sus cofrades el rezo de una estación al Santísimo Sacramento por el muerto. Era también común nombrar al difunto y decir un responso, a veces acompañado por la Corona, en la primera reunión regular de la hermandad luego de la muerte (Dolores, San Baltasar, San Benito, Santa María del Socorro).

Ocasionalmente estas ceremonias y funciones litúrgicas variaban en cantidad o en calidad en razón del dinero disponible. La escasez de fondos —o como veremos en el capítulo 4, los cambios de criterio de inversión— podían llevar a recortar las misas, variar las ceremonias previstas o aún, como ocurrió en la cofradía del Rosario de menores (ver 2.9.5.3), a reducir el número de versos de los salmos que se decían. La falta de recursos llevó a la hermandad de San Pedro en 1805 a considerar la supresión de los novenarios por los hermanos difuntos reemplazándolos por dos novenarios rezados, es decir 18 misas, a celebrarse el día del entierro¹².

Fuera de estas funciones que tenían lugar inmediatamente luego del fallecimiento del cofrade, las hermandades tenían previstas sin excepción *celebraciones anuales de honras* de carácter general, que se realizaban normalmente el día de muertos o en su octava (San Pedro, Rosario). Estas misas se hacían con cierto aparato, misa cantada, vigilia y responso, montándose a veces, como vimos en el caso de la cofradía del Rosario, un túmulo con velas y hachas, estando los hermanos presentes con "cera en las manos". Si las finanzas eran prósperas, se solían agregar sufragios, y esto explica el registro de la misma cofradía del año 1779 que señalaba, como vimos, que ese año se habían pagado diez misas para el Aniversario de Difuntos (ver 2.1.5.3). Los cofrades negros de Santa María del Socorro, que también armaban una estructura de tarimas y túmulo, adornaban además con velas y hachas no sólo su capilla sino también el altar mayor, sufragando doce misas rezadas durante la vigilia (ver 2.12.5.3). Otras hermandades celebraban la misa general de honras al día o la semana siguiente de la fiesta del

¹² Fasolino, 1944, 263.

titular (tercera orden y la cofradía del Rosario de la Merced, San Benito de Palermo). Los terciarios mercedarios estipulaban que estas misas se hacían “con toda solemnidad de misa, vigilia y sermón” y tenía la particularidad de hacer extensiva la dedicatoria a los “cautivos cristianos”, mientras que los cofrades de San Benito la destinaban también a los fundadores y bienhechores. Se convocaba la asistencia de todos los cofrades con el fin de “solemnizar este ejercicio anual pidiendo y rogando al todopoderoso por las almas de nuestros hermanos difuntos, y se concluirá con responso cantado” (ver 2.6.5.3 y 2.11.5.3) También el día en que se realizaban las elecciones, algunas hermandades efectuaban una misa de difuntos (terciarios de la Merced). Las cofradías de Animas tenían una periodicidad más frecuente, debido a su particular objetivo. La de Dolores realizaba una misa rezada por los difuntos y sus almas cada domingo y feriado, incrementando también los sufragios cuando el dinero lo permitía y realizando un novenario de Ánimas que en algunos años llegó a contar con 100 misas en su desarrollo. Finalmente, una de las pocas cofradías que no contaba con servicio de enterramiento, la de la Inmaculada Concepción, hacía una función anual que constaba de misa de honras con vigilia y responso y que se llevaba a cabo luego de la fiesta principal, su única dedicatoria a los congregantes muertos (ver 2.2.5.3).

Si el muerto pertenecía a otra hermandad, lo que era común, y decidía enterrarse en la iglesia en que ésta estaba asentada, la cofradía tratando de evitar disputas por la preeminencia en el ceremonial limitaba su acompañamiento, participando en la carga del cadáver desde la casa del difunto hasta la iglesia y retirándose luego a la propia, en donde se completaban las misas de rigor (ver 2.12.5.3 y 2.16.5.3). Los terciarios mercedarios, asistían sólo en caso de que estuviese previamente arreglado el protocolo e inversamente, es decir, si el difunto hubiera elegido su iglesia en lugar de la otra, se cedía como signo de cortesía la derecha a la otra tercera orden o a la corporación militar, llevando el cuerpo tres miembros de cada institución de cada lado¹³.

Los enterramientos, como las ceremonias de difuntos constituían una actividad muy importante de las hermandades. A tal punto esto era así que cuando en sus inicios la cofradía de los Dolores no conseguía consolidarse y veía naufragar sus actividades se atribuyó esta situación, provocada por la escasez de cofrades con que contaba, a la carencia de servicio de enterramiento. La sola decisión de incluirlo se pensaba facilitaría el “adelantamiento de la hermandad” (ver 2.13.1.1), lo que muestra hasta que punto pesaba este hecho en la consideración general. El sitio de entierro presentaba tres variantes. La primera era (1) *el uso de la capilla* de la hermandad. Es el caso de la cofradía de la Audiencia y la de los clérigos en el siglo XVII y de la de Dolores en la catedral en el XVIII, así como de los terciarios franciscanos y dominicos. Esto implicaba en algunos casos la posesión de una cripta o panteón propio, tal como el que existía debajo de la capilla de San Roque, pero comúnmente los enterramientos parecen haber tenido lugar directamente en el pavimento de la capilla, “de la reja adentro”, como señalan los estatutos del Santo Cristo. Esto limita sin duda la capacidad de sepulturas a las exiguas superficies de las mismas, por lo que en algunas congregaciones, como la del Santo Cristo, se excluyen explícitamente de esa posibilidad a los hermanos que no eran funcionarios de rango de la Audiencia, reduciéndola a los presidentes, oidores y fiscales congregantes. En cambio en otras hermandades más numerosas, como la de Dolores, si bien se señala que el entierro tendrá lugar en la capilla, no se precisan límites, lo que lleva a dudar de la factibilidad y quizás a entender la palabra “entierro” no como sepultura sino como funeral, lo que por otra parte efectivamente ocurría¹⁴. La tercera orden franciscana tenía una cripta propia, de modo que

¹³ Nótese que sólo se contemplan otras terceras órdenes o instituciones militares, debido al estatus superior que éstas tenían sobre las cofradías corrientes que por lo tanto no se equiparaban en la definición de la preeminencia protocolar.

¹⁴ Las descripciones de los “entierros” muestran el túmulo rodado de hachones y velas, es decir que la palabra se usaba también en ese sentido y no exclusivamente como inhumación.

contaba con sitio suficiente. El panteón de los dominicos fue en cambio tema de controversia por la demora en su puesta en uso durante la construcción del templo. Los terciarios reclamaron exigiendo que hasta tanto se habilitase fuesen enterrados "seguidamente a las sepulturas de los religiosos sin que ninguno de aquellos haya de sepultarse más debajo del crucero o Arcos torales" (ver 2.13.5.3). Esta exigencia nos lleva al segundo uso enterratorio, que era (2) *el entierro en la nave de la iglesia*. Era el caso de los hermanos de la Merced, que eran enterrados en el tercio medio de la iglesia (ver 2.11.5.3). Es de interés el hecho de que la distancia del altar a que se situaba la sepultura era cuidadosamente estipulada. Sin duda tenía que ver con los efectos benéficos de la proximidad con el centro sagrado del templo, aunque no estaba permitido, salvo en casos de santidad, que hubiese cadáveres debajo del ara o del sitio en donde se celebraba el sacrificio eucarístico¹⁵. También los cofrades del Rosario, los del Rosario de Menores y los de San Benito eran a veces enterrados en la nave de la iglesia, costumbre que como veremos fue revista y aún prohibida a comienzos del siglo XIX, obligando a las iglesias a (3) enterrar los muertos en cementerios. Esta fue pues, la tercera forma de enterramiento usada, particularmente cuando las teorías higienistas llevan a revisar las costumbres tradicionales. Los cofrades de San Baltasar se proponían, cuando dispusiesen de los medios, hacer un cementerio para los hermanos en la iglesia de la Piedad donde estaban establecidos (ver 2.16.5.3), y también los dominicos instauraron uno cuando debieron reemplazar la iglesia como sitio de entierro. Según vimos, seguía "las reglas de los sagrados cánones" y se remarcaba como ventaja el hecho de que se accediese a él "por el templo" (ver 2.9.5.3), aunque estas precauciones no evitaron el conflicto con los menores que terminó con la autorización para inhumar en la iglesia a quienes hubieren sido mayordomos de la cofradía. Sin embargo el dictamen final, producido el 6.1.1806 por el comisionado del gobierno estableció que el caso se cerraba "sin que sobre el particular se admitan otras instancias dirigidas a la renovación de las antiguas costumbres *que absolutamente deben reformarse*"¹⁶. Así, una de las principales funciones de las cofradías y una de sus bases constitutivas desde la Edad Media, la del enterramiento de los hermanos muertos, sufría un cambio sustancial, al desprenderse del recinto del templo. El próximo, llevado adelante en la década de 1820, que lo llevaría a los cementerios públicos, implicarían el definitivo cierre de esa función para las hermandades.

Finalmente, es casi innecesario aclarar que si la muerte era indiferente a las jerarquías, el ceremonial con que se revestían los funerales no lo era. El caso más notable de ceremonial mortuorio es sin duda el que se producía ante la muerte de los obispos y que estaba en parte a cargo de la congregación de San Pedro, de la que el difunto era cabeza. Las actas capitulares describen estas ceremonias que comenzaban en el palacio episcopal, seguían con procesiones en las calles y alrededor de la plaza y culminaban en la iglesia y que revestían un fuerte carácter de representación institucional de organismos de gobierno y órdenes religiosas¹⁷. Luego seguían las jerarquías dentro de la cofradía. Aquellos hermanos que habían sido mayordomos tenían ciertas preferencias, como acabamos de ver, y los hermanos terceros de la Merced afirmaban que el sitio de la sepultura debía otorgarse en función de los méritos del hermano (ver 2.11.5.3). Entre las cofradías de negros, además del cargo de mayordomo, recibía un tratamiento especial el síndico, oficio que como vimos era cubierto por españoles. También recibían una ceremonia

¹⁵ El tema excede este estudio, pero se pueden consultar los argumentos en el debate surgido a propósito de la ubicación del retablo, el coro y el altar en el edificio de Masella para la Catedral de Buenos Aires. El chantre Román y Cabezales argumenta con citas cruditas que "los citados Autores fundados en estos Decretos sostienen, que ni bajo el Altar, ni en el espacio que comprende la tarima, donde pone el pie el Sacerdote cuando celebra el Sacrificio de la Misa, pueden subsistir Cadáveres enterrados, los que en caso de haberlos se deben ahumar, y entre tanto abstenerse de decir Misa allí el Sacerdote. El Cardenal Petra, Ferrariz y Pignatelli afirmaban que los cadáveres al menos debían distar del Altar y tarima tres codos para que se pudiera celebrar la Misa (Peña, 1910, t. 4, 189).

¹⁶ AGN. S. IX. 31.8.7, Cofradía del Santísimo Rosario. 8. subrayado nuestro.

¹⁷ Andruchow M., Milazzo G. y González R., 2003.

mortuoria especial los bienhechores, a veces con un monto explícito, como en el caso del Rosario de Menores que requerían una donación de 1000 ps. en propiedades o capellanías para brindar un entierro de hasta 50 ps. —es decir, su renta en un año— (ver 2.9.5.3), pero también la piedad podía ser causante de un entierro pomposo. Los hermanos de Dolores realizaron una celebración notable a la muerte de Julián Gregorio de Espinosa, no sólo por haber sido fundador y hermano de voto perpetuo sino también por su “continua asistencia a los ejercicios y demás obras pías”¹⁸. Con intención verdaderamente caritativa, los cofrades de San Baltasar costeaban entierro y ceremonia a los fieles pobres. Contrariamente a estos usos, la tardía refundación de la cofradía de la Inmaculada Concepción no contemplaba “pactos de entierro de los Congregantes”, seguramente por la fecha en que se produjo, a mediados de la primera centuria del siglo XIX, cuando la tradición estaba en reflujo (ver 2.2.5.3).

3.5.4 Otras actividades

Las actividades de las cofradías que hemos analizado y que conformaban algo así como la base estándar, se complementaban en algunos casos con otras acciones caritativas dirigidas a fines específicos que solían ser parte constituyente del programa inicial de la hermandad, o en algunos casos, como el la Tercera orden mercedaria, de la primera orden a la que pertenecía. En algunos casos, como el de los mercedarios, que ya vimos (2.11.5.2), este cumplimiento limitado a pedir limosna dos veces al año, llevar comida a los presos una vez y eventualmente costear alguna libertad, desarrollada en conjunto en el curso de la celebración principal con los escapularios a la vista e indulgencias concedidas para los participantes, parece tener más impacto externo o el carácter de una observancia formal de la tradición que constituir un verdadero objetivo a llevar adelante sistemáticamente. También los terciarios franciscanos alimentaban enfermos pobres y presos un par de veces al año, marchando en procesión por las calles adornadas con ramas de laurel “personas de categoría social”¹⁹. En cambio otras actividades, como el sostenimiento del hospital o el entierro de indigentes y ajusticiados por la hermandad de la Santa Caridad, conformaban un papel efectivo e importante para la ciudad.

En algunos casos los cofrades tenían compromisos solidarios con los otros hermanos en necesidad. La más corriente era la compañía y el socorro en caso de enfermedad, así como la oración para encomendar al enfermo, que a veces se realizaba junto con los ejercicios espirituales. Si bien casi todas las cofradías disponían de enfermeros dedicados a ello, solía invitarse a todos los cofrades a visitar y auxiliar a quien lo necesitase. Los hermanos de Santa María del Socorro pensaban incluso darle a esta actividad caritativa la forma institucional de un hospital de pobres a su cargo, según vimos (2.12.5.5) y también los de San Benito tenían en sus planes sostener obras de caridad entre los pobres. Los terciarios mercedarios hacían extensivo este apoyo afectivo y material a los hermanos encarcelados, especialmente si “fuese hermano del primer mérito”²⁰. Finalmente, se prescribía en algunos casos la oración particular. Tanto la hermandad del Santa María del Socorro como la de San Baltasar, requerían a sus cofrades el rezo diario, dando los últimos pautas precisas para su realización, que ya mencionamos y que se fundaban en la internalización de las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) mediante algunas reflexiones señaladas (2.16.5.5). Sin duda debe verse en esta indicación, exclusiva de dos cofradías de negros, un intento por dar regularidad a la práctica cristiana y reforzar la asimilación de algunas ideas centrales mediante el ejercicio.

Como vemos, las prácticas de las cofradías componían un conjunto de actividades de diferente orden, pero centradas en la idea de gestionar o promover formas de poner en ejercicio

¹⁸ AGN, MBN nro. 6608, 206 v. 207.

¹⁹ Udaondo, 1920, 30.

²⁰ AMBA, 1787, 259 y 275.

los valores fundamentales cristianos, en primer lugar la devoción, luego la caridad, sea esta en forma de servicios materiales a quienes los necesitasen, especialmente en trances de enfermedad y muerte, como en el mantenimiento de los sufragios destinados a la salvación de las almas. Estos dos ejes de acción son universales, no sólo en las cofradías de Buenos Aires, sino en todas partes y en todo tiempo, como mostramos en el capítulo I. Las hermandades del siglo XVIII tenían un promedio de dos reuniones semanales dirigidas a diferentes objetivos: (1) la liturgia y los sufragios, (2) la reflexión y la oración a la que las tercera órdenes suelen agregar otra (3) de disciplina. La organización contempla un cubrimiento ordenado de fines devocionales, doctrinales, caritativos y penitenciales, programados en una rutina semanal que permitiría a quien la siguiera garantizar un proceder correcto dirigido a lograr la salvación. En algunas de las cofradías de negros, como acabamos de ver, estas funciones se complementaban con recomendaciones para la oración privada.

En cambio la manera en que esta acción se plantea varía en un período tan corto de tiempo como el que va de las últimas décadas del siglo XVII a la segunda mitad del siglo XVIII. Aquí, *la forma en que esta actividad se plantea* no significa exclusivamente modificaciones en las actividades en sí, que pueden haberse transformado más o menos pero que sin duda mantuvieron muchas de sus características, sino también y quizás fundamentalmente en la actitud con que se la concibe. Quiero decir que seguramente muchas de las formas organizativas, las acciones y ceremoniales que precisan los estatutos de 1750-1800, existían antes, al menos en sus aspectos centrales, sólo que a partir de mediados de siglo XVIII este conjunto de funciones adopta una organización muy pautada y en muchos casos aparatosa, en la que se prepara una escenografía dada en parte por los tradicionales arreglos del altar con velas y flores, pero también sostenida por los mismos hermanos que portando cirios y con un protocolo y una proxémica estudiados custodian el altar, preceden al oficiante o traspasan ceremonialmente el estandarte al hermano mayor.

3.5.5 *El ceremonial y la manifestación pública.*

Como señalamos en diversos puntos tocantes tanto al gobierno como a las fiestas, las funciones de las confraternidades estaban regidas en la segunda mitad del siglo XVIII por un preciso ceremonial, muchas veces consignado y otras sin duda simplemente ejecutado. Como dicen los terciarios de la Merced estas pautas se cuidaban particularmente "en los actos públicos" y muy especialmente "siempre que hubiese convite del gobierno eclesiástico o secular"²¹. Las formaciones, prioridades en los asientos y pases de mano de los guiones que representaban a las cofradías son una parte sustancial del carácter de estas celebraciones, tal como aparecen tratadas en actas y estatutos. Una de las responsabilidades señaladas a los hermanos mayores era justamente la de invitar al obispo y los respectivos cabildos con el fin de que "todo sea con la mayor solemnidad"²². El protocolo que describen cuidadosamente varios de los estatutos, indicando detalles tales como quien era el encargado de sostener la pila de agua bendita en las vísperas de la fiesta de San Ramón, donde debía pararse y a quien y cuando debía pasarla para la aspersion del comendador²³, marcan un interés obsesivo por el control y un llamativo acento sobre los aspectos connotativos implicados en la representación de los roles. Los textos abundan en el señalamiento valorativo de los encargados de papeles activos en las funciones públicas. Quienes acompañaban al padre predicador los días de la fiesta del santo mercedario eran los hermanos "de más respeto", los hachones de la procesión eran llevados por algunos de "los hermanos de la mesa de los más principales empleos" y naturalmente, "si asistieren algunos superiores de la República", se les cedería sitio para portar el Santísimo

²¹ AMBA, 1787, 219, 276 - 277.

²² AGN, MBN nro. 6608, 139 v. - 140.

²³ AMBA, 1787, 221 - 222.

Sacramento²⁴. A los hermanos, que tenían sitios asignados de formación se les pedía que trataran sus escapularios “con el modo más cariñoso y atractivo”²⁵. Iguales principios rigen en las pautas procesionales de la cofradía de la Inmaculada Concepción (ver 2.2.5.2).

Como ya dijimos, este elaborado ceremonial y la importancia que la materia adopta en muchas hermandades es un proceso que se registra en nuestro corpus en la segunda mitad del siglo XVIII. Ninguna de estas precisiones formales aparecen en las constituciones del XVII, donde se dan tan sólo las indicaciones precisas para determinar las características de las funciones, que por cierto no difieren mayormente de las del XVIII (misa con diácono y subdiácono, música, cera, sermón). En cambio nada se indica del ceremonial a seguir. Esto no significa que no existiese e incluso que no fuese similar al que luego se hace explícito, pero sí que no era para los cofrades un tema significativo en sí, sino en todo caso una parte de la tradición social que operaría también en las celebraciones religiosas. Los estatutos del siglo XVII, limitándose a lo esencial de su actividad, parecen pues más cercanos a los fines “originales” de las hermandades. De 1750 hacia delante, en cambio, las cuestiones de forma y procedimiento ocupan un protagonismo que complementa al boato y que muchas veces, al menos en los textos, parecen quitar al culto en sí.

Se tiene ciertamente la impresión de que el ceremonial no era complemento sino sustancia de este aparato, poniendo de manifiesto mediante un elaborado juego de preeminencias la jerarquía no sólo de los cofrades, sino también, cuando las circunstancias lo requerían, de las diferentes instituciones que tomaban parte en misas y procesiones. En cierta manera este orden protocolar trasladaba al ámbito privado las características de las funciones públicas en las que la participación institucional estaba claramente reglada en las secuencias de acciones. Al mismo tiempo la distribución de funciones dentro del ceremonial implicaba una organización operativa ajustada y sujeta a control de cumplimiento que transfiere al culto cierto carácter de empresa y requiere para su implementación un sistema administrativo elaborado, según vimos en el apartado anterior. Quizás la pregunta más sugestiva en relación con este proceso sea en qué medida esta búsqueda de eficiencia, regularidad y control sobre las acciones devocionales y caritativas no contribuyó a vaciar de su contenido esencial las funciones, convirtiéndolas en una actividad maquinal más dirigida a poner de manifiesto pautas de prestigio social o jerarquías institucionales que a fomentar una sincera y profunda devoción religiosa.

²⁴ AMBA, 1787, 222 – 224.

²⁵ AMBA, 1787, 222 – 224 y 270.

3.6 EL SISTEMA ARTÍSTICO

3.6.1 Las capillas de cofradía

3.6.1.1 Implantación

Las funciones que acabamos de analizar se desarrollaban en su mayor parte en la capilla propia de la confraternidad de que se tratase. La posesión de una capilla era por lo tanto consustancial a la existencia de la hermandad, ya que el culto que era su primera razón de ser requería un ámbito y la particularidad del mismo era la marca en el espacio de la particularidad de la constitución de la cofradía, de su titular y de su recorte social. En otras palabras, la identificación positiva de cualquier hermandad estaba dada por las manifestaciones externas de su actividad, centradas en la imagen y el retablo y asentadas en su propio espacio, que le servía de escena. Esta particularización o segregación espacial no era algo dado. Durante siglos el culto se había realizado en un ámbito común, más grande o más pequeño y no había en realidad nada que llevase a segmentarlo del altar mayor sino la voluntad de conferirle un carácter privado, que más allá de las cuestiones prácticas, tenía sin duda un alcance social e incluso cultural, esto es, aproximar las formas generales del ritual a una realización más próxima a grupos de fieles crecientemente diferenciados (ver 1.1.1).

Las capillas de las hermandades porteñas presentan casos bastante diversos en lo que hace a su implantación y a su articulación espacial con el resto de la iglesia en la que se sitúan. Básicamente estas diferentes situaciones tienen que ver con la mayor o menor autonomía respecto del edificio eclesiástico, que puede ir de la mera superposición a la segregación total, pasando por instancias intermedias. La superposición plena con el aparato de la iglesia se da en el caso de que la cofradía tenga la imagen de su patrono en el altar mayor, en coincidencia con la orden o parroquia de que se trate. En ese caso naturalmente, ambos, comunidad general y hermandad, participan del culto y supuestamente se ordenaría en común la atención del ámbito. Esta variante era más común en el caso de las iglesias parroquiales, aunque como veremos hay también algún ejemplo conventual. En el extremo opuesto, estaba la posibilidad de que la cofradía tuviera un edificio propio separado de la iglesia y dedicado exclusivamente a sus funciones como ocurría en el caso de la tercera orden de San Francisco, situación poco frecuente en Buenos Aires pero relativamente común en ciudades más prósperas¹. Otros ejemplos de capilla o iglesia independientes en la ciudad lo constituían las hermandades de Montserrat y con los reparos señalados, la hermandad de la Santa Caridad. Entre estos dos extremos se halla el caso más común, que es la apropiación de alguna de las capillas laterales, del crucero o del testero, corrientes en la arquitectura occidental desde el siglo XIII y surgidas justamente como ámbito de recepción del nuevo culto socializado o privatizado por medio de cofradías y espacios de posesión familiar. Otra alternativa intermedia, más tendiente a la autonomía, es la de la capilla propia pero adscripta al interior de la iglesia, es decir con acceso franco desde las naves. Esta solución brinda una independencia visual y espacial del ámbito general de la iglesia, pero sin embargo mantiene con ella una vinculación directa. Resumiendo tendríamos cuatro posibilidades de articulación capilla-iglesia que de la menos a la más autónoma serían

1. Sitio de culto en el altar mayor de la iglesia.
2. Sitio de culto en una capilla de las naves de la iglesia.
3. Sitio de culto en un ámbito espacial diferenciado pero comunicado con la iglesia.
4. Sitio de culto en un edificio independiente.

¹ Casos de interés, no sólo de órdenes terceras sino también de cofradías que rendían culto a las advocaciones de María titulares de las órdenes, lo constituyen algunas de las cofradías americanas del Rosario que ofrecen notables realizaciones artísticas, como la capilla adjunta a la iglesia dominicana de Puebla o la de Quito, articulada con el templo pero espacialmente independiente. También algunas hermandades dedicadas al culto de otras advocaciones tenían capillas anexas, como la de la Soledad en San Francisco de Lima.

Planteadas esta sencilla taxonomía veremos ahora como se dan estas alternativas en nuestro caso. Las dos cofradías del siglo XVII estudiadas tienen en común el poseer un ámbito del tipo 3, es decir una capilla independiente a la que se accedía desde las naves laterales de la Catedral². En ambos casos la conformación de ese espacio estuvo teñida por participaciones personales que corporizaban roles institucionales. La capilla del Santo Cristo se edificó con una donación del gobernador Martínez de Salazar y la de San Pedro fue promovida por el obispo Azcona Imberto. La significación institucional de estas hermandades justifica la erección de una capilla propia adjunta al templo mayor, pero al mismo tiempo, al menos en la congregación de la Audiencia Real, ponen en evidencia los límites de realización que la situación de la ciudad permitía. La capilla de Martínez de Salazar era un pequeño recinto seguramente de terminación rústica, en el que apenas cabrían los escaños destinados a los congregantes, si bien se vería enriquecida por las telas y adornos que la cubrían. En realidad las descripciones recuerdan las que contemporáneamente se hacen de las viviendas ricas, las que presentaban una arquitectura de extrema sencillez pero realzada por el mobiliario, los tapetes, las colgaduras y esculturas que revestían ricamente los paramentos elementales. De la capilla de San Pedro no tenemos referencia alguna, salvo las medidas, más amplias que la del gobernador. En todo caso, estas son las dos primeras capillas de cofradías de las que tenemos registro gráfico y ambas comparten la sencillez del diseño y la relativa independencia de la iglesia, aunque como señalamos, esto parece más bien una derivación de su significación que un rasgo extensivo a otras cofradías de composición más corriente.

En el siglo XVIII la tercera orden franciscana edificó una capilla propia, la que dotó además de una importante cripta que tomaba el subsuelo, con lo que garantizaba el enterramiento de sus cofrades. La capilla era en realidad una pequeña iglesia (ver 2.6.6.1), que permitía realizar sus funciones y especialmente sus ejercicios (ver 2.6.5.1), que requerían cierta elaboración escénica, con absoluta privacidad. Aún más, era prestada a algunas otras cofradías del templo con el fin de que puedan realizar allí sus propias prácticas (ver por ejemplo 2.18.9 y 2.18.13.5). También la hermandad de la Santa Caridad contó con una iglesia propia, la de San Miguel, pero estando esta destinada a ser el templo del hospital fundado y regentado por la confraternidad, no parece adecuado considerarla una iglesia de cofradía *stricto sensu*, ya que si bien la hermandad desarrollaba allí su culto y de hecho la erección se debía a ella, se trataba en realidad de la iglesia del hospital. La otra hermandad que levantó su propia capilla fue la de los catalanes de Montserrat, aunque se trataba de un modesto edificio de adobe (ver 2.18.5).

De las otras cofradías existentes en el siglo XVII sólo tenemos referencias explícitas a la capilla de la cofradía del Rosario, la que como señalamos, si bien siempre tuvo ámbito propio, parece haber mantenido una situación ambigua con la orden en lo relativo a su uso, así como contrariamente extendía al retablo mayor sus funciones. En todo caso, no conocemos las capillas precedentes a la actual, aunque parecen haber guardado siempre la misma localización en el testero de la nave izquierda y tratarse de capillas adscriptas a las naves. En la iglesia actual, diseñada por Masella y levantada en la segunda mitad del siglo XVIII, el altar del Rosario ocupaba la capilla del testero de la nave del evangelio (ver 2.1.6.1), esto es un tramo delante y al costado izquierdo del presbiterio. Esta ubicación, privilegiada en tanto flanquea el altar mayor, estaba destinada a las cofradías ligadas de un modo más orgánico con la orden o la iglesia, ya sea por pertenecer a ella (tercera orden o Cabildo en el caso de la Catedral) o por rendir devoción a su patrona (Virgen del Rosario). Si la iglesia era de una nave esta ubicación privilegiada se desplazaba al crucero, como ocurre en la Merced, donde los terciarios tienen su capilla en el brazo izquierdo. No conocemos la ubicación original de la capilla de la Inmaculada en San Francisco, pero parece probable que se ubicase en el crucero

² Considero aquí probado que la hermandad de San Pedro no se ubicaba en el testero de la nave derecha en la construcción del siglo XVII (ver 2.5.6.1)

<i>Templos de tres naves</i>			
<i>Iglesia</i>	<i>Testero nave izquierda</i>	<i>Altar mayor</i>	<i>Testero nave derecha</i>
<i>Catedral</i>	Terciarios de Servitas	Patrona de España	Cabildo eclesiástico
<i>Santo Domingo</i>	Patrona de la orden	Patrona de la orden	Tercera orden

<i>Templos de una nave</i>			
<i>Iglesia</i>	<i>Crucero izquierdo</i>	<i>Altar mayor</i>	<i>Crucero derecho</i>
<i>La Merced</i>	Tercera orden	Patrona de la orden	Altar del patrón
<i>San Francisco</i>	-	Patrona de la orden	Patrona de la orden?

El esquema de representación, que naturalmente tiene su punto central en el altar mayor y se complementa con los altares correspondientes a la misma orden (tercera orden) y a la cofradía dedicada a su protectora en los dos del testero de las naves laterales o del crucero si no las hay. Así opera el esquema en Santo Domingo y en la Catedral. San Francisco presenta un caso diferente debido a que la tercera orden edificó una capilla propia. En la Merced los terciarios tenían su altar en el lado izquierdo del crucero pero la cofradía de la Virgen funcionaba aparentemente en el altar mayor por estar concedido el uso del otro altar del crucero (dedicado a San José), al patrón de la iglesia José Ruiz de Arellano, mientras que en el templo de los jesuitas, que no tuvieron tercera orden el altar del crucero izquierdo fue ocupado, luego de la expulsión, por la hermandad de gallegos consagrada a Santiago. Se trata indudablemente de una disposición que potencia la autorrepresentación, bien a través de algunas de las figuras prominentes entre los santos de la orden que los terciarios veneraban, bien a través del culto de la advocación de la Virgen que la representaba, salvo en el caso de San Ignacio, pero que entonces no pertenecía ya a la orden.

Los altares mayores de la órdenes pertenecían a su comunidad y, con la excepción de la cofradía del Santo Escapulario de la Merced no radicaban cultos particulares³, lo que tampoco ocurría en la Catedral. En cambio sí era común el establecimiento de cofradías en los altares mayores de las iglesias parroquiales, que con feligresías de pequeña escala para establecer hermandades particulares en los altares secundarios, ordenaban la actividad devocional en torno a su figura principal que era parte del culto general de la iglesia, como ocurría en el caso del Socorro. Diferente fue el de la parroquia de Montserrat, donde fue la cofradía la que realizó la erección integrando luego la parroquia (ver 2.18.5). Es interesante en este sentido el hecho de que cuando se intentó establecer en la Piedad una cofradía de negros, dedicada al culto de la advocación titular de la parroquia, las autoridades eclesiásticas modificaron el patrono, cambiándolo por San Baltasar, lo que puede interpretarse tanto en el sentido de dotar a los negros de una figura de culto con la que la identificación fuese más clara, como con la intención de evitar que una cofradía de esclavos estuviese a cargo del culto de la patrona de la iglesia (ver 2.16.1.1).

El resto de las cofradías se disponían en las capillas laterales de las naves, ubicando sus altares bajo los arcos formeros que las conformaban. Estos podían ser profundos, como en la Merced, o simples resaltes en el paramento, como en Santo Domingo o San Francisco. En el primer caso era común que se cerrase el espacio con una reja que podía ser "de fierro" (2.12.6.1) o "de madera tomeada" (ver 2.10.6.3), marcando así la privacidad de la capilla en relación con el espacio general de la iglesia. En el segundo esto no era posible y el altar se integraba más claramente a las naves. Quizás quepa diferenciar dentro de este grupo la situación de las hermandades asentadas en los sitios de privilegio, que como las capillas testeras o el crucero, disponían de un espacio propio considerablemente mayor que el que contaba para las capillas laterales. Particularmente en la Catedral, la profundidad de las naves en la zona de la cabecera, permitía conformar capillas relativamente amplias, pero también los cruceros –en la Catedral o en la Merced– ofrecían cierta expansión, en contraste con la carencia de espacio propio de aquéllos altares situados sobre las naves. En los casos de iglesias de tres naves, como San

³ La cofradía de catalanes dedicada a la Virgen de Montserrat en San Ignacio, fue establecida con posterioridad al extrañamiento

Ignacio o Santo Domingo, este problema podía solucionarse utilizando el tramo correspondiente de la nave lateral como capilla. En los templos de una nave esto no era posible y especialmente allí donde, como en San Francisco, el altar se disponía directamente sobre la nave, no había más opción que ocuparla durante las celebraciones. Quizás esta sea una de las razones por la que, como dijimos, varias de las cofradías establecidas en la iglesia franciscana empleaban para sus ejercicios y reuniones dominicales —cuando se superponían las actividades de varias hermandades— la capilla de los terciarios. Si bien esta fue una solución eventual o temporaria y limitada a ese caso, no debe descartarse que tuviera, al menos en parte, su origen en un problema operativo.

Si intentásemos una lectura sintética de las características apuntadas, se haría claro que las diferentes alternativas o tipos de capillas, así como las variantes más o menos jerarquizadas tanto en ubicación como en tamaño dentro del grupo de las instaladas en las naves, se corresponden con la importancia institucional o social de la hermandad propietaria, a la cabeza de las que figuran las terceras órdenes, de jerarquía canónica superior por su pertenencia orgánica a las comunidades de regulares, seguidas por las cofradías de españoles que nucleadas en torno a las advocaciones tutelares de las órdenes, integraban entre sus miembros a los sectores de la elite local, al mismo tiempo que constituían informalmente un estadio intermedio entre aquéllas y las hermandades corrientes, como se desprende de algunas consideraciones que citamos en relación con la cofradía del Rosario de Santo Domingo. a este tipo, mientras que otras, como la de los Remedios, la de Montserrat o la de una de las confraternidades situadas en el altar mayor, la del Santo Escapulario de la Merced, correspondía Nuestra Señora del Socorro, eran cofradías que rendían culto a la titular de sus templos. Una excepción es el caso de la cofradía de Montserrat establecida en San Ignacio, la que ocupaba también el altar mayor con una advocación “importada” luego de la expulsión de los jesuitas. En las capillas llanas de las naves se escalonaba el resto de las cofradías constituyendo un complejo representativo de la sociedad colonial que veremos más de cerca en el próximo capítulo.

Este sistema, que integraba diferentes niveles de hermandades en un espacio único es diferente del que parece regir en las capillas del siglo XVII en donde domina un criterio de mayor independencia espacial. Puede atribuirse esta segmentación tanto al carácter institucional de las hermandades que las poseían, como a su pertenencia al desordenado complejo edilicio de la Catedral, determinado todavía como las mismas capillas, por la modestia general del medio y naturalmente a la falta de más referencias que aportarían otros casos.

3.6.1.2 Formas de posesión de las capillas

Las diferencias de implantación implicaban además diferencias en cuanto a la forma de posesión de la capilla. Hemos hallado dos maneras de articular el culto de las cofradías con la propiedad de las capillas que marcan un estatus diferente entre las terceras órdenes y el resto de las hermandades. Mientras que éstas obtenían el *uso* de la capilla que ocupaban, lo que implicaba una mayor o menor libertad en cuanto a las decisiones relativas al equipamiento y la realización de las funciones que se efectuaban en ella, sujetos a las pautas consuetudinarias, pero sin acceso a la propiedad del ámbito, los terciarios prácticamente adquirían la capilla por medio de una escritura de propiedad que especificaba claramente el alcance de la enajenación y garantizaba la más absoluta libertad en el uso de la misma. El contrato firmado por los mercedarios asegurando que cedían a cambio de 500 ps. a la tercera orden la capilla “para que sea suya propia” consignando explícitamente que apartaban al convento “desde ahora y para siempre jamás del derecho y acciones, propiedad, señorío y posesión que a la dicha capilla y entierro tiene y le pertenece y lo transferimos, renunciemos y traspasamos en la dicha Tercera Orden” (ver 2.11.6.1), es un buen ejemplo del tipo de posesión que se establecía con las ramas laicas de los regulares. Tanto los terciarios dominicanos —que habían comprado su lote “al igual de donde está el altar mor.” por 2000 ps., como los franciscanos, que adquirieron a la orden el terreno donde edificaron su capilla, tenían sin dudas prerrogativas semejantes en relación con la propiedad de su capilla (ver 2.6.6.1 y 2.7.6.1).

En sentido contrario, no contamos con ninguna documentación que consigne las condiciones de uso de las capillas por parte de las cofradías, pero sin duda éstas no implicaban la cesión de

los derechos del convento sobre ella. La misma falta total de documentación escrita al respecto parece indicar la vigencia de un régimen *de hecho* basado en la costumbre, antes que una cesión formal de derechos. Por otra parte, sabemos que las distintas órdenes procuraban albergar cofradías en sus templos, tanto por los ingresos que representaban como por el interés que significaba mantener una actividad de culto nutrida. En algunos casos esta promoción, que en parte pasaba por el relato iconográfico dispuesto en los altares, alcanzaba al ofrecimiento de capillas. Así por ejemplo, cuando en 1773 los zapateros negros, pardos y morenos decidieron establecer una cofradía que represente al gremio, elevaron un pedido “teniendo ya los suplicantes autorización para la erección del Altar en el Convento de N.P.S. Domingo”⁴. Sin embargo, en 1793 al hacerse una junta para decidir la iglesia de establecimiento (como ahora, los trámites eran largos) “se determinó por mayor número de votos que fuera la iglesia de Nuestro Padre San Francisco”, ya que “ofrecían a la hermandad conocidas ventajas para el más decente culto, cuales eran un altar”⁵. Independientemente de que el establecimiento no se concretó por falta de autorización para la conformación del mismo gremio, el ejemplo muestra como la concesión de las capillas y eventualmente aún del retablo (el término “altar” debe entenderse por tal) jugaban como elementos de seducción hacia las cofradías por parte de las órdenes. Esta disposición a la concesión incluiría las facilidades precisas para hacer de la capilla un sitio de entierro, factor importante para la promoción de la hermandad. Comúnmente, como vimos, las constituciones reconocían a los hermanos el derecho de enterramiento, lo que podía implicar el uso de la capilla, según la cofradía y la jerarquía del muerto. El incumplimiento de estas prerrogativas exponía a la hermandad a reclamos que podían llegar hasta la justicia, y por lo tanto debe afirmarse que al menos en los casos en que el entierro en la capilla está consignado en los estatutos, el uso de la misma excedía las meras funciones litúrgicas y ejercicios, hecho que por otra parte otorgaba estabilidad al establecimiento, ya que no parece tarea viable mudar los muertos ni abandonarlos para trasladarse.

3.6.1.3 Características arquitectónicas

Perteneciendo las capillas a iglesias, las características de su arquitectura dependía, como se adivinará, de la arquitectura de los templos que las comprendían. Esta afirmación suponemos que vale aún para las capillas del siglo XVII, que como vimos estaban adosadas a las naves laterales de la Catedral con relativa independencia, ya que si bien no contamos con registros gráficos del alzado de las mismas, sus procesos constructivos formaron parte de las edificaciones de Mancha y Velasco y Azcona Imberto y por lo tanto sería caprichoso pensar que no participaban de su sistema constructivo y decorativo en términos generales. Es necesario sin embargo aclarar que la cubierta de ambas debe haber sido de tejas sobre estructura de madera y tirantes. Esto es indudable en el caso de la capilla del Santo Cristo, construida como dijimos junto con la iglesia de Mancha y Velasco, que tenía ese tipo de techo. En el caso de la reedificación posterior, la Catedral fue abovedada en su calle central mientras que las calles laterales estaban cubiertas por “azoteas”, es decir cubiertas planas compuestas de dos hiladas de ladrillos sobre vigas de madera⁶. Este sistema podría haberse empleado igualmente para las capillas que se abrían a los lados de las naves, pero el ancho de la nuestra (6,45 m) obliga a descartar esta hipótesis en virtud de la luz a cubrir con una viga plana, parece mucho más probable que estuviese techada con simples tijeras. La configuración de estas capillas no guarda por otro lado relación de proporción con el resto de las naves, ni es posible establecer un principio de diseño rector que unifique el conjunto (ver 2.4.6.1 y 2.5.61). Son adiciones que no buscan una integración orgánica con el resto del edificio.

De las capillas ubicadas sobre los arcos o capillas de los testeros o de las naves laterales, la más antigua de que tenemos registro gráfico es la del Carmen de la Catedral, cuya disposición está señalada en la planta de 1692 sobre la puerta oriental del crucero. Su caso es diferente al de las dos capillas que acabamos de ver por dos razones: estaba integrada espacialmente a la iglesia

⁴ Ribera y Schenone, 1948 a, 132.

⁵ AGN, S. IX, 30.5.1, 34/18, 1.

⁶ González, 2004, 112.

y por ello, sus proporciones, casi cuadrangulares, participaban de las que daban forma al conjunto. Esto se debió a que como dijimos fue erigida en el tramo del crucero de la epístola, donde se hallaba la puerta que daba al oriente y naturalmente conformaba un fragmento de la edificación. Esta ubicación le otorgaba no sólo un sitio relevante en la iglesia, sino también un espacio propio dentro de la nave, que estaba reforzado por la configuración del crucero, que tenía dos tramos extremos que excedían el ancho de la iglesia, una disposición ciertamente atípica pero que sin duda buscaba reforzar la significación del mismo, ubicado en el centro de la iglesia al modo de las catedrales españolas y americanas y sin resalte en el ancho de su nave. Esta situación otorgaba a la capilla un espacio propio que no se confundía con la circulación de las naves laterales. Semejante era el caso de las cofradías que tenían sus altares en los testeros o los cruceros de las iglesias. Entre las que conocemos del siglo XVIII, las de la Catedral permitían aprovechar la profundidad de las naves que flanqueaban el presbiterio, cuyos tramos ocupaban. Si como suponemos se extendían sobre dos tramos (ya que el tercero conformaba una especie de antepresbiterio de uso común), contaban con un ámbito relativamente amplio y privado, configurado con elementos arquitectónicos de origen clásico. Una situación análoga en la iglesia de Santo Domingo ofrecen las capillas del Rosario y la de la tercera orden, aunque con un espacio más reducido ya que sólo contaban con el tramo que daba al crucero⁷.

Las hermandades asentadas en los cruceros de las iglesias, como la tercera orden mercedaria y la de Santiago en San Ignacio, tenían también cierto espacio de expansión. El resto de los altares de las cofradías ocupaban las capilla homacinas laterales en el caso de las iglesias de una nave (la Merced, Santa Catalina, San Francisco). Las que estaban desarrolladas con alguna profundidad sirviendo de contrafuertes al empuje de la bóveda central permitían eventualmente, como vimos en el caso de la Merced, separarlas de la nave por medio de rejas. Las situadas en templos de tres naves o en San Francisco se limitaban en cambio al muro correspondiente al tramo que ocupaban, un plano rehundido sin entidad espacial propia. No eran en realidad verdaderas capillas, aunque recibían ese nombre, sino más bien altares dispuestos sobre los muros laterales. Esta situación obliga a pensar que el altar funcionaba exclusivamente como tal, es decir como lugar de la liturgia y centro focal de las ceremonias, mientras que la misma nave operaría como capilla para los asistentes. Es preciso recordar que en las iglesias coloniales, el espacio de las naves estaba libre de los bancos que ahora vemos y por lo tanto no habría inconveniente en que los cofrades de las hermandades del templo, que en algunos casos eran numerosos, lo ocupasen durante sus celebraciones o ejercicios, aunque evidentemente no podían superponerse funciones. Distribuidas en la semana, según vimos, cada cofradía ocuparía transversalmente la parte de la iglesia próxima a su altar en los días asignados.

Desde el punto de vista de sus componentes arquitectónicos las capillas, como parte de los templos, muestran un discurso ligado invariablemente al lenguaje italianizante posrenacentista. Están comúnmente configuradas por los arcos formeros que sirven de arranque a las bóvedas baídas o de arista que cubren el tramo en las iglesias de tres naves, como Santo Domingo o San Ignacio o bien por los que resultan del cañón normal a la nave que las cerraba en las iglesias de una nave, como la Merced, Santa Catalina o el Pilar. Excepcionalmente, como vemos en las dos capillas de pies de la Merced, donde estaban las cofradías del Rosario y de Santa Bárbara, el desarrollo de la planta permitía la existencia de un casquete. Flanqueando los arcos sobre el muro que separaba las capillas solían disponerse pilastras que las enmarcaban, siguiendo la composición tradicional planteada por Alberti en San Andrés.

El conjunto de las capillas no muestra particularidades en lo que hace a la disposición espacial o el sistema decorativo provisto por la arquitectura. Los altares mayores de la Merced y San Ignacio, que son los que han mantenido su arquitectura, están compuestos por presbiterios relativamente profundos decorados del mismo modo que el resto de la iglesia y cubiertos con bóvedas de cañón. En estos casos suponemos que la cofradía usaba el espacio de la nave principal, celebrando sus misas en el altar mayor. Merece mención especial la capilla de la cofradía de Dolores de la Catedral. Si bien su peculiaridad proviene del retablo antes que de la arquitectura, que es idéntica a la de San Pedro en la nave opuesta, el efecto producido hace a la

⁷ Como dijimos (2.7.6.1) la tercera orden poseía 20 varas junto al presbiterio, pero no parece haber hecho uso de ese espacio como capilla en el período colonial.

concepción del espacio y así parece justo incluirlo aquí. La obra de Hernández es más un ámbito que un retablo. La forma de hemicírculo que cubre totalmente, no solo el muro testero sino también los laterales y la bóveda, que completa el cerramiento de la capilla, conforman un espacio arquitectónico calificado con la calidad de los materiales del retablo que rodea al fiel de un modo envolvente. Es un caso único entre las capillas porteñas, sujetas a un austero ajuste a la arquitectura regular de las iglesias de la ciudad, que reiteran con pocas variantes fórmulas estándar de composición.

El conjunto de la arquitectura de las capillas muestra, de un modo análogo a lo que ocurre en otros aspectos, cómo la estructura y el carácter de los estatutos o la constitución de la forma de gobierno, un claro hiato entre las obras pertenecientes al siglo XVII y las del XVIII. Este hiato consiste ante todo, en el paso de un universo menos sistemático y principista en sus procedimientos compositivos y en su forma de articulación espacial, a otro regido por criterios de regularidad muy estables, que operan en el diseño de prácticamente todas las capillas, esto es, de todas las iglesias. Esta situación genera un panorama de unidades equivalentes en significación espacial y en configuración, integradas por el discurso general de la arquitectura y dispuestas a lo largo de las naves, pero plantea al mismo tiempo, dentro de esta uniformidad -y claramente establecido justamente a partir de ella-, un sistema jerárquico que no está ligado a la resolución formal sino a la ubicación dentro del templo y en algunos casos a las dimensiones disponibles. Esta jerarquía es simple: altar mayor, terceras órdenes, cofradías "patronales", cofradías ordinarias, y como dijimos, se hace particularmente evidente a partir de la regularidad. Mientras las cofradías comunes reparten de un modo homogéneo la posesión del espacio general y su posición dentro de él, las dedicadas a la patrona de las órdenes ocupan un lugar central y las terceras órdenes -con excepción de la mercedaria-, agregan a este lugar central la posesión de un amplio ámbito propio, que en el caso de la franciscana llega al edificio independiente.

3.6.2 Las imágenes de las cofradías

3.6.2.1 La configuración formal

El siglo XVII. Las pocas obras que disponemos del siglo XVII o quizás fines del XVI, muestran una primera evidencia: que la imagen tenía, ante todo, sentido de culto y que ni su escala ni su calidad plástica o técnica incidían en el criterio valorativo de los fieles. Las dos esculturas a que nos referimos, la Virgen del Rosario, que como dijimos no es improbable sea la original o a más tardar incorporada en el siglo XVII, y la de las Nieves, que ostentaba el título de vicepatrona de la ciudad y está registrada desde comienzos de la segunda década de ese siglo, son pequeñas imágenes de realización estándar, pese a la enorme importancia que su culto tuvo en Buenos Aires. Aunque hipotéticamente planteado, parece probable tanto por su tamaño como por su factura corriente, que ambas hayan sido de uso doméstico y pertenecido a particulares o religiosos que, tal como la leyenda del obispo Guerra señala para la del Rosario las donaron a iglesias o cofradías, convirtiéndose en el carenciado y desprovisto medio local en imágenes de devoción popular. Estas esculturas resueltas de modo frontal, con carácter estático y cierta rigidez de ícono acentuada por la geometrización y la desanatomización de la figura producida por los vestidos, son características imágenes de devoción, que evitan el sentimentalismo y la narratividad implícita en otras obras religiosas. Las figuras aparecen reconcentradas en sí mismas sin la dispersión hacia relatos paralelos que podría producir una gestualidad o una postura alusiva a la acción.

Diferente es el caso de la otra imagen de cofradía del siglo XVII que conocemos, el Santo Cristo de Buenos Aires. Fue encargado expresamente como imagen central de la capilla de los gobernadores y luego de la congregación de la Audiencia y este encargo fue realizado en la ciudad a un escultor actuante en ella. Estos hechos marcan ya algunas de las diferencias. Siendo la figura que debía presidir una capilla de significación institucional su tamaño e importancia se magnifican, mientras que por otra parte la factura local por un escultor portugués radicado en Buenos Aires, permite esperar un carácter menos estándar. La imagen de Coyto resulta arcaizante y hasta de una cierta ingenuidad plástica para la época en que fue realizada (1671);

cuando la verosimilitud y el dramatismo barroco alcanzaban su cenit y se manifestaban particularmente en el tema de la Crucifixión, punto culminante de la historia cristiana. Su comparación con los ejemplares que se tallaban entonces o aun unas décadas antes en España, como los Cristos de Juan de Mesa o Alonso Cano, así como con las recomendaciones específicas que entonces se daban —no sólo en España— a los escultores con el fin de garantizar los efectos expresivos buscados en las obras, hacen de la Crucifixión de Coyto un producto indudablemente alejado del estilo vigente en las metrópolis en el que un punzante naturalismo tendiente a sensibilizar al observador tomaba el lugar de la regularidad renacentista⁸. Nada de esto aparece en la obra de Coyto, que representa el hecho sin acercarse al climax de la acción ni emplea los recursos técnicos con que los escultores barrocos infundían vida y acentuaban la expresión afectiva de sus obras. La superficie de su talla, como el orden que gobierna la postura, está más cerca de la quietud y la luz difusa del Renacimiento que de la transitoriedad gestual y la inestabilidad lumínica del Barroco. El recurso a los cuatro clavos refuerza las características señaladas, si bien no constituye en sí un rasgo arcaizante, ya que como es sabido, continuó usándose en la península por maestros de la talla de Zurbarán, Velázquez o Alonso Cano, aunque la frontalidad que genera ese esquema está en ellos balanceada siempre por otros elementos que introducen dramatismo, como la caída del pelo, el escorzo de la cabeza o el desarrollo llamativo de los pliegues del paño de pureza, que nuestra obra no ofrece. Sin embargo en estas características, que podrían conducir desde un juicio de carácter absoluto a menospreciar la obra de Coyto, reside justamente, a mi modo de ver, su particularidad y sin duda su relación con un medio de poca relevancia y situación marginal como lo era entonces la ciudad de Buenos Aires. A diferencia de las vírgenes que vimos antes, obras de producción mecánica, el Santo Cristo resulta tocante con su simpleza constitutiva y su frontalidad simétrica casi medieval. Sin las sutilezas compositivas ni la magistral verosimilitud de los grandes escultores barrocos, la obra del portugués presenta una versión de Cristo menos teatral pero que tiene justamente su interés en esa elocuencia llana y desprovista de artificiosidad.

Las obras del siglo XVII pertenecientes a hermandades que llegaron a nosotros eran todas de talla completa y ejecutadas con las técnicas comunes de terminación, esto es, encarne y estofado, y presentaban ciertos rasgos formales, gestuales y compositivos que en Europa tendían a ser reemplazados por un lenguaje más intenso, naturalista y dramático. Dentro del pequeño conjunto destaca, a nuestro juicio, el Cristo de la catedral por varias razones: es la primera obra conservada cuyo encargo, fecha y autor se conocen, la primera que sabemos realizada en Buenos Aires y la más antigua de escala natural y de trabajo artístico particularizado; su comitente fue el gobernador y sirvió de titular a la capilla de la cofradía de la Audiencia y desaparecida ésta generó un culto popular propio. Tiene sobre todo el encanto de su austera sencillez.

El siglo XVIII. Al sucinto panorama del siglo XVII se agregan en el siguiente varias obras. El registro temporal de las mismas o su autoría no es siempre fácil de establecer, tanto por falta de documentación como por los cambios, traslados y reciclajes que eran comunes y que toman engañosas las inferencias posibles. El conjunto se divide en tallas de bulto e imágenes de vestir.

Imágenes de talla completa de producción local. Varias de las imágenes porteñas de cofradías del siglo XVIII que conocemos seguían la técnica tradicional, es decir la talla en madera, en algunos casos combinada con tela encolada, y la terminación de encarne para la representación de la piel y de estofado o pintura plana para las vestiduras. Entre las hechas en Buenos Aires las resoluciones formales responden en general a tipos iconográficos establecidos en la tradición europea y su calidad de factura es diversa. Entre las que adoptan una resolución sedente está en primer lugar el *San Pedro* de la Catedral, vinculado como vimos con grabados españoles de la primera mitad del siglo XVIII que a su vez perpetúan la representación común del apóstol en su cátedra que tenía un ejemplo notable, aunque diverso en la caracterización y los atributos, en la obra de Gregorio Fernández que se conserva en el Museo Nacional de

⁸ A modo de ejemplo: en sus *Due Dialogi* (Camerino, 1564) Giovanni Andrea Gilio apunta que de ser preciso Cristo debía mostrarse "afligido, sangrando, escupido encima, con la piel lacerada, herido, deformado, pálido y poco atractivo" (en Wittkower, 1997, 22).

Escultura de Valladolid. La comparación de ambas esculturas muestra los rasgos característicos de la traslación americana en contextos influidos por la cultura europea, en los que no se produce la incorporación de nuevas significaciones estéticas sino que se reproducen los modelos con un marcado empobrecimiento técnico. El naturalismo de la escultura castellana, con sus rasgos faciales de caracterización personal y gesto vivo armonizado por el tratamiento cuidado y compuesto de la barba deja lugar a una representación esquemática y rígida en que la reproducción de los rasgos no evidencia la persona. Es cierto que los repintes no la ayudan, pero la talla tampoco intenta profundizar la descripción que por momentos, como en el plegado ingrático de los mantos, cae en un esquematismo que no condice con el lenguaje verosímil general. Aún menos feliz es el *Cristo yacente* perteneciente a la cofradía del Santo Entierro de la iglesia de la Merced, constituida antes de 1757. Es una obra tosca, rígida y mal proporcionada a la que los malos repintes no hacen sino empeorar un poco. Parece pertenecer al mismo tallista poco dotado que realizó un Cristo de la Columna que se conserva aún en el templo y que quizás sea el que pertenecía a la hermandad de Santa María del Socorro, la desaparecida imagen de la santa y tal vez también los santos mercedarios del cuerpo principal del retablo mayor.

Son en cambio de interés dos imágenes producidas en el medio local en 1769 y 1773: respectivamente, el *San Benito de Palermo* de la cofradía de igual nombre y el *San Vicente Ferrer* de la tercera orden dominicana. Ambas tenían un buen manejo del volumen, mostraban la figura bien plantada y trabajaban la tridimensionalidad con soltura. El sentido volumétrico y la composición general ordenada en pocas líneas directrices unificadas en un punto y la similitud de algunos detalles como las manos extendidas de ambos santos, el tipo de policromía y de ornamentación, podrían sugerir una autoría común, aunque no tenemos datos que lo confirmen. Sabemos que el San Vicente fue tallado por el escultor franciscano conocido como "fray Manuel", lo que apuntala sin confirmar la hipótesis formulada, ya que perteneciendo a la cofradía de San Benito a la iglesia franciscana y habiéndose casi con certeza tallado la obra en la ciudad, como se desprende de la frase "se ha hecho una preciosa Imagen del santo" (ver 2.15.6.2), parece por demás posible que existiendo un escultor en la orden le hubiera sido encargada su factura. Héctor Schenone cree que fray Manuel podría ser uno de los tallistas que vinieron de Río de Janeiro para el montaje del retablo mayor de la iglesia franciscana⁹. Si no debe descartarse esta posibilidad es necesario precisar que en 1773 habían transcurrido ya ocho años de ese hecho (1765) y que las obras que integraban el retablo que han sobrevivido, los papas franciscanos que se hallan ahora en la capilla de San Roque -y que naturalmente deberían atribuirseles-, son de una factura infinitamente más ordinaria que la de nuestras imágenes. Ambas presentaban al personaje en acción, avanzando con resolución, los brazos extendidos pero concebidos con una composición clara y una terminación plana del hábito que evitando el estofado procuraba una imagen más realista. La cabeza del santo de la cofradía franciscana era quizás más armónica y personal que la del San Vicente, pero las dos mostraban esa soltura en la implantación de la escultura en el espacio y la voluntad de verosimilitud con el natural características del siglo XVIII. Eran, particularmente el San Benito, de las más logradas imágenes de cofradías entre las realizadas en la ciudad. Una de las últimas imágenes de factura local es sin duda la titular de la cofradía *Nuestra Señora del Socorro* (1799). De composición superficialmente movida pero de concepción plástica un tanto elemental y talla mediana muestra la desperejada calidad de la escultura producida en la ciudad hacia 1800.

Imágenes de talla completa importadas. No son muchas las esculturas de este tipo que se trajeron de afuera. Quizás por su costo elevado la mayor parte de las obras importadas fueron del tipo llamado "cabeza y manos", a las que se les agregaba un caballete para transformarlas en imágenes de vestir. Las cofradías regionales, establecidas en las últimas décadas del siglo XVIII en la iglesia de San Ignacio ofrecen dos ejemplos de tallas de bulto españolas, la de la *Virgen de Montserrat* y la de *Santiago Apóstol*. Ambas siguen, como señalamos (ver 2.18.10 y 2.18.11) los modelos románicos tradicionales de los patronos de sus respectivas zonas y en virtud de ese origen adoptan una configuración sedente, común en las representaciones entronizadas medievales. Una primera nota llamativa de estas obras es pues la fidelidad a los modelos desde el punto de vista de la tipología formal-iconográfica. El mantenimiento de la tradición se da sin

⁹ Comunicación personal.

embargo en concordancia con la adaptación de la representación a las formas de verosimilitud vigentes. La reproducción de los rasgos, la anatomía, las proporciones y las vestiduras no rechazan un criterio mimético que en el caso del Santiago se acerca a un fuerte naturalismo dado fundamentalmente por el tipo fisonómico, que como bien señala Schenone, era¹⁰ bastante vulgar y denotaba su anclaje en la observación real, pese a lo cual las dos esculturas conservan las características centrales de la composición primitiva. La policromía varía y mientras Ferreiro adopta para el ropaje del Apóstol, en consonancia con el realismo señalado un estofado monocromo, resaltado por una guarda ancha de terminación y una esclavina dorada que reproduce los bordados y las conchas de su emblema, la obra donada por Marull, en todo sentidos más estándar y convencional, combina el estofado de la túnica con pintura uniforme para el manto. La otra imagen de la *Virgen de Montserrat* (en la parroquia homónima) responde igualmente a su tipo, aunque como dijimos no podemos siquiera afirmar que sea la original. De la región andina tan sólo hay una escultura de bulto, que es la que perteneció a la hermandad de negros de *Santa Rosa de Viterbo* y que como dijimos (2.18.8) es una imagen atractiva aunque simple en su concepción plástica y de mediana escala.

Las imágenes de vestir. Indudablemente, la novedad del siglo XVIII la constituye la difusión del vestido de las imágenes, que si bien se practicaba anteriormente, adquiere ahora un carácter preponderante. La primera imagen de este tipo cuyo origen y fecha conocemos bien es la de la *Dolorosa* que Matorras donara a la cofradía de la Catedral (ver 2.13.6.2), comprada en Cádiz en 1756. Es una imagen de escala natural que introduce hasta donde sabemos -aunque seguramente hubo otras anteriores-, la modalidad de las imágenes de vestir. La escultura gaditana muestra igualmente la sutil transformación del tipo de imágenes devocionales de María, que abandonando todo resabio de medievalismo, presenta formas más naturalistas. Sin dejar de lado la frontalidad y la pérdida de la anatomía bajo el envoltorio de los ropajes, introduce una descripción más verista a través de pequeños detalles como la leve inclinación de la cabeza y la gestualidad que impregna el rostro y las manos. Se incorpora así un enfoque más realista de la representación que intenta mostrar de un modo vivido los sentimientos del personaje en su situación concreta, es decir humanizar la imagen de la Virgen presentándola, no como un ícono lejano, sino con rasgos personales.

Si bien trataremos los aspectos técnicos del vestido en el apartado siguiente, su influencia en la configuración formal de las imágenes es decisiva, y debe por lo tanto ser incluida aquí. La costumbre de vestir las imágenes surge en España en la segunda mitad del siglo XVII, como complemento o como desarrollo del agregado de implementos reales a las obras. Los Cristos yacentes eran a veces rodeados de las herramientas del martirio, y las coronas de espinas, los báculos y las joyas formaron parte tempranamente del ajuar de las imágenes barrocas que a través del aditamento de ropajes, postizos, dientes, ojos de cristal y cabelleras naturales perseguían la conocida expectativa de que las esculturas apareciesen “como si estuvieran vivas”. La exigencia de un creciente naturalismo transformó incluso el pintado de las vestimentas mediante las técnicas tradicionales de estofado y policromía que por cierto no desaparecieron pero que admitieron otros procedimientos que, como la pintura plana, permitían obtener un resultado más verosímil. La imagen de los Dolores pertenecía a este tipo, y apenas recibida, la junta ordenó se “proceda a la compra de lo necesario para vestuario” (ver 2.13.6.2). Quizás la nota más interesante del mismo esté dada por la analogía, en clave real, de los principios que guiaban la técnica del estofado. Como vimos, ésta introducía en la resolución plástica de las imágenes la idea de resplandor (ver 1.3.3), producido por el brillo de la capa de oro o plata en el caso de las técnicas a la chinesca. La túnica morada y el manto azul de terciopelo comprados para la Dolorosa estaban guarnecidas con puntas de oro, terminadas con cintas de brin y orlas de plata y tachonadas con estrellas de plata sobrepuestas. Se daba con el agregado de estos materiales, al igual que con el uso de telas que estaban realizadas con ellos, como los tisús de oro o de plata, o que reproducían sus motivos decorativos, como los brocados, dando continuidad a la tradición matérica pero sacándola de la esfera de la representación y

¹⁰ Fue destruida en 1955 y reemplazada por la actual, pero se conservan registros fotográficos de la original.

sustituyéndola por el empleo directo de los materiales como ornamento o parte constitutiva de las telas. Esta idea de riqueza se hacía extensiva al equipamiento para la exposición y el traslado procesional de la imagen. Las andas y el palio se recubrían con telas afines o "uniformes" con las del vestido, también ellas ornamentadas con flecos y borlas de oro o de plata, cenefas y ciclos de telas ricas y alhajas de perlas, diamantes y piedras preciosas sobrepuestas (ver 2.13.6.2).

El cambio del gusto llevó a vestir no sólo las imágenes que, como la que acabamos de ver, estaban concebidas para ello, sino también aquellas que habían sido pensadas como obras de talla completa y estofadas según la usanza tradicional. En nuestro medio la de la Virgen de las Nieves y la del Rosario sufrieron ese proceso de *modernización* que lamentablemente estropeó su factura original. La imagen del *Rosario* había sido ya transformada en la década de 1770, según se desprende del detalle en las actas de sus ropas y servicio y contaba además de los vestidos con una importante dotación de rosarios, cruces, medallas, zarcillos y aderezos de piedras preciosas, que significaban en términos materiales su calidad. El equipamiento procesional fue renovado en 1794. Las andas se encargaron a Tomás Saravia, pero pese a su ofrecimiento de componerlas "con toda curiosidad" se le pidió las hiciera "lisas y sin ninguna talla" con el fin de recubrirlas de flores, lo que señala evidentemente el cambio de estética hacia formas más sobrias (ver 2.1.6.2). La *Virgen de las Nieves* fue también modificada antes de la expulsión y sus vestidos tendrían características similares, ya que en el inventario realizado entonces se consigna el valor de su vestido, "bordado con oro y seda" (ver 2.18.3), pero lamentablemente no contamos con más datos. También pertenecían a este tipo la imagen de "vara y cuarta" de la Archicofradía de *Nuestra Señora de la Merced con título del Rosario*, que como las anteriores llevaba vestidos ricos, en este caso de brocato blanco con galón de oro, cinto, escapularios y escudo bordados, corona y escudo de plata (ver 2.10.6.2), la imagen de la *Virgen de la Merced* del altar mayor de la misma iglesia, a la que rendía culto la cofradía del Santo Escapulario y que tenía vestidos de tisú de oro y de brocato y una amplia gama de joyas: una gargantilla de granates, zarcillos de oro con esmeraldas, un rosicler de oro con diamantes, sortijas de oro y diamantes, listas de perlas y hasta un escudo de oro (ver 2.14.6.2) y la imagen gaditana de la Hermandad de la Santa Caridad, *Nuestra Señora de los Remedios*, que estaba en parte tallada y tenía además los brazos articulados, pero que se recubría con vestidos. Igualmente las imágenes de las cofradías de negros del *Rosario de Menores* y de *Santa María del Socorro* eran de vestir, aunque a juicio del profesor Schenone que las conoció y conserva la cabeza de la del Rosario, eran de pobre factura artística. Los inventarios dominicanos que se conservan son de mediados del siglo XIX y dan cuenta de un ajuar y un conjunto de alhajas para la Virgen del Rosario de menores que, actualizado al gusto del momento (por ejemplo los vestidos de raso están adornados con flores punzó), tienen el mismo carácter que los anteriormente mencionados. En los últimos años del siglo XVIII, la representación de la patrona de Asturias, la *Virgen de Covadonga*, presumiblemente de origen español, no agrega mucho al corpus de imágenes de vestir que describimos, pero este desinterés artístico quizás refuerza la afirmación que hicimos al comenzar este apartado: la importancia de las imágenes estaba dada por su pertinencia devocional y no por sus características plásticas. Las dos únicas imágenes masculinas de vestir entre las que relevamos, eran el *San Roque*, patrón de la Tercera orden de San Francisco, seguramente de origen cuzqueño y el *San Ramón Nonato* de los terciarios mercedarios, a mi juicio altopereño. El primero, cuya destrucción y la imposibilidad de consultar los papeles de la hermandad no permiten un juicio más cercano, era una imagen expresiva, con una cabeza de composición regular, planos simplificados y bien marcados, al estilo de la zona andina y un carácter reconcentrado en la mirada baja, que le da interés. El San Ramón, que ahora es de talla entera pero que era de vestir (ver 2.11.6.2) es de una configuración menos elaborada.

Las imágenes de vestir que hemos consignado corresponden, con excepción de las dos últimas, a advocaciones de María y si bien no se excluye la existencia de otras representaciones que tuvieran el mismo tratamiento, la preferencia por aplicar esta modalidad a la Virgen es marcada, hasta el punto de transformar imágenes tradicionales en la ciudad para adaptarlas a ella. Desde el punto de vista plástico, el reemplazo de la talla policromada por el vestido implicaba la pérdida del magnífico efecto producido por los estofados de calidad, pero a cambio

incrementaban el grado de verosimilitud acercando la imagen a la personificación. Este acercamiento parece por otro lado contrapesado por la forma rígida y hermética que adoptan los mantos que en cierta manera aíslan la imagen en el propio universo geométrico de los terciopelos, brocados y joyas, en un doble juego simultáneo de *mimesis* y *distanciamiento*.

Como vemos hay en el siglo XVIII una clara preferencia por las imágenes de vestir. Las tres esculturas que conocemos del siglo XVII eran de bulto

IMÁGENES DEL SIGLO XVII

	<i>Imagen</i>	<i>Bulto</i>	<i>Vestir</i>	
1	<i>Virgen del Rosario</i>	X		
2	<i>Virgen de las Nieves</i>	X		
3	<i>Santo Cristo</i>	X		
	<i>Cantidad-porcentaje</i>	3	100	0 0

Entre las del siglo XVIII predominan en cambio las de vestir (11) sobre las de talla completa (8), incluyendo las dos del XVII modificadas con ese fin. El origen más común de las obras de vestir es España, siendo mayoritariamente representaciones de la Virgen y varias de ellas patronas regionales..

IMÁGENES DEL SIGLO XVIII¹¹

	<i>Imagen</i>	<i>Bulto</i>	<i>Vestir</i>	
1	<i>Dolorosa</i>			X
2	<i>del Rosario</i>			X
3	<i>N. S. de las Nieves</i>			X
4	<i>del Rosario de menores</i>			X
5	<i>Santa María del Socorro</i>			X
6	<i>San Pedro</i>	X		
7	<i>San Roque</i>			X
8	<i>San Vicente Ferrer</i>	X		
9	<i>San Ramón Nonato</i>			X
10	<i>San Benito</i>	X		
11	<i>N. S. de los Remedios</i>			X
12	<i>del Santo Escapulario</i>			X
13	<i>de la Merced del Rosario</i>			X
14	<i>Cristo yacente</i>	X		
15	<i>Santa Rosa de Viterbo</i>	X		
16	<i>N. S. de Covadonga</i>			X
17	<i>N. S. de Montserrat</i>	X		
18	<i>Santiago</i>	X		
19	<i>N. S. del Socorro</i>	X		
	<i>Cantidad-porcentaje</i>	8	42,10	11 57,90

No conocemos las características de la imagen de Nuestra Señora de Aránzazu, patrona de los vascos, quienes en la iglesia franciscana inauguraron en la década de 1750 la organización regional del culto, y que debería sumarse a estas representaciones marianas. En cambio las de talla completa son mayoritariamente locales y como ya señalamos una razón de costo puede explicar este hecho. Las obras de la región andina son pocas, tanto de bulto como de vestir. Desde el punto de vista de la calidad las obras españolas no son, salvo quizás el Santiago

¹¹ Incluimos aquí las imágenes del Rosario y de las Nieves pues si bien son del siglo anterior su modificación se produjo en el siglo XVIII.

Apóstol de Ferreiro, de mayor interés artístico y varias tienen una escala doméstica. Más expresivas son las provenientes del mundo andino, como las de San Roque y San Ramón y algunas de las producidas aquí, como el Santo Cristo o el San Benito de Palermo. En todo caso las esculturas prestaban su colaboración a las prácticas de las hermandades, sin demasiados reparos en consideraciones estéticas, aunque como vimos su configuración era permeable a las nuevas exigencias de la representación artística. Por otra parte muchos de estos cambios, particularmente los ligados al vestido, remitían al tipo de vínculo que se buscaba establecer con la imagen a la que rendían culto y al tipo de caracterización que mediante esos agregados se hacía de ella.

3.6.2.2 Técnicas, materiales y aditamentos de las imágenes

El siglo XVII. Las primeras imágenes de cofradía que llegaron a la ciudad, es decir, la de la Virgen del Rosario y la de Nuestra Señora de las Nieves, eran de talla completa, estofadas y policromadas, condición que como veremos en seguida perdieron curiosamente a causa de la misma devoción que generaron. En ambos casos quedan restos de este trabajo original, que según el profesor Schenone, quien tuvo ocasión de analizarlas de cerca, corresponde a las técnicas empleadas en España a fines del siglo XVI o comienzos del XVII, técnicas que por otra parte eran de uso común y que aplicadas a obras de igual carácter genérico dificultan la precisión de la datación, pero que debe situarse en el registro temporal señalado. También los encarnes han sido en ambos casos repintados, por lo que tampoco sabemos que tipo de terminación tenían.

El encarnado de las imágenes perseguía la representación de la realidad natural y se aplicaba con óleo sobre la base blanca, aunque en algunos casos también las partes de encarnado admitían una base previa, como ocurría en los cristos yacentes a los que, como apunta el pintor quiteño Samaniego en su tratado, se le aplicaban bases verdosas o grisáceas con el fin de que operando bajo la capa de pintura definitiva le infundían cierto tono mortecino acorde al tema. En general, una vez adoptada la técnica del óleo (antes se pintaban al temple), que permitía un manejo más sutil de la materia y por lo tanto una mayor variedad de valores tonales no hubo grandes variaciones técnicas, aunque sí en las tonalidades, dadas en parte por el tipo de pigmentos empleados, y en la terminación, que podía ser mate o brillante. La ejecución variaba y mientras que en España, donde la policromía estaba a cargo de especialistas, los encarnes suelen presentar una estructura de valor y un cromatismo bastante complejos, siguiendo las alternativas de la anatomía y la incidencia de la luz sobre ella, en América estos procedimientos se simplifican empleando comúnmente una base bastante homogénea sobre la que se aplicaban luego algunos toques en lugares determinados para dar vida a las mejillas y otras partes del rostro. En algunos sitios solía terminarse el encarnado "a pulimento", esto es puliendo la superficie con una vejiga de carnero que daba a la obra terminada aspecto de porcelana.

Los encarnes de la Virgen del Rosario y la de las Nieves han sido repintados de modo que no podemos apreciarlos en su forma original, del mismo modo que el desbaste de su talla y su vestido impide conocer su estofado primitivo. Contrariamente, el Cristo de Buenos Aires ha conservado sus características antiguas, pese a haber sido, como dijimos, restaurado en 1940 (ver 2.4.6.2). La pintura aplicada directamente sobre una capa fina de yeso denota la técnica de encarnado corriente, que en este caso no tendría otra base. Sin embargo, el tono un poco oscuro y mortecino del encarnado le da un carácter peculiar que podría deberse al tipo de pigmentos empleados y quizás disponibles en la ciudad, aunque sólo mediante un análisis químico podríamos avanzar en la comprobación de esta hipótesis. El Cristo de Coyto presenta desde el punto de vista de los materiales la peculiaridad de estar hecho con una madera local, algarrobo blanco. Al igual que en la composición, los materiales y aspectos técnicos muestran en esta obra rasgos inusuales. La primera talla de escultor y comitente conocidos realizada en la ciudad, empleó así madera de la región, tal vez indicador del surgimiento de una producción estatuaria propia. Un detalle de interés es que, como vimos en los inventarios transcritos en el capítulo 2, desde su colocación el Cristo contaba con un ajuar que incluía enaguas y faldellines para vestirlo. Tal vez esa sea la razón, como sugiere Isaura Molina en el estudio de la ANBA sobre esta pieza, por la que se optó por un paño de pureza que excluye el característico nudo flotante

barroco, que habría dificultado la operación. En todo caso la práctica del vestido de la imagen a comienzos de la década de 1670 indica que pese a la situación marginal y la modesta escala de la ciudad, los usos aplicados a las obras de arte se difundían rápidamente.

La técnica del estofado consistía en terminar las esculturas una vez talladas aplicando sobre la madera una serie de capas sucesivas de diferentes materiales: (1) unas manos delgadas de tiza y cola para homogeneizar y sellar la superficie, (2) una mano de bol, tierra roja (también ocre) que actuaba como mordiente sobre el que se aplicaban (3) una capa de oro en hoja (podía ser plata), adherida al bol y luego pulida con un bruñidor y finalmente (4) las capas de pintura, que podían ser cubrientes o en forma de veladura. En el primer caso se quitaba luego parte de la pintura con una uña produciendo el esgrafiado, dibujo de línea en forma de arabescos, líneas, puntos o cualquier otra forma ornamental que, al retirar la capa de color, dejaba aparecer el oro que estaba debajo. Además de esto podían terminarse con pintado directo de otras formas (por ejemplo hojas o flores) o de oro sobre la capa de color y también desarrollar una decoración con cierto relieve en forma geométrica o de gemas terminada luego con oro, lo que era común para las orlas de los mantos. Los motivos con que se ornamentaban las telas, como los esgrafiados y las pinturas sobrepuestas cambiaban con el tiempo y en alguna mediada con los lugares. En el segundo caso, es decir cuando se pintaba en forma de veladura sobre la capa de metal (generalmente plata) se aplicaban colores muy diluidos (verde, azul y rojo) que formaban una especie de laca brillante permitiendo que las hojas de plata se trasluzcan dándole una apariencia metálica a la pintura. Esta técnica, proveniente de oriente y que se empleó a menudo, aunque no exclusivamente en Quito, podía combinarse con las de la pintura cubriente. Los fundamentos estéticos de esta técnica estaban dados, como dijimos en el capítulo primero, por la voluntad de infundir en las figuras de los santos la calidad matérica que el oro siempre había tenido en la tradición cristiana y aún antes de ella, ya que, como lo ha mostrado André Grabar, es indudable la influencia de la visión neoplatónica en la formación del lenguaje en que se funda.

Éstos procedimientos de terminación tradicionales se siguieron aplicando y varias de las esculturas porteñas del siglo XVIII estaban estofadas al modo corriente. Lamentablemente apenas podemos juzgar las de producción local, ya que dos de ellas han desaparecido (San Benito de Palermo y San Vicente Ferrer), dos han sido repintadas sin criterio (Cristo yacente y San Pedro) y tan sólo la imagen de la cofradía del Socorro conserva aun su estofado original. Sus motivos son en realidad característicos de las décadas centrales del siglo XVIII en España y algunas zonas de América, donde el menudo esgrafiado de la centuria anterior es reemplazado por grandes flores o configuraciones fitomorfas pintadas con color o con oro sobre la capa de pintura. El procedimiento es llamativo y produce un efecto más atractivo a cierta distancia que los delicados arabescos y dibujos de línea muy fina empleados hasta 1700, aunque carece de la sutileza dada por el surgimiento de la base de oro de un modo impreciso a través de las capas pictóricas en el conjunto de la escultura que brindaba la vieja técnica. Comúnmente, por ejemplo en las imágenes quiteñas, el oro era reemplazado por colores más naturalistas y que permitían la representación completa de los motivos, es decir de las flores y sus hojas, aproximándose así a la representación de una tela bordada. En definitiva se estaba en la misma dirección que la otra tendencia en curso, que era la supresión del estofado en el cuerpo de las vestiduras, reservándolo en algunos casos a las orlas de los bordes, y que apuntaba, como el pintado de la ornamentación sobrepuesta, a una representación más realista desligada de la tradición matérica medieval. Justamente las dos imágenes que se perdieron más o menos recientemente, pero de las que se conservan registros, el San Benito de Palermo y el San Vicente Ferrer de los terciarios dominicanos, mostraban este tipo de policromía lisa. En el caso del santo negro, cuya imagen conocí, ésta representaba llanamente el hábito franciscano marrón oscuro que junto al color de la piel de Benito daban un resultado muy homogéneo desde el punto de vista del valor tonal y del cromatismo. Las guardas de terminación raramente se dejaban de lado en la producción porteña de este tipo, como sí ocurría en España o en Cuzco. Solían presentar una configuración geométrica y una factura en relieve. Se formaban con dos listones de encuadre, repartiendo el campo con diversos motivos geométricos, triángulos, cintas regulares o estilizaciones fitomorfas que sobresalían sobre el fondo o bien presentaban texturas y brillos diversos. En algunos casos se agregaban gemas pintadas, imitando las piedras preciosas

que se aplicaban sobre los textiles o flores con relieve propio. De este tipo eran las orlas de las vestiduras de los dos santos que estamos tratando. La Santa Rosa de Viterbo combina diversos tipos de efectos, ya que mientras la túnica muestra grandes flores y hojas pintadas sobre la capa de color, el ruedo de la misma tiene una guarda con motivos en resalte como las que acabamos de describir, mientras que el manto está trabajado con técnicas de esgrafiado más convencionales. No es difícil que las vestiduras hayan sido confeccionadas en Buenos Aires para un juego de Cabeza y manos.

Las imágenes de vestir. Justamente la aparición de imágenes concebidas para ser vestidas es el cambio técnico más importante de la época y que se manifestará, según dijimos, en muchas de las esculturas de cofradías porteñas del siglo XVIII. Las imágenes de vestir se producían en diversas variantes, que iban de una configuración más o menos general de la obra a la simple venta de lo que se llamaba “cabeza y manos”, para ser luego completada en su lugar de destino. Este es el caso de la Dolorosa de la Catedral, de la que como consignamos se recibió “un rostro de medio cuerpo y manos” (ver 2.13.6.2). Este “medio cuerpo” con la cabeza fue luego montado sobre un caballete a proporción, con su articulación para los brazos en los que se colocaron las manos conformando así lo que se llamaba una imagen “de candelero”, es decir una estructura de madera capaz de disponer las manos y la cabeza de talla en su sitio debido y que luego era cubierta por los vestidos.

Como se aprecia en el cuadro¹², las telas empleadas para la confección de los mantos eran brocato, tisú y terciopelo, las que solían tener puntas de terminación de plata. Una alternativa más económica era la seda o eventualmente el raso. Las telas de buena calidad eran encargadas a España, según vimos en algunos testimonios, mientras que las de calidad más corriente se compraban o confeccionaban en la ciudad.

	<i>Capas y mantos</i>
<i>Dolores</i>	manto de terciopelo azul guarnecido de puntas de plata con estrellas de plata sobrepuestas
<i>Sto. Escapulario</i>	un hábito de brocato y de la misma tela un corte de todo para su terno de Tisú con su encaje de oro capa de Brocato de Oro guarnecido con franja de lo mismo manto blanco bordado de oro
<i>Rosario Menores</i>	capa de seda correspondiente, un cingulo negro un manto de nuestra Sra.

Las túnicas y vestidos conformaban a menudo un juego o terno con la capa o el manto, por lo que estaban hechas de los mismos materiales, aunque a veces, como en el caso de la Dolorosa se variaba el color (morado para la túnica y azul para el manto). Los vestidos y las túnicas podían ser también de brocato o tisú pero es más común que aparezcan también otras telas, especialmente raso a veces de origen chino. En el inventario de la imagen del Rosario de Menores, perteneciendo al período rosista aparecen flores y otros motivos ornamentales o telas de color punzó.

	<i>Túnicas y vestidos</i>
<i>Dolores</i>	terciopelo morado guarnecida de punta de oro
<i>Sto Escapulario</i>	dos vestidos de brocato, uno de glasé, camisas, enaguas y encajes hábito de Tisú con su encaje de oro hábito de Brocato de Oro guarnecido con franja de lo mismo saya rosada de Raso de China con un galón de oro saya de percianna amarilla.

¹² Todas los registros de los cuadros están tomados de los datos vertidos en el capítulo 2. Remitimos a él para no reiterar las referencias documentales.

	saya colorada con un galón angosto blanco de seda
	hábito blanco bordado de oro
	vestido bordado
	un vestido de Tisú de plata y flor de oro y seda
<i>Rosario la Merced</i>	Un vestido blanco de brocato galoneado con galón de oro
	Un vestido de perciana
<i>Rosario Menores</i>	vestido blanco con flores punzó completo
	vestido de raso blanco bordado de oro
	vestido de raso bordado de plata
	vestido de raso bordado de realce
	vestido de raso bordado de antejuelas y seda
	vestido de brocato completo
	vestido de raso bordó de colores
	vestido de raso de espolín
	vestido de Pequin con guarnicn. bca. bordado de antejuela
	vestido de espolín punzó a bastones
	2 vestidos celestes completos
	vestido de nra. Señora de seda

Los vestidos se complementaban con algunos aditamentos tales como cíngulos, cinturones, velos y tocas realizados con el mismo tipo de telas y terminaciones con hilos de oro o plata o con bordados elaborados.

	<i>Aditamentos</i>
<i>Dolores</i>	cíngulo de cinta de brin de plata ancha y borlas de lo mismo, toca de gasa o de muselina fina
<i>Sto. Escapulario</i>	velos, uno de brocato blanco, otro de espolín blanco, velo blanco de seda
	dos cintos de cinta de oro
	cinto bordado, idem. con una cadenita de oro alrededor
<i>Rosario la Merced</i>	un par de escapularios bordados, un escudo bordado
	velo de brocato amarillo
	velo de tapiz
<i>Rosario Menores</i>	toca de punto bordado de la Virgen
	3 tocas
	2 velos
	cinto galón de oro de nuestras Sra.
	2 cintos de velillo
	un cinto de raso, más otro

Las alhajas añadían a la imagen elementos que representaban diferentes características de su persona o de sus atributos: en primer lugar religiosos, como los escapularios de plata o bordados, las cruces, los rosarios o el corazón atravesado de la Dolorosa. En segundo lugar manifestaban realeza, particularmente en el caso de María, que portaba comúnmente corona y en algunos casos cetro y escudo. Finalmente, proporcionaban el adorno o "aderezo" propio de su calidad, en forma de alhajas corrientes: diademas, zarcillos, gargantillas, sortijas y cadenas.

	<i>Alhajas</i>
<i>Dolores</i>	diadema, corazón y dos escapularios de plata
<i>Sto. Escapulario</i>	gargantilla de granates, una caja, zarcillos de oro con esmeraldas, un rosicler de oro con diamantes, sortijas de oro, una de diamantes, listas de perlas, un escudo de oro
	escudo de oro
	palma bordada de perlas para la mano de la Virgen (no es palma sino cetro)
	venera de esmeraldas
	ahogador de perlas con una grande en medio
	cadena de oro

	un par de zarcillos de Perlas
	dos Rosetas de perlas
	un par de botones de oro
	dos pares de zarcillos de oro
	cruz de Diamantes sin lazo (y rubíes dice el inventario de 1791)
	tres pedazos de alhajas de esmeraldas viejas
	un floripondio de esmeraldas
	una corona de plata.
<i>Rosario la Merced</i>	corona y ... [ilegible] ... rial de plata, escudo? de lo mismo
<i>Rosario Menores</i>	1 rosario de oro con su correspondiente cruz
	gargantilla de perlas un corazón de oro y una estrella de topacios al aire
	4 sortijas dos de topacios y dos con brillantes.
	2 zarcillos de nra. Sra. engarzados en diamantes
	aderezo de idem.
	cadena de oro de dos varas y media
	del Niño con un relicario engarzado en oro
	corona de plata
	2 sortijas, una brillante de piedras y un alfiler de piedra
	potencia de plata del Niño
	topacio grande con los rosetas y un alfiler
	centro de plata
	rosario de cristal engarzado en plata con cruz de plata
	2 rosarios de cuentas blancas con sus cruces de plata
	diademas de la Virgen

Sin duda deben verse como movimientos complementarios el retroceso cuantitativo de las imágenes de bulto y el incremento de las de vestir. Sin embargo es necesario resaltar el hecho de que el concepto de riqueza material adscripta a las técnicas tradicionales no desaparece, sino que se trasmuta, tanto a la calidad de los nuevos materiales textiles, como a las alhajas y aditamentos con que se adornaban. Dicho de otro modo, el reemplazo del estofado por el vestido, si bien introdujo cambios técnicos, formales y de uso, no eliminó el concepto base de la semántica del ornamento aplicado a la escultura religiosa, sino que simplemente lo trasladó a elementos reales, como los brocados, los tisúes, las diademas de topacios o los zarcillos y coronas de plata y diamantes: la vieja representación del resplandor fue eclipsada por la utilización de elementos resplandecientes¹³.

En parte por el carácter de estos adornos, la práctica del vestido se aplicaba con más propiedad a las imágenes de María, o quizás femeninas, aunque los pocos ejemplos de cofradías dedicadas a santas en la ciudad no nos permite afirmarlo. Los únicos dos casos en que se registran inventarios de ajuares masculinos, el del Santo Cristo y el de San Benito, son bastante módicos en relación con los que acabamos de consignar, mientras que por otra parte se trata de dos obras de escultura de bulto, es decir que los vestidos eran en todo caso accesorios. El Cristo de Coyto, por ser una crucifixión, no tenía sino faldellines, algunos con características textiles similares a los mantos, es decir bordados y guarnecidas con puntas de oro o plata. San Benito tenía un guardarropa más variado pero también sencillo que incluía "Hábito, manto y cordón del Sto. pa. el día de la Fiesta", alba, amito y cingulo y algunas tocas de veíllo o "chinescas", a los que se agregaban alhajas, diademas o resplandores (ver 2.4.6.2 y 2 15.6.2).

¹³ No deja de ser paradójica esta aproximación matérica a la representación, en relación con el moderno reemplazo renacentista del oro por la representación del oro en la pintura operado en el siglo XV en Italia.

3.6.2.3 El vínculo establecido con las imágenes

El vestido de las imágenes. La práctica del vestido, cuyos elementos acabamos de describir, implicaba un acercamiento que incorporaba aspectos de la vida cotidiana, las costumbres y hasta la legislación vigente al vínculo con las imágenes. En otras palabras, hacía evidentes las repercusiones de las concepciones y los usos sociales en la relación sostenida con ellas. La misma preferencia de las imágenes de la Virgen para la aplicación del vestido, parece remitir a una cierta *socialización de la experiencia artística*, esto es, la homologación de los procedimientos plásticos y de los procesos que éstos implican, con la práctica social y las costumbres vigentes. Sin duda era la figura femenina la que concentraba el adorno en la vida real y esta tradición parece trasmutarse a las imágenes de María, arregladas de un modo semejante al de sus devotas, al punto de que para poder hacerlo se modificaron las características originales de dos representaciones de la Virgen tan antiguas e importantes para la comunidad como lo eran las del Rosario y la de las Nieves. Por otra parte la indudable preferencia por las imágenes femeninas permitía disponer un conjunto de aditamentos mucho más variados y ricos que los que razonablemente se podían agregar a los santos varones, y de ese modo se podían también incorporar una mayor cantidad de elementos de articulación entre el mundo simbólico de las imágenes y la vida cotidiana. De hecho, muchas de las alhajas, joyas y telas con que se adornaban las esculturas provenían, como vimos (capítulo 2, *passim*), de donaciones particulares y en muchos casos se trataba de elementos que habían pertenecido al equipamiento propio de quien la cedía, de modo que al donarlo y usarlo en el arreglo de la imagen se establecía un lazo muy directo entre la práctica privada y la actividad devocional.

El servicio de vestido y cuidado de las ropas y alhajas era comúnmente confiado a algunas de las cofradas que podían tener un cargo designado para ello –camarera- o ser nombradas directamente por el mayordomo quien encargaba a “dos señoras de buen celo y virtud” (cofradía del Rosario) el cuidado de las ropas y alhajas. En algunos casos, como es justamente el de la hermandad del Rosario se disponía además de esclavas dejadas a la hermandad por algún donante y que llevaban la parte dura del trabajo “ejercitándose en el aseo de la Ropa de la Virgn.” y ocupándose igualmente de componer sus flores. Es de interés que el trabajo de estas esclavas no solamente remedaba las tareas cotidianas desarrolladas en el servicio de sus amos, sino que era también juzgado de la misma forma. Se recordará que una de las esclavas que había dejado a la cofradía la hermana Rita de Merlo fue vendida y reemplazada “por inútil”, aplicando al servicio de las imágenes pautas semejantes a las del trabajo ordinario (ver 2.1.6.2).

Si el lavado podía confiarse a una esclava, el vestido constituía un ceremonial social, a tal punto que esta ceremonia parece haberse desarrollado preferentemente en casas particulares. La imagen era trasladada a la vivienda de alguna de las hermanas en donde, en grupo, seguramente reducido, se procedía a retirar las prendas de todos los días y reemplazarlas por las de fiesta, previamente preparadas para la ocasión. Las participantes vestían y aderezaban la imagen con sus enaguas, camisas y vestiduras, sus joyas y atributos, seguramente de un modo en nada diferente al que ellas recibían de sus propias esclavas, reproduciendo así, simbólicamente, el acto de servidumbre. En varios de los documentos se consigna la prohibición de efectuar este traslado, acompañada de la exigencia de que el vestido se realizase en la iglesia, lo que evidentemente muestra que esto no ocurría. Las autoridades de la cofradía del Rosario señalan, recordando órdenes de varios obispos, que la imagen no sólo debe vestirse sino también desvestirse en el templo o en la sacristía de San Vicente (es decir de la tercera orden) “para [que] de ese modo se obvie llevarla en procesión desde la casa a la Iglesia (como se ha acostumbrado hasta ahora)” (2.1.6.2). Prohibición análoga consta en las constituciones de la hermandad de San Benito de Palermo aunque en este caso, y sin duda por tratarse de una cofradía de negros, se señala como motivo de la interdicción “evitar irreverencias” ofensivas al “culto que se le tributa en la casa de Dios” (2.15.5.2). Parece operar una “privatización” del culto en este traslado de las esculturas al ámbito doméstico y en alguna forma una manifestación pública de esa privatización, en la procesión que acompañaba el traslado. Esta cercanía entre la esfera privada y el culto, en relación con este punto, se presenta igualmente en el procedimiento de adorar con alhajas las imágenes, agregando a las propias de ellas, otras particulares. También su prohibición nos deja conocer este hecho (2.1.6.2).

La costumbre de vestir las imágenes tuvo tanto predicamento en todo el mundo hispánico e hispanoamericano, que a mediados del siglo XVII aparece en España un nuevo elemento arquitectónico para albergarla: el camarín. Se trataba de un cámara, generalmente pequeña y ricamente decorada, situada detrás del altar, a veces a cierta altura, desde la que se podía acceder a la parte de atrás del nicho principal del retablo mayor. De ese modo la imagen podía retirarse para su arreglo de una forma cómoda y evitando los traslados. El único que conocemos en Buenos Aires pertenecía, según dijimos, a la Virgen de la Merced, que estaba a cargo de la cofradía del Santo Escapulario y que sobrevivió al cambio de retablo en la década del 80 (ver 2.14.6.1).

El velo. Si el vestido acercaba a los fieles y las imágenes de culto, contrariamente el velo servía para reforzar la veneración de los fieles y remarcar el valor especial de los personajes representados alzando una barrera entre la percepción ordinaria y el espacio críptico del nicho, contrariamente

Señalamos ya, pero es importante recalcarlo, que en el siglo XVIII las imágenes no estaban comúnmente expuestas a la mirada del público, siendo cubiertas con cortinas o con velos, es decir, cuadros que representaban su mismo tema u otro pertinente, hecho que como vimos se consigna en muchos de los documentos conservados. El ocultamiento, que implicaba un distanciamiento, preservaba o acentuaba su carácter sagrado. Esta costumbre, que aparece formulada ya en los estatutos del Santo Cristo (1671), se conserva hasta fines del período colonial, como lo confirma la carta de Antonio Letamendi, de 1799, en que señala

Celebro que hayan V. Mrds. Empezado la obra de renovación de la capilla de Nuestra Señora (...) y si después hubiesen de colocarla en el mismo altar, me parece convendría hacerle un retablo nuevo y quitando los vidrios del nicho poner en su lugar un velo con el retrato de la misma imagen, no descubriendo ésta sino en las funciones: así quedarían seguras sus alhajas y la devoción con más aumento¹⁴.

La cita da la pauta de dos consideraciones de interés: (1) la diferente funcionalidad de la escultura y la pintura, ya que mientras no hay inconvenientes en poner un cuadro *con el retrato de la misma imagen* a la vista del público, su función es (2) *aumentar la devoción* hacia la representación escultórica, que permanece oculta. El velo, que impide ver el objeto de culto, refuerza justamente su carácter misterioso y sagrado, sólo puesto a la vista en ocasiones especiales de las celebraciones mediante un ceremonial pautado y autorización precisa, como señalan los estatutos de la congregación de la Audiencia que comentamos (ver 2.4.6.1), la que reservaba el hecho para los días festivos y de funciones y prescribían la presencia del sacerdote con vestiduras apropiadas con el fin de que “esté con mayor reverencia y estimación este Santuario”¹⁵.

El argumento de la cofradía es similar al de Letamendi, es decir, aumentar mediante el ocultamiento y el ceremonial de puesta a la vista la reverencia debida. Este procedimiento hemos visto se aplicaba a las imágenes de la Virgen del Rosario, y no sólo a la de la cofradía (ver 2.1.5.1 y 2.1.5.4) sino también a la que estaba en el altar mayor (ver 2.1.6.1 y 2.1.6.2), que había sido cubierta por una pintura por la hermandad que renovó la antigua, ya gastada. De las imágenes de la Virgen de la Merced con título del Rosario, la virgen de la Merced del altar mayor de ese templo (ver 2.10.6.2 y 2.14.6.2) y la Dolorosa de la Catedral (ver 2.13.6.3) se consigna explícitamente que estaban cubiertas, pero también otras, de las que no se registra la compra o el uso del velo lo estaban, como lo atestigua la afirmación en las constituciones de la hermandad de San Benito de Palermo que el santo, iluminado con velas “se tendrá expuesto a la pública veneración durante las misas” (ver 2.15.5.1), lo que evidentemente implica que corrientemente no lo estaba. En realidad y en virtud de la recurrencia y el carácter ceremonial que se le adjudica al hecho no dudamos de que prácticamente todas las imágenes estaban normalmente protegidas de la vista, lo que por otra parte parece confirmarse por la presencia de numerosas pinturas empleadas con ese fin en la ciudad, aún en imágenes que no estaban sujetas

¹⁴ Martínez Paz, 1918, 5.

¹⁵ Corbet France, 1943, 79.

a culto o devoción particular y en las que ocupaban los nichos principales de los altares mayores, como la de San Ignacio¹⁶. En otros casos se empleaban cortinados, que se registran en algunos de los inventarios que hemos transcrito en el segundo capítulo y se pueden ver todavía en la acuarela de Pellegrini (1841) cubriendo parcialmente los retablos de las capillas laterales y cegando el nicho principal del altar mayor de la iglesia del Pilar.

La exposición pública. Como se infiere del punto que acabamos de tratar, la exposición pública de las imágenes sagradas tenía cuando se efectuaba, un valor especial, que era puesto de manifiesto mediante el adorno del altar y de los sitios donde se las colocaba. Era común que las representaciones de los titulares fueran puestas en andas especialmente arregladas durante las celebraciones o los días previos a la fiesta. La Inmaculada Concepción, por ejemplo, era colocada sobre andas durante todo su octavario¹⁷ y la imagen del Rosario se ubicaba delante de un respaldo que seguramente tenía dosel o coronación, ya que en 1788 se los prohíbe. Sus andas se revestían de flores y a juzgar también por la prohibición, para las funciones no sólo el altar sino toda la iglesia era “vestida” con colgaduras de damascos y otros adornos (ver 2.1.6.2 y 2.1.6.1). Además de estos adornos las imágenes eran iluminadas con velas. San Benito se exponía “con dos luces” y la imagen de la Virgen de los Dolores se alumbraba con una “Lámpara encendida continuamente” colocando “delante de la santa Imagen todos los Viernes por la mañana cuatro velas de cera encendidas, como está en práctica”, gastos que se costeaban con un fondo especial provisto por una capellanía (ver 2.15.1 y 2.13.5.2). Hemos mostrado a lo largo del capítulo 2 otros testimonios relativos a las condiciones de exposición de las imágenes, que no difieren en grandes líneas de los expuestos por lo que no consideramos necesario abundar en ejemplos, pero sí dejar en claro que el arreglo del ámbito con telas, flores u otros objetos, como los estandartes que representaban la hermandad y la iluminación con cirios o lámparas de las imágenes cuando estaban expuestas, eran parte invariante del ritual de descubrimiento y exposición, a los que había que agregar el aparato procesional, andas y palio y eventualmente los complementos de la exposición en la capilla, como respaldares y doseles. Esta situación calificada de exposición era, en cierta forma complemento del ocultamiento a que estaban sometidas comúnmente las imágenes y del mismo modo que aquél promovía el misterio, el adorno, las telas y las *luces* ponían a la vista del público su sacralidad, surgida de ese misterio.

3.6.2.4 El uso de las imágenes

En las funciones y ejercicios. Más allá de su función específica y fundamental, es decir servir de apoyo al culto representando al personaje objeto de la devoción, las esculturas tenían a veces funciones particulares. En algunos casos éstas estaban más o menos formalizadas, mientras que en otros constituían fórmulas particulares de alguna hermandad o bien la extensión de una facultad propia del santo o aún de alguna representación. Entre las primeras cuenta la colocación de un Cristo crucificado iluminado por algunas velas sobre una mesa, tutelando las oraciones regulares realizadas en cuerpo por los cofrades. Un ejemplo lo dan los terciarios mercedarios que ya citamos, quienes colocando el crucifijo con luces en medio de la iglesia buscaban “excitar el fervor con que se deben hacer tan piadosas súplicas a nuestro Señor y cumplir con el respeto venerable al soberano objeto de sus ruegos” (2.11.5.1) y se reitera más o menos exactamente en las descripciones de otras cofradías, como la de San Baltasar (2.16.5.1) y Dolores, señalando los cofrades de ésta última que además de un crucifijo rezaban también bajo la mirada de la titular (2.13.5.1). Para hacer más tocante la escena, los terciarios franciscanos ponían también sobre la mesa algunas de las insignias de la Pasión (2.6.5.1).

También en los ejercicios espirituales que realizaban las terceras órdenes era común el uso de imágenes como apoyatura de la reflexión, según vimos en 3.5.1. (también 2.11.5.1 y 2.6.5.1), y esos ejemplos muestran bien, a mi entender, el carácter ambivalente de la relación con ellas, en

¹⁶ Ribera y Schenone han estudiado varios de los que había en la ciudad en su artículo “Los lienzos corredizos y breve noticia del pintor Miguel Aucell”, (*Archivum*, t.2, Bs. As., 1944).

¹⁷ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1368, 16 v. - 17.

cierta medida preservadas en su sacralidad y jerarquía, pero también participes directas de las prácticas y en alguna medida cercanas hasta el punto de ser presentado por “una voz” dirigida personalmente a cada uno de los hermanos y que ciertamente no era divina. De la proximidad y el contacto directo con las imágenes parece esperarse un efecto catalizador sobre la conciencia del fiel y parece que esta cercanía con las representaciones eran comunes en las funciones de las hermandades. En medio de un conflicto con el capellán, los hermanos de la cofradía del Cristo del Perdón, lo acusan de “no querer pasar por su mano el santo al hermano mayor para que lo besase y adorase *como es de costumbre*, sino que formó el semicírculo y lo puso sobre la mesa manifestando el desprecio con que miraba la cabeza de nuestro cuerpo”¹⁸.

Para la asistencia particular. El segundo tipo de empleo de imágenes, es decir el uso referido a alguna propiedad particular que preste un servicio de asistencia, tiene varios ejemplos entre las representaciones de cofradías de la ciudad. Uno de ellos remite a asistencias individuales: el “enfermero” de la cofradía de San Benito de Palermo era transportado según dijimos a casa de los hermanos enfermos para que colabore con su cura. La imagen era dejada allí a veces por meses, constituyendo un caso único de una escultura de cofradías cedida al uso domiciliario.

Para la asistencia pública. Más comunes eran los casos de recurso público a los poderes de la Virgen, Cristo o los santos por medio de diversas *funciones intercesivas*: rogativas, procesiones y novenas efectuadas en requerimiento de ayuda en caso de sequías, lluvias, enfermedades e invasiones de insectos o roedores a los santos patronos y protectores de la ciudad, algunas titulares de cofradías, como la Virgen de las Nieves y la del Rosario, que recibían a menudo las súplicas de ayuda de la población de Buenos Aires, según consignamos en el capítulo 2. Éstas constaban generalmente de un novenario de misas y una procesión que eran ordenadas por el gobierno civil, el que alertaba y compelia a los pobladores a participar y colaborar con el evento. A modo de ejemplo transcribo el bando que Alonso de la Vega publicó el 17.11.1758

Hago saber a todos los vecinos y moradores de esta Ciudad, como el Domingo 19 del corriente a las tres de la tarde sale Nuestra Madre y nuestro Glorioso Padre San Martín acompañados de los santos Patriarcas y sus comunidades implorando el divino auxilio para que S. M. se digne socorrernos con lluvia en la Preste. urgencia y necesidad que tiene esta ciudad y su jurisdicción y cualquier cristiano devoto que quisiere hacer demostración de Penitencia que es lo que más agrada a Dios Nuestro Señor, la ocasión es oportuna para efectuarla según su voluntad y sus fuerzas sufrieren en cuyo tiempo se cerrarán todas las puertas de tiendas, pulperías y otros cualesquiera oficios pena de 12 ps. aplicados a las obras de la Sta. Iglesia Catedral¹⁹.

Un caso especial entre las imágenes requeridas por su poder asistencial es indudablemente el del Santo Cristo de Buenos Aires, cuyo papel no se origina en una fama de culto importada, como ocurría con la Virgen del Rosario o con la Inmaculada, ni tampoco en un rol institucional, como era el caso de los patronos y subpatronos de la ciudad, entre ellos la Virgen de las Nieves, sino en un genuino proceso local, por el que la imagen generó en los habitantes de Buenos Aires un prestigio propio. En el siglo XVIII, en momentos en que las lluvias y una fuerte sudestada azotaban la ciudad y hacían crecer peligrosamente el río, la imagen fue “llevada en procesión cerca de las aguas”, produciendo el cese milagroso de la tormenta²⁰. Si bien la historia carece de comprobación documental, ha sido sin duda aceptada popularmente, promoviendo el culto de la imagen de Coyo.

¹⁸ AGN, S. IX, 31.9.3, 1557/27, subrayado nuestro.

¹⁹ AGN, S. IX, 8.10.2, Bandos. Otros ejemplos de bandos llamando a novenarios y procesiones similares pueden verse en la misma ubicación en las fechas siguientes: 12.10.1756, 5.5.1757, 20.9.1757, 10.10.1758, 6.2.1760, 7.1.1766, 2.5.1776, 2.1.1768, 1.9.1772, 14.1.1775. Ver también, entre otros, 14.6.1742, 5.10.1793, 29.1.1746 (AGN, S. IX, 8.10.1).

²⁰ Quesada, 1865, 458 y Obligado, 1888, 98. Por esa razón la actual calle 25 de mayo se llamó “del Santo Cristo”.

Funciones de legitimación. Finalmente, los santos y personajes cristianos ejercían, por medio de sus representaciones plásticas, una función de tutelaje y legitimación simbólica de algunos actos relativos al gobierno de las cofradías. Un rol comúnmente asignado a las esculturas de los titulares en el siglo XVIII era el de dar aprobación definitiva a los resultados de las juntas de gobierno y particularmente de la elección de autoridades. Producido el acuerdo o la elección el resultado era leído en voz alta frente a la imagen descubierta, con lo que se refrendaba lo actuado. Algunos ejemplos están dados por la hermandad de San Baltasar, la que una vez producida la elección salía en procesión rezando a coros con el padre capellán el *te Deum laudamus* que concluía en la iglesia con la oración *et electio a te semper incipiat, et per te sempre cepta finitur*²¹. También los cofrades de San Benito procedían de modo similar²² y los hermanos de la Archicofradía del Rosario de la Merced firmaban las actas eleccionarias “ante la Ssma. Virgen descubierta con velas encendidas”²³. De este modo se rendían cuentas simbólicamente al depositario de la autoridad de la hermandad que con su tácita aprobación daba legitimidad a la actuación de los cofrades.

3.6.3 Los retablos y la iconografía

3.6.3.1 Características formales

Como el resto de los aspectos relativos a la vida de las cofradías de Buenos Aires, los retablos sufrieron transformaciones a lo largo de los siglos XVII y XVIII, pero esta evolución sólo puede ser reconstruida parcialmente, debido a la falta de obras anteriores a 1750. De la instalación de la imagen del Santo Cristo hemos presentado la cuidadosa descripción documentada, que por cierto es la única que conservamos del 1600. Es llamativo, y quizás sintomático, que la capilla del gobernador y la Audiencia, como ocurriría luego con la del Cabildo Eclesiástico, no contasen con un verdadero retablo hasta entrado el siglo siguiente. No podemos afirmar que esta situación se extendía a las demás cofradías de la ciudad, pero sin duda el hecho de que las dos de mayor representatividad institucional y compuestas por la elite local no tuviesen retablos abre un panorama de pobreza para el desconocido universo de las demás. Sin embargo la catedral tuvo retablo mayor en tiempos de Mancha y Velasco²⁴, es decir contemporáneamente al establecimiento de la Congregación de la Audiencia. De todas maneras, el mayor interés, creo, consiste en el arreglo sucedáneo, es decir en la forma en que la carencia era salvada mediante la composición de un complejo y aparentemente poco ordenado conjunto de elementos, de los que la imagen de Cristo, colocada en un nicho, era el centro. El ambiente que trasunta la descripción es peculiar. Con sus colgaduras, tejidos, macetitas, cuadros de paisajes y multitud de pequeños objetos parece tener características más domésticas que las que imponían el retablo y la ornamentación tradicional. Era un sitio muy simple espacialmente, recargado de cosas y con las paredes cubiertas de telas en donde la obra de Coyto estaba puesta sobre gradas en una peana cubierta con un tejido rústico y enmarcada por dos cajoneras y apenas señalada por un nicho con un respaldo de tela y una cortina. ¿Era este el tipo de arreglo el común para las capillas porteñas del siglo XVII? No lo sabemos, pero en todo caso es preciso registrar que así es la única cuya descripción ha llegado a nosotros por una descripción y que sus patrones son muy diferentes de los que conocemos de la centuria siguiente.

Los retablos de cofradías del siglo XVIII que conocemos pertenecen a la segunda mitad de la centuria. La reconstrucción de las iglesias porteñas a lo largo de los cincuenta años precedentes

²¹ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 12.

²² AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 8.

²³ AGN, S. XIII, 15.2.2.

²⁴ Cuando en 1686 los arreglos iniciados por Azcona Imberto terminaron en el derrumbe de parte de las naves, el Deán Escobar y Becerra, enemigo notorio del obispo, escribió al rey señalando que la cubierta se había derrumbado “cogiendo debajo el retablo que tenía esta Iglesia haciéndole pedazos, siendo el más precioso que se hallaba en estas Provincias y que había costado 14.000 ps.” En 1693 la iglesia estaba aún “sin adorno ni retablo, pues sólo tiene el Altar Mayor, un sagrario de dos varas de alto, sin colgaduras y con pocos ornamentos” (Torre Revello, 1944, 319 y 329).

conllevó el cambio del equipamiento mueble y por ello sólo una vez reedificadas comenzó el proceso de reemplazo de los retablos. La misma fecha de las obras es pues una referencia en la ubicación temporal de las piezas, muchas de las cuales no cuentan con información documental aclaratoria de su origen. Sí la tienen los dos retablos más antiguos registrados en la ciudad pertenecientes a hermandades: el de los terciarios franciscanos en la capilla de San Roque y el de la Virgen de las Nieves en el templo que fuera de los jesuitas. El primero, como dijimos desaparecido pero conocido por fotografías, fue emplazado en 1760 y el de las Nieves es anterior a la expulsión.

El retablo de *San Roque* resulta peculiar en la ciudad debido en parte a algunas características portuguesas pero también al uso de elementos que, como las columnas salomónicas, raramente aparecen en Buenos Aires luego de 1750²⁵. Su comparación con el retablo mayor de Yaguaron, también de Souza, lo sitúa en la perspectiva lusitana —que a su vez debe bastante a los modelos españoles de fines del siglo anterior— remarcando la notable afinidad que el nicho central bajo de la obra de Buenos Aires, modificada posteriormente, disimula. Era un retablo basado estructuralmente en los modelos de las últimas décadas del siglo XVII, es decir con una gran hornacina, a veces casi un edículo central, flanqueado por dos calles laterales muy estrechas y con grandes columnas salomónicas, que daban una gran integración al conjunto, acrecentada por el trabajo del ático concebido como un gran complejo ornamental de carácter unitario. Este modelo, que arranca en España con el retablo del Hospital de la Caridad de Sevilla (1674), se desarrolla en Portugal acentuando el rasgo edicular del nicho central, que incorpora grandes peanas, gradas o variantes de nicho-muebles donde se inserta la imagen principal. El retablo de la capilla mayor de la iglesia de São Martinho de Tibães (1756), prácticamente contemporáneo de nuestra obra, es un buen ejemplo de esta tendencia, en la que se inscriben las composiciones de Souza Cavadas y que generalmente presentan sólo esculturas. El de *Nuestra Señora de las Nieves* es menos complejo debido a su escala reducida, pero ejemplifica muy bien las tendencias a focalizar la imagen principal, convirtiendo el retablo en una gran marco. En este caso es particularmente notoria la intención de realizar un diseño dominado por el nicho único en virtud de las pequeñas dimensiones de la imagen, que obligaron, para mantener el planteo salvando los problemas de relación de escala, a introducir la escultura y su peana de rocalla en un nicho de menor tamaño dentro del principal, cuya parte de abajo fue cerrada con un panel²⁶. La planta movida con las columnas esviadas irregularmente y el recorte del ático conforman un conjunto integrado y unitario que encuadra la hornacina.

Ambos retablos forman parte de una estética que se puede calificar sin duda de barroca, bien que moderada. Son muy diferentes, y mientras que el de Souza Cavadas representa la tradición de las tres calles resueltas en un solo cuerpo, como hiciera Lorea en San Ignacio más o menos simultáneamente, el de las Nieves muestra la tendencia al nicho único difundida a partir del retablo de Andrea Pozzo para el altar de San Ignacio en el brazo izquierdo del crucero del Gesù (1694-1699), y que contaba con varios ejemplares en América, especialmente en iglesias jesuíticas²⁷. En estos retablos el cuerpo de planta curvilínea, los movimientos en cornisas, frontones y remates, la búsqueda de *variaciones rítmicas* en las composiciones y en los desfasajes de los nichos centrales, generan una lectura dinámica y variada estimulada por la riqueza ornamental. El desarrollo plástico de los elementos decorativos en el caso del retablo de San Roque y la organicidad de las formas en el de las Nieves (que ha sido seguramente rehecho en la parte del basamento perdiendo algunas de sus características originales), infunden una marcada integración al conjunto y una mayor compacidad y unidad a la composición, acentuada por la jerarquización central y el tratamiento de áticos y remates. Aparece aquí un sentido dinámico, unitario y sintético característicamente barroco, arribado tardíamente a Buenos Aires y desprovisto ya de la sobrecarga ornamental que había imbuido las obras españolas y

²⁵ Dos ejemplos son el desaparecido retablo mayor de San Francisco y el de San Juan Nepomuceno en San Ignacio, pero su número no se compara con los que pueblan, por ejemplo, la zona andina.

²⁶ Esta solución es sin duda posterior, pero muestra el rasgo que estamos señalando.

²⁷ Por ejemplo, los retablos jesuíticos de San Francisco Javier y San Ignacio, en la Compañía de Quito (hacia 1730), el de San Ignacio en la iglesia de San Pedro de Lima, según Wetthey copia de los quiteños, aunque es bastante diferente en su composición.

americanas de la primera mitad del siglo. En estos retablos desaparece la vieja concepción narrativa prolongada hasta 1650, que ordenaba un conjunto de imágenes como despliegue contextual del núcleo temático central para dejar lugar a la simple presentación del titular en un marco resaltado, solo o acompañado. Desaparece así también la construcción de un sentido argumental que deja lugar a la presentación directa del personaje.

El segundo conjunto de piezas de cofradías conocidas son cinco obras realizadas seguramente poco antes o después de 1780, es decir unos veinte años más tarde que las que acabamos de describir y que pertenecían a las hermandades de Santa Rosa de Viterbo, en el templo franciscano, de Santa María del Socorro y del Santo Entierro de Cristo, en el de la Merced, a la de Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo y a la dedicada a San Eloy, en la iglesia de Santa Catalina. Todos ellos son obras anteriores a la llegada del clasicismo. El de *Santa Rosa de Viterbo*, que pertenecía a la cofradía de mulatos establecida en San Francisco muestra bien el modelo de retablo lateral de tres calles que domina la década de 1780, con su juego de avance o retroceso del gran nicho central y el esviaje de las calles laterales que suelen además curvarse y presentar las imágenes sobre repisas. Este diseño básico, rematado generalmente por un ático semicircular se reitera en varias obras de este grupo, casi todas atribuibles a Tomás Saravia, aunque inspiradas en último término en algunas de Lorea, particularmente el retablo mayor de Santa Catalina, hecho antes de 1770. Su cuerpo central avanzado y las dos calles esviadas cóncavas son muy similares a la composición del retablo de Santa María del Socorro, así como otros detalles repiten ornamentos empleados por el tallista porteño en la Merced. La única fecha que disponemos de la hermandad es 1785 coincide con los de este conjunto de obras y quizás su encargo pueda situarse un poco antes. Del mismo período es el retablo de *San Eloy*, en la iglesia de Santa Catalina, aunque como dijimos, se trata de una obra muy modesta.

Dos retablos de este grupo tienen una evidente afinidad: el de *Santa María del Socorro*, que estaba concluido en 1788 y el del *Santo Entierro*, terminado también en esos años. Ambos han sido atribuidos a Tomás Saravia²⁸, quien simultáneamente había realizado el retablo mayor del templo de la Merced donde se hallan, y la atribución parece justificada no solamente por la participación del tallista porteño en otras obras del templo sino también en virtud de las características de ambas piezas, que sin duda se aproximan a su estilo de talla rico y variado, con su buen manejo de la volumetría en los ornamentos que da a sus retablos una notable corporeidad sin desmedro de la estructura que ordena el conjunto, ni de la elegancia, que sus elaboradas tallas no excluyen. Los dos retablos tienen una planta movida, con sentido opuesto: en el de Santa María del Socorro avanza la calle central, en el del Santo Entierro, las laterales. En ambos, también de manera opuesta, el autor combina columnas de fuste liso con pilastras avolutadas —externas en el primero, internas en el otro— sostenidas por ménsulas cubiertas de ornamentación, siendo también similar la ubicación de las imágenes laterales sobre repisas curvas en las calles esviadas y los áticos semicirculares. El de la cofradía de negros presenta dos particularidades: las volutas que dividen el ático y enmarcan un óvalo radiado y un pretil que se adelanta siguiendo el movimiento del cuerpo. Con estos dos retablos puede vincularse el de *Santo Tomás* en la iglesia dominicana, aunque la relación se hace más clara a través del retablo de Santa Catalina de la misma iglesia, muy similar al del santo dominico pero con algunas diferencias que remiten a los retablos mercedarios. En él, la composición en planta reproduce casi la del Santo Entierro, mientras que la combinación de pilastras con volutas y columnas reitera la posición de los mismos elementos en el de Santa María del Socorro. La situación de las repisas laterales es semejante a las de los retablos mercedarios y sólo el nicho principal presenta un enmarque alveolado y más decorado, recortado en su base por el avance del nicho del banco. En el de Santo Tomás, el abandono del juego columnas-pilastras constituye una variación que amortigua la similitud del planteo general, la disposición de la planta y la resolución del ático. Los retablos dominicanos deben fecharse, como los mercedarios, hacia fines de la década de 1780, fecha en que se produjo la finalización del templo, lo que abrió paso a la construcción de los nuevos altares²⁹. En todo caso, este grupo de obras contemporáneas

²⁸ ANBA, 1998, 214 y 215.

²⁹ Millé señala que en 1779 estaban “concluidas y enlucidas las tres naves y coro de dicho templo, colocadas todas sus puertas y construido el pórtico y levantadas hasta su elevación de las primeras

presentan un lenguaje y una concepción similares que parecen apuntar a una autoría común que como se señaló, bien podría ser la de Saravia, aunque sin documentación confirmatoria, la mera evidencia estilística no parece suficiente para dar por concluida la cuestión.

Este conjunto, que hemos dividido en dos grupos, muestra por un lado la transición hacia formas de ordenamiento más austeras en los retablos de San Eloy y Santa Rosa de Viterbo, mientras que el grupo tratado en segundo término, que creo unos años posterior, presenta, sin transgredir la estructura de los órdenes, una profusión ornamental que en cierta forma implica ya un *revival* a fines de la década del 80, pero que parece poner de manifiesto los medios disponibles en la ciudad en ese momento de auge que son las décadas finales del siglo XVIII. En todos los casos hay ciertas afinidades de base en estos retablos que, sin abandonar las calles laterales, las minimizan mediante diversos procedimientos con la consecuente potenciación del nicho central. No se renuncia al planteo tradicional, aunque se concentra en un cuerpo que ofrece en estas obras ligadas al barroco un claro gusto por los movimientos de planta que al mismo tiempo que permiten reducir el impacto visual de las calles laterales curvando, recediendo o sesgando su disposición mediante el mecanismo del esviaje, establecen una relación más dinámica con el observador a través de la sugerencia de recepción y el requerimiento de una ubicación equidistante que la concavidad reclama o, contrariamente, de la salida a su encuentro que originan los diseños convexos. Una comparación esquemática de las plantas lo pone de manifiesto [1]. Tienen una resolución semicircular de los áticos y todos emplean un lenguaje ornamental rococó sobre una estructura de órdenes clásicos ortodoxa. Los atribuidos provisionalmente a Tomás Saravia son sin embargo más opulentos en su tratamiento ornamental que los aproxima a veces, como en el caso del retablo de San José de la iglesia de la Merced que no hemos tratado aquí por no pertenecer a una cofradía³⁰, a la retablistica barroca de otras latitudes. Sin embargo es preciso señalar que el mismo Saravia compuso contemporáneamente el retablo de San Serapio en la misma iglesia, que muestra un tratamiento modesto. La aclaración vale para dejar en claro que no siempre el mero dato de la autoría define el resultado, sino que en cada caso las variables impuestas, por ejemplo por los requerimientos o los medios del comitente, pueden incidir fuertemente en el producto terminado.

Finalmente, y ya bordeando 1790 el neoclasicismo, como las ideas de la Ilustración, se impone en la figura de un tallista de Valladolid, Juan Antonio Gaspar Hernández. El hecho de que los seis retablos de cofradías producidos en este periodo sean de su mano indica claramente el impacto excluyente que el nuevo —o viejo— estilo causó y la adhesión incondicional que promovió. Las obras son: el retablo de San Ramón (1788), en la Merced, el de Santiago (1795) y el de Covadonga (hacia 1800) en San Ignacio, y los de San Pedro (hacia 1790), el Santo Cristo (hacia 1794) y Dolores, en la Catedral (1794). En los seis años que van de la primera a la última fecha, el panorama de la retablistica vira decididamente hacia la adopción de un discurso austero. Hay que pensar que varias de las obras de Hernández, muy uniformes en su estilo, se ubicaban en los testeros y el crucero de la Catedral (a las mencionadas hay que agregar el retablo de San Martín de Tours), por lo que el espacio de representación más importante de la ciudad quedó unificado en una propuesta artística única, que rodeaba el foco central constituido por el notable retablo mayor de Lorea colocado en 1784, es decir apenas unos años antes del cambio del gusto.

La primera obra de este grupo, y una de las más convincentes, es el retablo de *San Ramón*, hecho para los terciarios de la Merced, en el que Hernández plantea la que será su fórmula compositiva casi permanente: un solo cuerpo con nicho único, asentado sobre banco y sotabanco y ático clásico rematado con un frontón. Acaba con las composiciones curvilíneas y los pronunciados esviajes característicos del momento anterior planteando el retablo como una

ventanas las torres" (Millé, 1964, 319). Sin embargo he encontrado en el archivo dominicano un documento que precisa que en 1789 Francisco de Villanueva trabajaba como maestro cerrando las bóvedas de la iglesia (ADBA, 1677-1819, julio de 1789). Es pensable que la afirmación de Millé no excluya la posibilidad de que partes de la iglesia estuvieran aún sin abovedar, pero en todo caso el fin de las obras debe situarse hacia 1790.

³⁰ En realidad he recogido una mención a una cofradía de San José en la iglesia de la Merced, pero esa sola referencia en los libros de cuentas de décadas, no me pareció de peso para asignarle el retablo (ver 2.18.13.1).

organización ortogonal y frontal, modulado solamente por los avances o retrocesos del nicho y las columnas, soluciones que emplea indistintamente para dar cierta variedad a un esquema sumamente simple y reiterado sin cansancio. La ornamentación, tan significativa en las obras de Saravia, se reduce ahora drásticamente, aunque justamente el retablo de la iglesia mercedaria mantiene cierta densidad decorativa que le da más organicidad y carácter. De todos modos su planteo es muy similar al de los otros dos de escala mayor. El del *Santo Cristo* matiza la austeridad del diseño con un leve movimiento de planta y una medida pero rica ornamentación de copones, pilastras y la gran corona que pende encima del centro del entablamento. El de *Santiago* pierde un par de columnas, las características incrustaciones de los fustes que eran lugar común en la ornamentación local, y el juego de volutas, festones y frontones que establecía cierta dinámica interna en el ático. En cambio la dimensión mayor del nicho y la austeridad del registro superior rematado con un frontón recto, le proporcionan una *gravitas* clásica acentuada por el claroscuro que producen las columnas y la hornacina. Las tres obras describen un continuo coincidente con la secuencia cronológica en el que la misma base estructural se resuelve de un modo cada vez más despojado. Contrariamente, la importancia del nicho central y el sentido monumental se incrementan. Los tres retablos chicos que hiciera Hernández para cofradías presentan algunas particularidades. El de *San Pedro*, que sigue en general los principios de composición enunciados tiene, como ya dijimos, signos de constituir un paso de transición en su obra. Utiliza un ritmo de frontones curvos quebrados que hacen eco al medio punto del nicho y rematan con un arco rebajado en una secuencia dinámica de resonancia barroca pese a la austeridad de tratamiento. En el de *Covadonga* en cambio, el retablista apela a una ortodoxia clásica que resulta casi escolar debido a la escala modesta de la obra, tanto en dimensiones como en concepción y que las personificaciones del ático acentúan. A diferencia del uso barroco del agregado de grupos escultóricos en los remates, del que podríamos tomar como modelo las esculturas de Pierre Legros en el retablo de San Ignacio de Andrea Pozzo -modelo también del tipo de obra de nicho único-, en el que la acción y el movimiento impregnan la escena, Hernández emplea personificaciones estáticas y sedentes desconectadas entre sí, cuyo fin no es tanto la descripción de una acción como la presentación de un atributo alegórico.⁴ El último retablo de esta serie es también el más resueltamente apegado al recetario neoclásico que Hernández difundiera en la ciudad.

Unos años antes, en 1794 el tallista valisoletano había concebido para la Catedral su obra más audaz, el retablo de la *Virgen de los Dolores*. A diferencia de su conocida manera, esta composición plantea la construcción de un ámbito a modo de ábside. Avanzando en hemiciclo y reconfigurando los muros de la capilla, aún en la bóveda, conforma un espacio de recepción antes que un plano de apreciación externa. La situación del observador ideal que se situara frente a la imagen sufre un cambio fundamental al estar no frente sino rodeado por el aparato de formas e imágenes. Esta concepción, vinculada a modelos españoles y sin duda al que Lorea diseñara para el altar mayor de San Ignacio, en el que el observador es conducido al punto focal del ordenamiento compositivo por la disposición formal y la secuencia de columnas que estructuran el retablo, implica el establecimiento de un vínculo más dinámico y participativo del fiel, que ya no mira desde afuera el conjunto sino que se integra a él de forma efectiva.

Esta disposición resalta, creo, la continuidad de algunos de los principios barrocos que habían influido en los cambios de configuración de los retablos apoyándose en un nuevo enfoque de la teoría comunicacional, como veremos en el próximo capítulo. En todo caso parece indudable que la centralización focal en el tema principal, el consiguiente incremento de la significación del nicho central -único en el caso de las obras de Hernández- y el establecimiento de una dinámica obra-espectador capaz de potenciar los aspectos inclusivos y participativos de su acción, forman parte, aunque irregularmente, de la secuencia de retablos estudiados. En cierta manera el retablo de la Dolorosa culmina este proceso llevando tanto a la presentación de una imagen única -recordemos que por pedido expreso de los cofrades- como transformando, al menos en este caso, el retablo en un ámbito. Este proceso se desarrolla en etapas sucesivas: mientras que los retablos más antiguos -el de San Roque y el de las Nieves- plantean una situación "tradicional" de observación, esto es básicamente apegada al plano, bien que potenciando la imagen principal mediante un edículo o la resolución en nicho único, los correspondientes a la etapa intermedia, presentan todos movimientos de planta que, o bien

acogen al espectador o bien salen a su encuentro. Con excepción del retablo de Dolores, en la obra de Hernández esta dinámica se amortigua al ortogonalizarse los avances y retrocesos, bien que contrapesado este distanciamiento por la significación excluyente del conjunto nicho-imagen, que como acabamos de ver resuelve invariablemente en una unidad focal desprovista de competencia en el cuerpo del retablo, que de ese modo deja de ser un dispositivo ordenador de un conjunto de imágenes para transformarse en el marco de la imagen única. Se genera así una presentación muy sintética y fuertemente impositiva de las esculturas expuestas, aunque en un contexto visual ordenado de un modo más austero y quizás menos tocante en su tono afectivo.

En las obras anteriores a Hernández, el elemento decorativo y ornamental cumplía un papel muy importante. Desde la suntuosa decoración de Souza, con sus elegantes columnas salomónicas a las ampulosas curvas y formas entrelazadas que adquieren los acantos y los roleos en las ménsulas y decoraciones de paneles de los retablos de Santa María del Socorro, el Santo Entierro y Santo Tomás, pasando por las repisas, paneles e incrustaciones en los fustes de las columnas del de Santa Rosa de Viterbo, la ornamentación era un aspecto plástico fundamental de la obra que imbricada en sus elementos estructurales o superpuesta en los llanos colaboraba con los movimientos de planta y la centralización compositiva para darle un carácter orgánico y unitario dotado de una corporeidad viva que parece reflejar y representar el fervor religioso al que sirven y del que provienen.

Con Hernández la expresión de este mundo ficticio tiende a borrarse. Paulatinamente, desde el retablo de San Ramón al de Covadonga, en pocos años los festones y acantos dejan lugar a la normativa ortodoxa de los planos regulares y los frontones rectos. En cambio, una nueva ornamentación se despliega en los paneles de los pedestales y basamentos. Si la voluntad de claridad del estilo no permitía comprometer de ningún modo sobre la estructura, la secuencia de paneles del banco y del sotabanco ofrecían en cambio un conjunto limitado y claramente separado de los miembros del cuerpo central en los que en rigor no sólo se podía sino que se debía emplazar algún tipo de ornamentación que diese vida a la llaneza de los tableros. Es sin duda de interés, el hecho de que esta ornamentación no compromete la focalización perceptiva del conjunto en el tema único, al mismo tiempo que se presenta como un espacio plástico potencialmente significativo, también desde el punto de vista iconográfico, pero con la característica de que a cierta distancia, o en una visión de conjunto, opera como un elemento meramente exornativo. Por otra parte, los motivos empleados reemplazan el repertorio tradicional por una emblemática figurativa que permitirá incorporar un complemento iconográfico menos genérico y aplicado específicamente al personaje. La base de muchos de los temas de esta emblemática la constituyen las composiciones formalizadas desde el Renacimiento de diversos tipos de trofeos, arreos militares o representaciones de las ciencias y las artes en su característico entrecruzamiento dentro de un marco regular. El ornamento queda así, a diferencia de lo que ocurría hasta entonces, necesariamente encerrado en una forma de encuadre que lo limita e impide su expansión, encasillándolo en espacios predeterminados y alejándolo del contagio a los demás miembros de la estructura. Sin embargo el modelo de la nueva disposición no fue creado por Hernández, ya que aparece por primera vez en Buenos Aires en los paneles del basamento del retablo mayor de la Catedral, terminado en 1784, y en el que él mismo había trabajado bajo las órdenes de Isidro Lorea. Finalmente, los áticos constituyen en varias de las obras de Juan Antonio Hernández un espacio receptivo de elementos ornamentales y figurativos. Relieves, escudos y personificaciones vinculados con el tema central aparecen allí rodeados de cozones, pirámides y pilastras decoradas. El conjunto contrapone la limpieza de las composiciones de los cuerpos, en los que sólo se disponen el nicho para la imagen y las columnas que lo enmarcan, con una mayor densidad decorativa en el ático y los paneles del basamento, que de ese modo dan vida a las austeras estructuras clasicistas. Igual función en el registro del cuerpo, pero prácticamente fuera de él, tienen las banderas y palmas que asoman en los laterales tras las columnas.

Visto el proceso globalmente, los retablos porteños de la segunda mitad del siglo XVIII que hemos estudiado parten de una estética que podríamos llamar barroca moderada, que en algunos casos acentúa la importancia de sus componentes ornamentales hasta aproximadamente 1790 en que la llegada del clasicismo acaba con los movimientos ondulantes de las plantas y limita la ornamentación reservándola para áticos y basamentos. Junto a estos cambios plásticos, algunos

aspectos de las concepciones barrocas perviven, en primer lugar la preeminencia –convertida en unicidad- del nicho principal, pero también cierta dinámica de avance y retroceso de los planos que conforman el mueble y que en el retablo de Dolores alcanza su formulación más desarrollada. En esta dinámica de pervivencias y transformaciones parece buscarse una nueva claridad, en la que sin dejar de lado el sentido de la participación y las nuevas condiciones de exposición de las imágenes, es decir el logro de una comunicabilidad específicamente visual, se abandona el ornamentalismo que la complementaba mediante la apelación a la sensibilidad del espectador, reemplazándolo por la geometría limpia del clasicismo, es decir, por una apelación a su razón. Es de interés que la influencia clásica de este momento aparece muy distanciada de las formas que el clasicismo había tomado en la retablistica del siglo XVI y en cierta forma las diferencias entre ambos clasicismos –i.e., el abandono del relato ordenado y la grilla plana en favor de la unificación temática y una configuración más monumental- parecen apuntar más a un desarrollo racionalista de los principios comunicacionales barrocos que a la programática argumental analítica que sustentaba la retórica posrenacentista.

3.6.3.2 *La iconografía.*

El sistema iconográfico de los retablos. Las imágenes de las cofradías se disponían comúnmente en retablos. Eran por lo tanto éstos los que daban forma al conjunto, determinando la distribución y relación de las diferentes imágenes entre sí. El sistema de organización visual propuesto por los retablos y que describimos en 1.3.2, constituía la matriz estructural sobre la que se desplegaba la iconografía propia de cada hermandad. Sin embargo, en el momento que tratamos, el despliegue narrativo no formaba ya su sustancia. En concordancia con los cambios en la retórica y aún en la literatura, que trataremos en el capítulo 4, el sistema expositivo evolucionó en el siglo XVII hacia formas más concentradas y exuberantes en las que la simplificación de los temas o el tema único tomó el lugar del despliegue analítico anterior.

Desarrollado prolongadamente en Europa y América, este proceso llega a Buenos Aires en su etapa final, cuando el Barroco emprende su retirada de la escena. Es de interés, que mientras que algunos de los aspectos de esa evolución, como la hipertrofia decorativa, se repliegan a partir de 1750, otros, como la simplificación iconográfica y la focalización de la composición, se proyectan en la etapa siguiente reconvirtiéndose con facilidad a la simplicidad clásica. Ya analizamos este proceso en sus componentes compositivos y ahora veremos su incidencia en los aspectos iconográficos que, no debemos olvidarlo, constituían el punto de arranque del sentido de los retablos, esto es, exponer temas y personajes. Como vimos, no había prácticamente en los retablos porteños narraciones, excepción hecha de los relieves que adornaban algunos áticos en las obras de Hernández y de los velos que protegían de la vista algunas de las imágenes, los que constituían en realidad un accesorio dirigido a potenciar las esculturas que cubrían. En los dos tipos de retablos presentados –de una o de tres calles-, las imágenes eran esculturas y por lo tanto mostraban exclusivamente personajes solos y no acciones.

Las imágenes titulares y las imágenes secundarias. La cofradía del Santo Cristo es el único conjunto de imágenes de cofradías que conocemos del siglo XVII. Mostraba en su espectro iconográfico, como en muchos otros aspectos, notables particularidades. La imagen titular del crucificado estaba acompañada a sus pies por un Niño Jesús, a lo que en el siglo XVIII se agregó una imagen pequeña de la Soledad. Hasta aquí todo sigue las fórmulas establecidas. Era en cambio totalmente atípica la iconografía de las pinturas que se disponían en la capilla y que como señalamos en su lugar, presentaban temas laicos, no sólo ligados al poder real, naturales para la institución representada, sino también paisajes y hasta un mapamundi, francamente extraños en una capilla de cofradía. Da la impresión de que la decoración de la capilla del Santo Cristo tenía un carácter de ámbito doméstico, de sala privada, con su gran cantidad de láminas, cuadros de temas no religiosos, colgaduras y adornos que la diferenciaban claramente de las capillas corrientes en que el retablo –que aquí falta- ordenaba el conjunto. Falta, justamente, un principio ordenador y una intencionalidad limitada al adorno parece regir la variedad técnica, iconográfica y de género de las imágenes.

Esta situación cambia radicalmente en cualquiera de los ejemplos del siglo XVIII que conocemos. Como vimos en el apartado anterior, la mayor parte de los retablos anteriores a 1790 presentaban un esquema de cuerpo único de tres calles con repisas y ático, diseño que predeterminaba la presentación de tres esculturas más la imagen del ático. En todos estos casos la renuncia a la pintura y el relieve –esto es, a las escenas– focaliza la iconografía del cuerpo principal en los personajes de bulto, de los que solamente algunos conocemos completos.

IMÁGENES DEL CUERPO DE LOS RETABLOS DE TRES CALLES			
Retablo	Calle lateral	Calle central	Calle lateral
San Roque	San Francisco	San Roque	San Luis
Santa María del Socorro	Cristo de la Columna	Santa María del Socorro	Dolorosa
Santo Entierro	Magdalena	Dolorosa	San Juan Evangelista
Santo Tomás de Aquino	?	Santo Tomás de Aquino	?
San Eloy	?	San Eloy	?
Santa Rosa de Viterbo	?	Santa Rosa de Viterbo	?

Con ciertas variantes, estos retablos presentan similitudes en la concepción iconográfica. El de San Roque muestra un programa unificado en torno a la idea de la orden (San Francisco) y los terciarios (San Roque y San Luis), pudiendo verse éste último también como alusión a la monarquía borbónica. Su iconografía se completaba con la Inmaculada del nicho superior, que no sólo alude a la madre de Cristo sino también a la patrona de la orden franciscana, cerrando la doble intencionalidad de este tipo de armado iconográfico que yuxtaponía las figuras *centrales* de Cristo y la Virgen con los santos propios de cada orden, es decir un elemento *nuclear* junto a otro *autorrepresentativo*. La santa mercedaria está también acompañada por imágenes de Cristo y de la Virgen, es decir una combinación análoga a la antedicha. Los demás no los conocemos, aunque las descripciones de otros conjuntos que no estaban dispuestos en retablos señalan un procedimiento parecido. Tal es el caso de las imágenes de la cofradía de San Benito de Palermo (San Benito + Jesús y los ladrones) y de algunos de los retablos neoclásicos, como el de San Ramón, que en seguida trataremos. Podemos afirmar que esta organización iconográfica constituía pues una fórmula regularmente empleada por las cofradías establecidas en iglesias de órdenes, lo que por otra parte concordaba, como veremos en el próximo capítulo, con la selección iconográfica general de esas mismas iglesias³¹. En aquellos casos en que el titular no era un santo sino Cristo o la Virgen, como ocurría en el caso del Santo Entierro o en las variantes de la cofradía del Rosario, incluso la mercedaria, la iconografía se limitaba a esas figuras, con el eventual complemento de personajes ligados directamente a la historia de Jesús y particularmente a su origen (Virgen del Rosario + San José) y muerte (Entierro de Cristo + Calvario). Una excepción proveniente de un inventario del siglo XIX y muy probablemente tardía, es la inclusión entre las imágenes de la cofradía del Rosario de Menores, junto a María, Cristo y los personajes del Calvario, de San Martín de Porres y Santo Domingo. El último encuadra en el esquema anteriormente descrito como fundador de la orden mientras que San Martín de Porres debe sin duda su presencia a su doble carácter de dominico y de mulato. Pero en todo caso este es el único caso entre los que tenemos información iconográfica en que aparecen secundando a la Virgen o a Cristo santos que no estuvieron ligados directamente a episodios de sus vidas, y como dijimos, parece una inclusión posterior.

Aquellas imágenes situadas en retablos de nicho único se presentaban naturalmente solas, al menos en el orden comprendido por el retablo, ya que en algunos casos aparecen otras imágenes que estarían colocadas sobre el muro o apoyadas en las mesas o plataformas de los mismos retablos, pero que en todo caso no eran parte de su organización estructural. Era este con seguridad, a juzgar por los documentos y por los diseños de las piezas que han llegado a nosotros, entre los más antiguos el caso de la Virgen de las Nieves y en las obras de fines de siglo el de San Pedro y la Virgen de los Dolores, Santiago, Nuestra Señora de Covadonga, y San Ramón. Esta forma de exposición constituía, como vimos en los testimonios de los cofrades de Dolores (ver 3.5.2.3), una concepción de retablo a la moda que se generaliza en Buenos Aires en

³¹ González, 1998, 115-117.

las obras de Juan Antonio Gaspar Hernández, aunque con antecedentes en diseños de Lorea, algunos tan importantes como el retablo mayor de la Catedral. Naturalmente presentan una fórmula iconográfica muy simple que consiste en enmarcar la imagen del titular, punto central y excluyente de la representación figurativa y por lo tanto de la iconografía básica. El único complemento está dado por el agregado de una pieza en el ático o sobre el entablamento, que en la mayor parte de los casos es una representación alegórica o emblemática pero también otras veces un personaje o un relato (personificaciones de la Música y la Iglesia en el de Covadonga, el escudo de Galicia en el de Santiago, los símbolos papales en el de San Pedro, un ángel sosteniendo versos alusivos en el de Dolores y el relieve con la Resurrección en el del Santo Cristo³²). Sin embargo, muchas de estas imágenes –todas las que eran albergadas por retablos diseñados por Hernández– tenían un complemento iconográfico importante en el desarrollo de los tableros del basamento, como veremos en seguida al tratar la iconografía ornamental, el que conformaba una especie de nueva *amplificatio*, refundida con el sistema exornativo.

La iconografía ornamental. Hemos señalado al hablar de la configuración de los retablos la novedad introducida por Isidro Lorea y adoptada por Hernández en cuanto al tratamiento de los paneles del basamento y eventualmente del cuerpo de los retablos como soporte de una iconografía en parte emblemática, en parte descriptiva, pero dirigida siempre a desarrollar o *amplificar*, para usar el término técnico que la retórica asigna a estos comentarios, aspectos, conceptos o historias relativas al tema principal, es decir al titular del retablo. Los retablos anteriores presentaban un tratamiento ornamental conformado por motivos convencionales como acantos, laureles y festones ordenados a menudo siguiendo los patrones de la rocalla. Tal era el caso del retablo de Souza Cavadas para los terciarios, del conjunto atribuido a Saravia o del de Santa Rosa de Viterbo, en los que, aunque con distintas configuraciones los acantos, rosetas y formas vegetales cubren los paneles y las ménsulas. Estos elementos tenían una significación propia. Los acantos representaban la vida eterna, los laureles la victoria, las rosas podían corresponder a la Virgen o en algunos casos constituían el atributo particular de algunas de las santas como Santa María del Socorro, cuyo retablo ostenta en los paneles laterales del nicho unas canastas repletas de esas flores. Pero este vocabulario convencional era genérico, es decir, aplicable casi a cualquier tema o a cualquier santo. La diferencia con la nueva manera radicaba en que ésta aludía con sus signos directamente a los temas que ilustraba. El momento de gestación es la década de 1780. En 1784 se monta el retablo de la Catedral donde Isidro Lorea reemplaza los acantos usados en San Ignacio y sus retablos anteriores por una iconografía representativa de la realeza y del proyecto borbónico en relación con las artes y las ciencias³³. El retablo del Santo Entierro de Cristo de la Merced, de Tomás Saravia (terminado antes de 1788), muestra la ambigüedad entre la manera ornamental anterior y la nueva emblemática en los dos paneles que presentan los instrumentos de la Pasión asomando atrás de una composición de acantos tratados al modo tradicional.

En conjunto, los retablos de Juan Antonio Hernández, ostentan una concepción similar en la organización de la iconografía emblemática-ornamental del basamento a la empleada por Lorea en el retablo mayor de la Catedral, pero el procedimiento adquiere en los del valisoletano el carácter de una fórmula. Esta concepción implicaba la elección de líneas temáticas o conceptos a ilustrar, en función de las características del titular del retablo, de la cofradía, del comitente o de su uso, así como su ordenamiento en conjuntos más o menos unitarios de motivos aplicados a las diversas partes del basamento y eventualmente al cuerpo (Dolores). Sin pretender fijar un criterio excluyente para la determinación de estos dos registros, en sus retablos de la Catedral Hernández presenta en el banco una línea de ideas más generales (equivalencias entre el Nuevo y el Viejo Testamento en el de Dolores, Cristo, la salvación y la institución de la eucaristía en el de San Pedro y el sacrificio de Cristo, el triunfo sobre la muerte y la institución de la eucaristía en el del Santo Cristo), mientras que el sotabanco ilustra situaciones o conceptos más delimitados y particulares, como la Pasión o la significación alegórica de la Iglesia. En los retablos de Santiago y la Virgen de Covadonga la iconografía ornamental es menos elaborada y

³² La gloria de San Martín cumple un papel análogo en su par, el de San Martín de Tours.

³³ González, 2005.

remite a los signos de la lucha con el poder musulmán mediante la representación de arreos militares, turbantes, laureles de triunfo y emblemas reales (junto a los propios del santo en el caso del apóstol), mientras que en el de San Ramón se alude a los instrumentos de tortura, así como a los signos de la liturgia cristiana y a los emblemas de la institución eclesiástica que asumió e impuso. En todos los casos, la emblemática apoya o desarrolla el tema central del retablo, es decir constituye una forma de predicado asignado al titular, que da cuenta de su papel en la historia cristiana vinculándolo, de una manera u otra al triunfo del cristianismo, sea en la alusión directa a la victoria militar que representan los emblemas que adornan los retablos de San Ramón, Covadonga y Santiago, al establecimiento de la institución eclesiástica en el de San Pedro o en la más conceptual del triunfo de la cruz a través del sacrificio de Cristo presente en los basamentos de Dolores y del Santo Cristo. Esta iconografía complementaria retoma, en cierta manera, el papel que la pintura o los relieves tenían en los retablos prebarrocos, en cuya organización general las escenas narrativas dispuestas alrededor del titular, funcionaban a manera de ampliaciones predicativas de sus hechos y milagros, relatando sus acciones, virtudes y martirios. La imposición de una imagen única había marginado estos comentarios del tema, que ahora volvían en forma de ornamentos³⁴.

Finalmente es de interés el modo en que Hernández desarrolla estos temas desde el punto de vista de la composición del discurso, particularmente en el de la Dolorosa de la Catedral, el más complejo de la serie en su iconografía y el más elaborado en la forma de disponer los temas. Emplea en primer lugar una organización especular, esto es, reitera temas análogos en la misma ubicación a derecha e izquierda del eje medio vertical. Este criterio simétrico de analogía temática tiene en parte un fundamento formal, ya que los temas semejantes reciben un tratamiento plástico similar, principalmente los decorativos, pero también implica eventualmente una manera de organizar temáticamente dos áreas conceptuales complementarias, como eran el Antiguo y el Nuevo Testamento. El conjunto se configura en una doble partición entre (1) el registro inferior (relato acotado) y el registro superior (ideas fundamentales) y (2) entre temas del Antiguo Testamento (registro superior, izquierda) y del Nuevo (registro superior derecha). En este caso se agregan en el cuerpo los grandes medallones en los que se expone el triunfo del cristianismo y los beneficios de perseguir la salvación, temas que se fundían con los objetivos explícitos de la hermandad. Tal como ocurría con la representación visual de los temas que se trataban en las pláticas o con la cartela sostenida por el ángel del ático que contenía los versos del *Stabat Mater* que se entonaban en las procesiones (ver 2.13.6.3), las tallas de los paneles constituían un todo con los propósitos salvacionistas de la hermandad, simbolizados en la Pasión de Cristo y en la necesidad de seguir los mandamientos, las prescripciones de la Iglesia y los valores cristianos, y naturalmente en el papel tradicional de María, representada en los jarrones de rosas, como abogada de los pecadores. La asimilación de los objetivos y espacios temáticos de la hermandad en la ornamentación del retablo refuerza indudablemente el sentido unitario que las diversas experiencias: la religiosa, la textual, la oral y la visual, guardaban.

Así en la etapa final del proceso colonial una iconografía ornamental alusiva reemplaza los acantos y laureles que adornaban los tableros de bancos, sotabancos e intercolumnios, por una emblemática de mayor complejidad y precisión temática. Por otra parte y como señalamos, esta densificación iconográfica es la contracara de la radical reducción producida en el plano de las imágenes principales y es útil para reintroducir complementos predicativos de tipo emblemático y narrativo sin menoscabar la pregnante unicidad de la imagen central. En todos los casos, la iconografía de las cofradías muestra un programa sumamente simplificado, que sea en su variante grupal en los retablos de tres calles, o en el modo de nicho único, prescinde de excursos historiados limitándose a algunas alusiones básicas. El regreso de la ampliación temática con el Neoclasicismo marca sin duda la aparición de una nueva percepción del relato y con ella, de un nuevo concepto de comunicabilidad basada en el retorno a la explicitación ordenada, pero que se cuida de entorpecer los fundamentos del sistema barroco en lo relativo a la presentación de una imagen de de indisputada preeminencia.

³⁴ Un antecedente interesante, aunque no puedo garantizar su carácter genuino, son los cuadritos que a modo de marco rodean con escenas pintadas el nicho de San Ignacio de la iglesia jesuítica de Lima.

4

Cofradías y modernidad

4. ARTE, VIDA Y SOCIEDAD

4.1 VALORES, PRACTICAS, FORMAS

4.1.1 El sistema de las cofradías: ritual, reflexión, práctica.

Como acabamos de mostrar en las descripciones y análisis precedentes, las cofradías de Buenos Aires -como todas-, conformaban un sistema de acciones interrelacionadas cuyo fin último era garantizar, hasta donde esto fuera posible una forma de vida cristiana, el acceso a la vida eterna, es decir, organizar la salvación. Este objetivo era perseguido por medio de la colectivización de las acciones, lo que al mismo tiempo que multiplicaba los efectos producía una integración solidaria de los miembros a través de un conjunto de actividades que remitían a un sistema compartido de valores (ver 1.1.1). Como dijimos en el capítulo inicial y vimos en los apartados correspondientes en relación con las cofradías de Buenos Aires, este conjunto de valores y objetivos devocionales, caritativos y salvíficos, que aparecen explicitados en los estatutos, constituyen el *núcleo de intención* en que se funda y sobre el que se programan las acciones. Este programa suponía la creación y la integración a una práctica que, basada en esos valores fundamentales del mundo cristiano representados en lo que llamamos mundo ideal M 1, permitía al mismo tiempo fomentar el culto y dar respuesta a necesidades concretas de la comunidad, así como estimular y dar forma al ejercicio de la caridad y la devoción cristianas por parte de sus miembros, quienes de ese modo llevaban adelante en su vida real (mundo real o M2) una serie de acciones que permitían formular ciertas *presunciones prospectivas* relativas a la posibilidad de salvación y por lo tanto de participación en el reino definitivo de Dios (que llamamos M3). Evidentemente las propecciones tenían carácter hipotético, no sólo por el papel de la inescrutable voluntad divina, sino también porque no existía un límite explícito y taxativo que demarcase la *piedad necesaria* para salvarse.

Esta práctica estipulada y que debía cumplirse por acuerdo recíproco de los integrantes, conformaba una obligación de conducta que tocaba tanto a la asistencia a los oficios, celebraciones y charlas doctrinarias, como al ejercicio y en algunos casos, la penitencia. Como se desprende de los cuadros de actividades diagramados en el capítulo anterior (3.4.1), el conjunto de prácticas impuestas a los hermanos introducía una rutina extendida a lo largo de todo el año, en la que el ejercicio del culto y la participación en la liturgia, la reflexión, la oración y la caridad, constituían diversas facetas de una acción sostenida que se multiplicaba en los casos, relativamente corrientes, en que los cofrades pertenecían a más de una hermandad. En algunas ocasiones se aprovechaba una misma actividad para satisfacer dos fines diferentes, como ocurría con la dedicación de las misas como sufragios por las almas de los muertos en que se juntaban el ejercicio de la devoción a Dios y la caridad para con el prójimo. Las cofradías proponían así a sus integrantes una multiplicidad de actividades, dirigidas a cubrir diferentes aspectos de la vida cristiana, con el fin de optimizar las obras de los hermanos mediante un balance de devoción y práctica sacramental, introspección y análisis de conciencia, penitencia y buenas obras. Se trataba de un esquema que daba *regularidad y sistematizaba* la práctica

religiosa y el ejercicio de sus valores de un modo mucho más completo y supuestamente eficaz que la simple enunciación prescriptiva, la concurrencia a la misa o la realización de acciones aisladas.

Quizás el punto de mayor interés en esta búsqueda de una forma organizativa que proveyese una conducción eficaz de la vida cristiana mediante la constitución de un sistema complejo radique en la misma concepción, esto es, en la integración de diferentes tipos de experiencias enmarcándolas en un espacio dirigido a la movilización afectiva por la ambientación y el uso de imágenes y ornamentos. Este conjunto integrado por diversas esferas ordenadas por una *intencionalidad común* que las atravesaba, implicaba una *globalización* de la experiencia y la práctica cristianas en la que el aparato artístico interactuaba con el ritual, con la reflexión y con la acción en un todo dirigido a fomentar las virtudes por medios simbólicos y reales. Era, como dijimos, una verdadera *forma*, un *sistema* en el que la energía movilizada en cada instancia se contagiaba a las demás, potenciando su efecto (ver 1.2.3).

La pregunta a formularse ahora es naturalmente ¿cómo operaba en la práctica esta *intencionalidad común*? La respuesta puede en parte reconstruirse a partir de algunas de las descripciones presentadas en el capítulo 2 y analizadas en el 3. En su parte sustancial, las prácticas tenían una dimensión ritual dada por la participación regular en la liturgia, así como el ejercicio continuo de la oración y el resto de las formas devocionales que hemos descrito en el capítulo anterior, las que conllevaban un grado de acercamiento a Dios, así como un canal de diálogo basado en el rito, la alabanza y la impetración. Estas acciones, que pueden ser caracterizadas desde el punto de vista lingüístico como lo que Austin llamó actos preformativos, esto es, que se realizaban expresándolos (ver 3.1.4), tenían el fin de permitir el vínculo directo de los fieles con la divinidad abriendo un canal de comunicación personal a través de la acción colectiva, al mismo tiempo que fomentaban la participación sacramental mediante el acto de la comunión. Las prácticas rituales implicaban la integración de los cofrades a la esencia misma de la sacralidad representada en primer lugar por la eucaristía. No es nuestro fin, ni podríamos hacerlo, analizar las implicancias psíquicas de esta integración en el mundo misterioso de la religiosidad a través de la liturgia sacramental, pero no puede dejar de verse en ella una carga emotiva capaz de mover y motivar a los fieles a la profundización de su experiencia o a su extensión a otras áreas. Este sentimiento “de participación en algo distinto de la común experiencia sensorial”¹, realizado “en cuerpo de comunidad” y reforzado por el marco perceptivo, constituía indudablemente un punto de apoyo tanto para la integración afectiva del grupo como para estimular el cumplimiento de los compromisos de acción establecidos.

También las reuniones dedicadas a *la oración* estaban presididas por imágenes que potenciaban y hacían más palpable su sentido. Se disponía sobre una mesa un crucifijo iluminado con velas al que los cofrades prosternados dirigían sus oraciones. En algún caso (tercera orden de la Merced) se señala que esta imagen de referencia se situaba en el medio de la iglesia, es decir bajo la cúpula del crucero, formando los hermanos para orar una cruz en torno suyo. Esta disposición, un tanto teatral, se complementaba con el tono grave y “con la mayor devoción” con que las oraciones eran pronunciadas, dando solemnidad al acto y “procurando por este medio excitar el fervor” creando un clima tocante (ver 3.4.1).

Las charlas doctrinales y los ejercicios espirituales introducían un aspecto diferente de la práctica, la reflexión, seguida generalmente de la penitencia. En las cofradías que no realizaban ejercicios este espacio estaba cubierto por las pláticas doctrinarias semanales, en las que el sacerdote desarrollaba temas sobre los que los hermanos debían luego meditar. La dimensión reflexiva era parte necesaria de las actividades previstas en el siglo XVIII y se complementaba, en los casos en que se llevaban a cabo ejercicios con actividades de tipo penitencial dirigidas a la motivación psíquica y afectiva de los participantes. En el programa de los ejercicios de los terciarios dominicanos que ya citamos tenemos planteada la secuencia completa: “lección, explicación por plática, meditación, estación y disciplina” (ver 2.7.5.1), en la que las tres primeras actividades corresponden a la presentación y el tratamiento especulativo de los temas y las dos últimas a la ejercitación práctica, que como vimos podía exceder la simple penitencia y adoptar modelos de interacción y representación más elaborados y específicos.

¹ Zunini, 1977, 214.

En los casos que hemos analizado, vimos como las ejercitaciones tenían un fuerte componente actancial. Los terciarios mercedarios cargaban la cruz de Cristo y particularmente en el ejemplo de los terciarios franciscanos, el interés de la descripción radica en la manera en que al plantear los ejercicios se pasaba de las actividades corrientes (plática, oración, disciplina), a formas de interacción dramática. El diálogo que se establece en presencia de la imagen del Crucificado y la representación, o en palabras de Udaondo, el “canto y acto de la muerte” que hemos reseñado (ver 3.4.1), ponen de relieve la sofisticación naturalista de los ejercicios, que proponían del modo más directo posible –esto es, representándola- una *experiencia de la muerte* capaz de actuar afectiva y psicológicamente sobre los hermanos. Así, la reflexión sobre el tema clásico cristiano de la futilidad de la vida y la importancia del destino final no se limitaba a un tratamiento especulativo, sino que es llevada a un plano vivencial, en donde más que pensar acerca de estos problemas, se los experimentaba. En este sentido, la actividad promovida intentaba forzar el acto de conciencia de los hermanos y así operar sobre su conducta, no tanto - o al menos no exclusivamente- mediante el desarrollo de una cadena argumental, sino a través de la confrontación directa con la situación, el enfrentamiento cara a cara con el momento de la muerte y con el juicio de Cristo. Las imágenes cumplían aquí un verdadero rol de *simulacrum*, materializando la presencia admonitoria de Cristo a los ojos de los ejercitantes complementada por la grave aclaración del locutor que les recordaba mientras pasaban frente a ella que estaban frente al Juez. Tanto la misma existencia como el carácter adoptado por los ejercicios deben considerarse un aspecto sustancial del sistema, que agregaba a la misa y la oración una dimensión de reflexión acerca de la vida cristiana en el mundo, sus alcances y limitaciones, tendiente a producir un efecto catártico y motivar de ese modo la conducción de la conducta.

Hay que notar, sin embargo, que la planificación de las actividades tal como se desarrollaban en el siglo XVIII, brindaba también cierto margen de laxitud al compromiso personal, depositando en la organización la realización de las tareas y objetivos previstos. Efectivamente, la asistencia de los necesitados, viudas, enfermos y difuntos, era parte del programa de acción general de las hermandades, que de ese modo administraban el ejercicio de la caridad según una organización explícita asignada a roles y cargos temporarios. Los dos o tres hermanos designados enfermeros en una cofradía, por ejemplo, tenían a su cargo durante un periodo que generalmente duraba un año la responsabilidad de cumplir con los mandatos estatutarios relativos al cuidado de enfermos. Esta asignación, que era en principio de promoción voluntaria, focalizaba en ellos el ejercicio de esa asistencia y consecuentemente liberaba al resto de cumplirlo. Es de suponer que no habría limitaciones para la participación espontánea y personal en estas actividades más allá del nombramiento formal, y de hecho varias hermandades recomiendan a los cofrades asistir a los enfermos aunque no fuesen enfermeros nombrados (ver 3.4.4), pero también es cierto que asumida la caridad por el cuerpo, quedaba cubierta de un modo genérico la obra sin un requerimiento particular de intervención de los integrantes. Podría decirse que las cofradías brindaban una especie de espacio de acción genérico en el cada hermano podía luego proyectar su participación personal en mayor o menor grado, pero contando siempre con un marco moral mínimo dado por las acciones en las que tomaba parte al menos indirectamente por el simple hecho de pertenecer a la congregación y colaborar en el financiamiento y quizás la organización de las actividades que ésta emprendía. La participación personal estaba en cambio prescrita para algunos actos específicos, como las celebraciones anuales, las comuniones de regla y las misas y procesiones que se realizaban cuando moría un hermano, a las que debía asistir el resto de los cofrades, pero que constituían hechos puntuales antes que prácticas rutinarias. El caso más evidente de esta minimización de la rutina caritativa o su reducción a una acción simbólica está dado por las obras especiales que algunas hermandades sostenían, y que ya mencionamos, como el rescate de cautivos o el alimento de prisioneros por parte de los terciarios mercedarios y franciscanos, hechos que satisfacían una vez al año por medio de una aparatosa procesión callejera (ver 3.4.4) que indudablemente no tenía ninguna significación efectiva para la situación de los presos u hospitalizados asistidos.

Resumiendo lo dicho, parece haber en la propuesta que las cofradías del siglo XVIII ofrecían a sus miembros dos facetas: por un lado, la coordinación de una serie de actividades de diferente índole tendientes todas a reforzar los sentimientos y las experiencias dirigidos a profundizar el ejercicio de las virtudes cristianas. Por el otro, un armado burocrático del cumplimiento efectivo

de muchas de estas prácticas, que por lo menos minimizaba la participación efectiva necesaria, aunque dejando naturalmente abierta la posibilidad de involucramiento voluntario. Así, al mismo tiempo que se “tecnificaba” el repertorio de actividades, complejizando las instancias e incluyendo en algunos casos elaborados procedimientos relativos a la forma que la reflexión y la ejercitación se llevaban a cabo, se producía un proceso de formalización en el que muchas de estas actividades quedaban asignadas a la distribución administrativa de responsabilidades o simplemente representadas simbólicamente en una acción modélica.

Por otra parte, no puede ser dejada de lado al analizar globalmente el sistema, la dimensión que las prestaciones generaban en relación con la satisfacción de algunas necesidades materiales y espirituales de los cofrades. En primer lugar la solidaridad y la asistencia efectiva en caso de necesidad o enfermedad. Luego, el ceremonial y el servicio enterratorio, que no constituía un simple protocolo, sino ante todo la configuración del difícil tránsito de la vida a la muerte según ciertos principios y acciones considerados válidos y adecuados para favorecer el modo de enfrentar los imponderables requerimientos de la eternidad. Estos dos aspectos, la asistencia social y la asistencia mortuoria eran ventajas directas –luego veremos otras indirectas– que la pertenencia a una hermandad brindaba y que se sumaban al “adelantamiento espiritual” que la misma práctica ofrecía. Finalmente, debía computarse en el haber de los hermanos el beneficio de la continuidad. La *forma cofradía*, permitía no sólo la expansión sincrónica de sus fines y su acción en un contexto social determinado, sino también la proyección de los mismos en el tiempo, con lo que sus efectos benéficos se perpetuaban indefinidamente. Esta expectativa tenía un sustento firme y aparece explicitada en algunos casos que citamos, fundamentalmente por el carácter consustancial que el cristianismo tenía para la cultura europea, en la que no era simplemente una religión, sino una forma de identidad que pautaba el conjunto de la vida individual y social. Este carácter le otorgaba una estabilidad que apenas permitía suponer un futuro diferente, como lo expresaba la fórmula con que se consagraban proyectos de acción caritativa o litúrgica: *para siempre jamás*. Así, el conjunto operativo de una hermandad confería a sus integrantes en el plano sincrónico, no sólo los beneficios que ellos pudieran lograr por el ejercicio de su propia piedad, sino también los alcanzados como resultado de la suma de las acciones de la congregación a través de su participación indirecta en todas sus actividades, así como la perpetuación del efecto de sus fines y sufragios en el tiempo, en el diacrónico.

4.1.2 La creación del la escena

Este elaborado complejo de actividades apoyadas en la organización regular de la celebración ritual y sacramental, la reflexión y las actividades prescriptas, implicaba la superposición de diferentes líneas de discurso y de acción, así como la configuración de una escena capaz de albergarlas y de representarlas simultáneamente. De un modo general, el dispositivo sensorial del ámbito apoyaba las funciones. El carácter *solemne* de las misas, que describimos en el capítulo anterior, y que suponía la exposición del Santísimo Sacramento y una escenificación cuidada, con flores, cirios y sahumerios, así como el empleo de vestimentas litúrgicas apropiadas por los oficiantes y en algunos casos la parada con hachones de un número de hermanos y el complemento del canto y de la música, era la manifestación exterior de la significación del acto. La atención que se ponía en la composición de la capilla está indicada por el hecho de que existieran en todos los casos oficios señalados estatutariamente cuya tarea exclusiva era encargarse de ella, incluyendo en la organización de la fiesta principal una de las pocas funciones particularmente adjudicadas al hermano mayor. La importancia que el hecho tenía excedía sin duda la simple decoración. El “vestido” de la capilla o de la iglesia por medio de tapices, colgaduras, alfombras y espejos (ver 3.6.2) implicaba la configuración de un espacio capaz de representar, mediante la riqueza del ornamento, la riqueza del motivo de la celebración. Los retablos, pieza casi infaltable, ponían de manifiesto justamente esa riqueza, constituyendo por medio del ornamento y del dorado una figuración simbólica del espacio sagrado en el que se inscribían los santos, Cristo o la Virgen. También modificaban radicalmente la simple arquitectura de las capillas, transformando la sencillez de los muros enjalbegados en un denso tejido de materias y formas que brillaban con la luz de las velas y que conformaban una red unitaria con los brocados y tisúes que vestían las imágenes y con los

esgrafiados de los estofados. El incienso, la música y los cantores completaban la escena durante la liturgia, que sin duda debe haber tenido un aire irreal semejante al espacio celestial que se intentaba evocar.

Esta puesta en escena, con la interacción de la variedad de elementos que los documentos describen y el ceremonial que ordenaba la participación en las celebraciones, aportaba al ritual una vivencia que intensificaba, mediante la acentuación de los aspectos perceptivos, la experiencia religiosa de los cofrades, integrándolos en una réplica sensorial de la semántica litúrgica. El papel del aparato artístico y de los objetos que se destinaban a adornar las capillas tenían así un papel central, que era el de recrear en términos visuales la sacralidad propia de las funciones, hecho que por otra parte pertenecía a la tradición cristiana (ver 1.3.2). Uno de las primeras exigencias de las hermandades era justamente la de proveer a sus miembros esa escena. Los hermanos de San Benito lo señalan al indicar en sus estatutos que “el culto exterior que es debido a Dios Nuestro Señor y sus santos, no se puede establecer sin las cosas que conducen a él”, ordenando consecuentemente, “*lo primero*”, que “se forme un Altar (...) y en él se coloque la Imagen de nuestro Patrón” (ver 2.15.6.2). Sin embargo no hay que pensar que esta exigencia requería una formalización determinada. Si bien el retablo fue la forma común de presentar las imágenes y revestir la arquitectura, se trata en realidad de un concepto antes que de una fórmula y como tal podía materializarse de maneras diversas siempre que se respetara la idea de dar al ámbito una calidad afín a su significación simbólica. El mejor ejemplo lo constituye, en nuestro caso, la gran cantidad de colgaduras de telas y objetos que adornaban la capilla del Santo Cristo en el siglo XVII, reemplazando, como señalamos al analizarla, la falta de retablo.

Sin embargo, eran comúnmente retablos las piezas encargadas de reconfigurar y dar calidad al espacio con su riqueza materal y sus elaboraciones ornamentales y compositivas. El oro que los recubría, encargado a España o Potosí, y que como vimos en el capítulo 2 representaba a veces un costo similar al del mismo mueble, iluminado por las velas en la penumbra de las capillas, ponía *ante oculos* de los cofrades la visión de ese mundo ideal cristiano que pretendían alcanzar. En los retablos barrocos (ver 3.6.3.1), las imágenes de culto que se adoraban surgían de ese organismo rico y exaltado, que constituía o representaba su propio lugar, una figuración del cielo en formas, brillos y colores en el que las imágenes del santo o de la Virgen aparecían como una especie de epifanía. Los elementos léxicos de esta ornamentación eran convencionales: acantos, laureles, espigas, roleos, volutas, rosetones y festones, pero más allá del sentido simbólico que algunos de ellos tenían, su papel principal era el de resaltar y dar proyección afectiva a los elementos estructurales transformándolos metafóricamente y creando un mundo de fantasía por medio de los materiales y el entrelazamiento de formas irreales. En otras palabras, este ornamentalismo debe leerse en clave significativa. La intencionalidad de los retablos barrocos con su gran aparato es también proporcionar una imagen real del más allá, en un sentido similar al buscado por la pintura de cielorrasos ilusionistas en Italia o al “mecanismo representando la gloria del paraíso” montado por Bernini en el Vaticano en 1628² y recurre para ello a algunos de sus significantes en la tradición cristiana: el oro, el mismo ornamento en sí y su sentido preciosista, las representaciones de elementos iconográficos de valor simbólico en clave decorativa. Es particular indicador de esta unidad semántico-ornamental el empleo generalizado de la columna báquica en el Virreinato de Perú, que pone a la vista el tema eucarístico, empleándolo para sostener y construir plásticamente el mundo figurado de la redención donde habitan los santos. Estamos, al fin, ante el traslado del concepto de *imitación*, cuya realización desvelaba a los teóricos del Siglo de Oro, del terreno de la fábula al del lenguaje, que no sólo pretende adornar, sino también representar con sus propios recursos, creando una especie de *verosimilitud del ornamento*, a través de la voluntad de poner en términos plásticos lo inefable, montando con madera tallada y oro una escenografía celeste. En todo caso no ha habido una segmentación tajante entre la representación de los elementos de la experiencia y los sobrenaturales, como no la había, siquiera en teoría, entre los elementos

² Boucher Bruce, 1999, 173.

históricos y fictivos: "no hay diferencia alguna esencial entre la narración común, fabulosa del todo y la que está mezclada con la historia"³.

Parece digno de subrayarse, como dijimos, que esta utilización barroca se apoya en los elementos tradicionales del oro, el adorno y el repertorio fitomorfo. Es realmente notable la estabilidad semántica de algunos de estos signos fundantes de la estética cristiana, que desde Bizancio y algunos aún antes, desde Salomón, mantienen su performatividad y su vigencia, en clara analogía, como lo habrá intuido el lector, con la también invariante supervivencia de algunos de los valores esenciales que como la caridad, la piedad y la devoción, atraviesan los siglos desde la Antigüedad tardía hasta las cofradías dieciochescas. No deben pues sorprender las largas raíces de algunos de los aspectos del lenguaje plástico de nuestros retablos, en la medida en que expresan significados que, sostenidos ellos mismos en el tiempo, no dejan de dar vigencia a sus significantes exteriores.

Más interesante aún, resulta la interacción entre el discurso axiológico y su representación formal, en la medida en que supone una integración de experiencias en sí alejadas, pero fusionadas por la búsqueda de una emotividad capaz de mover los afectos en el sentido deseado a través de la representación de los valores mediante formas y materiales simbólicos, recurso éste que también se pierde en la larga retrospectiva de la predicación y la imaginería medievales adecuándose diacrónicamente a la discursividad vigente. Dicho de otro modo: una estrecha analogía proposicional, pragmática y perceptual, regía y unificaba los diversos planos de acción en un conjunto homogéneo en el que la representación los valores, las ideas, las acciones y los afectos, encontraban un marco común. Se trata de un orden a la vez perceptual, conceptual, emotivo y social en el que los valores y el culto cristianos tomaban forma a través de "un correlato proposicional común (lo percibido en la percepción, lo deseado en el deseo, lo sentido en el afecto, lo creído en la creencia)"⁴, en la medida en que todas estas formas de sentido integraban una única experiencia social, estética y religiosa que las cofradías proponían y llevaban adelante. No puede dejar de verse en esta fusión de experiencias una clave del sistema, capaz de estimular mediante las prácticas rituales escenificadas con los símbolos, los sonidos y los olores de lo sagrado el espíritu de cuerpo y el compromiso interior con el cumplimiento de las conductas y las tareas que se postulaban, así como de renovar e inducir, a través de la realización de obras y ejercicios a la devoción manifiesta en la liturgia. Sin duda, el efecto de esta suma de reflexiones, rituales, oraciones y ejercicios realizados regular y comunitariamente por un conjunto de hombres y mujeres ligados por lazos y afinidades sociales, profesionales o barriales, resultaba estimulante y proporcionaba un aliento común en la difícil tarea de vivir de modo acorde con un puñado de exigencias éticas que tocaban a prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana y de las que dependía, al menos en parte, que la eternidad fuese el cielo o el infierno. Las hermandades gestionaban este "ejercitar en prácticas de virtud", como lo señalan los hermanos de San Benito de Palermo, pero la gestión implicaba un armado complejo en el que las diversas actividades, las formas de introspección y los estímulos estéticos y religiosos se complementaban con el fin de optimizar los efectos esperados que permitiesen a los cofrades gozar "del incremento mismo en el provecho espiritual que esperamos sacar en vida de tan santo establecimiento" (ver 3.2.1).

4.1.3 Imágenes y ejemplos

Importante como sin duda era la configuración de un ámbito sensorialmente motivador, el papel del arte en este conjunto de actividades trascendía la creación de una escenografía estimulante. Debía también y fundamentalmente representar (y presentar) al objeto de culto. Al fin el retablo con su seductora ornamentación de oro no era sino la figuración del espacio del que surgía la imagen principal, el simulacro de María, de Cristo o del santo al que se rendía devoción. Él era el núcleo hacia el que se dirigía el culto y que condensaba las virtudes que los hermanos pretendían emular participando de ese espacio común, que reunía en la capilla en un discurso y una experiencia común a personajes divinos y santos con personas corrientes, ricos

³ Alonso López Pinciano a propósito de la epopeya, en Menéndez Pelayo, 1943, t. 2, 236.

⁴ Pereda, 1994, 100.

mercaderes, funcionarios y esclavos miserables unidos en ese espacio físico, pero también moral, afectivo y conceptual sostenido por la esperanza de cada uno de alcanzar su meta. La imagen condensaba los valores perseguidos y por lo tanto constituía la representación del modelo, a la vez ideal y real, que se proponía seguir. Su calidad estaba, como dijimos al tratar su configuración (ver 3.5.2.2), manifiesta en la riqueza y el carácter de los esgrafiados y las telas que la recubrían y ponían en valor su textura, al mismo tiempo que las características del sistema de representación vigente exigían el cumplimiento de las condiciones imitativas, esto es, que la representación se encuadrara dentro de los conceptos de verosimilitud que regían desde el siglo XVI. Ambos rasgos daban a las imágenes un tratamiento mimético así como una particularidad que representaba bien su doble carácter sagrado pero próximo, cercanía y sacralidad que se ponían igualmente de manifiesto en el contacto corporal que implicaba su utilización durante las celebraciones en las que como vimos la imagen del titular era entregada al hermano mayor para que las besase y la adorase. También en los ejercicios, en que anunciada con la voz de un hermano miraba admonitoriamente a los cofrades y naturalmente en la ceremonia del vestido, en que la reproducción grupal de una práctica cotidiana servía de antesala a la celebración y el ritual sagrado. Las imágenes mostraban así una especie de *naturalismo sobrenatural* en el que ambas características se refundían en las formas, los vestidos y los usos. Constituían al mismo tiempo la encarnación de las virtudes superiores cristianas y una representación a la que se podía vestir, arreglar con alhajas y trasladar, casi con familiaridad. En todo caso eran el ejemplo del que se esperaba condujese a los cofrades y los ayudase a conducirse adecuadamente.

El carácter virtuoso de los santos que el arte representaba, constituía un modelo a imitar mediante el cual los cofrades disponían de un referente y una guía cotidiana. El ejemplo, y particularmente los ejemplos de vida que los santos ofrecían había sido, según vimos en el primer capítulo, una de las principales formas de creación literaria y de transmisión moral mediante la predicación, en tanto permitía una identificación personal más efectiva que la simple enunciación abstracta de un deber. Empleado por los predicadores medievales y exaltado visualmente mediante los retablos narrativos comunes hasta el siglo XVI, el uso de relatos de vida había dejado lugar, a medida que avanzaba la mentalidad barroca, a la simple presentación del personaje. Naturalmente los cambios introducidos en la retablistica, que había funcionado como apoyo estructural de la difusión y la organización de los relatos visuales, corría en el mismo sentido y su resultado fue en primer término el reemplazo de pinturas y relieves por esculturas dentro de la concepción de la grilla y luego la aparición de las piezas de un solo cuerpo en las que repisas o peanas albergaban a las imágenes laterales, cuando no se trataba de un retablo de nicho único, proceso que se ejemplifica muy bien en la ciudad de Buenos Aires en el conjunto que tratamos. Los santos titulares aparecían representados en forma de bulto o en imágenes de vestir, en algunos casos solos y en otros acompañados.

La exposición de la representación del conllevaba la de su historia y sus atributos, es decir con los relatos que significaban su santidad, entre los que se encontraba la razón que la hermandad tenía para rendirle culto. Estas razones eran variadas, pero como hemos mostrado en 3.3.1 un recorte de ellas estaba a menudo explicitado en los mismos estatutos y guardaba relación con las características de la cofradía. El más importante conjunto entre estos relatos, tanto por la significación del personaje como por el tipo de asistencia que brindaba y por la cantidad de cofradías que se le dedicaban, era el que remitía a la Virgen María, ligada tradicionalmente al socorro de pecadores, afligidos y enfermos. Los *relatos de socorro* que se le asignaban estaban en algunos casos detallados en las constituciones o en sus antecedentes, como ocurría en el caso de la hermandad de Dolores. La descripción literaria de su imagen penetrando en los abismos del infierno o ambulando sobre los mares del purgatorio para rescatar las almas de los pecadores sumergidos “en aquel profundo lago de llamas, como los peces en las aguas del mar” daban a su figura y a su papel un relieve vivido y dramático que se ajustaba a las expectativas salvacionistas que movían a los cofrades (ver 2.13.1.2). La Virgen como *Porta Coeli* adopta un carácter humano y accesible mediante estas pinturas de su misericordia maternal que considera hijos propios a los apesadumbrados habitantes del purgatorio cuyas penas mitiga, cercanía por otra parte, que reitera tanto la proximidad dada por la verosimilitud plástica y el tratamiento del adorno y el vestido como las características de su implantación.

solitaria en la capilla, casi *cara a cara* con el devoto (ver 2.13.6.2 y 2.13.6.3). éste, o los cofrades, eran en proyección las mismas almas del purgatorio que pretendían salvar, y no podían sino reconfortarse con aquellas narraciones autorizadas y establecidas por la tradición en las que su objeto particular de culto se muestra condescendiente y cercano. María está en estas visiones, que aunque recogidas en los textos representan en último término enunciaciones provenientes de ella misma, dispuesta a rogar por quienes le rueguen y como vimos los hermanos afirman razonablemente que “si la obligásemos con nuestros servicios, obras y afectos, tendremos mucho andado para salvamos”. Dicho de otro modo: la imagen, la relación establecida con ella y los relatos de los textos que describen sus acciones y atribuciones son parte de una misma entidad cuyo complemento son las necesidades y las expectativas de los cofrades, que encuentran en esa representación de la misericordia y de la belleza una esperanza a sus propias tribulaciones y temores. Lo dicen los hermanos de Nuestra Señora del Socorro en la documentación producida para la erección de la hermandad al señalar, empleando como fuente a San Bernardino de Siena, las “razones de congruencia” entre fines y medios, esto es entre sus propósitos y las condiciones atribuidas a su titular, que justifican su elección (ver 2.17.1.2). En cierta forma, se esperaba que las atribuciones sobrenaturales tomasen el sitio de las carencias. De Nuestra Señora de los Remedios la hermandad de la Santa Caridad, dedicada a la cura, esperaba la asistencia que su título prometía.

En otros casos, las narraciones en que se asientan las atribuciones de la Virgen o de los santos no se explicitan tan abiertamente, aunque indudablemente formaban parte del acervo de las confraternidades y de los propósitos que los hermanos esperaban llevar cabo. Sin duda *los relatos ejemplares* tuvieron una función notoria. Las historias milagrosas o simplemente aleccionadoras que constituían la vida de los santos eran parte del saber y de la construcción modélica que impulsaban las cofradías. Como vimos en 2.11.1.2, los terciarios mercedarios se proponían vivir “imitando en todo a nuestro Patrón el Glorioso Cardenal San Ramón No nacido (...) siguiendo aquellos tres motivos que tuvo para haberlo elevado a tan grande santidad”⁵. Los motivos eran la obediencia a María, el cumplimiento de las constituciones de la orden y el ejercicio de la caridad, tres aspectos que conformaban parte de la práctica cristiana de las hermandades, pero sin dudar más interesante que estas pautas es la explicitación de la idea misma de conducirse según los valores pormenorizados que se asignaban al titular, es decir, de seguir su ejemplo reproduciendo sus virtudes. También los hermanos de San Benito de Palermo lo dicen claramente al plantear la voluntad de presentar a los hermanos “vivos estímulos de devoción” mediante la elección de un santo negro, en cuya “humildad y abatimiento” los cofrades tuviesen “dechado que imitar en la práctica de todas las virtudes” (ver 2.15.1.2). La aclaración es instructiva acerca del carácter de modelo que los santos titulares tenían en relación con los integrantes de la confraternidad. Si bien no conocemos los detalles en que esta relación se desarrollaba en la práctica cotidiana, no tenemos dudas de que las historias relativas a la humildad y las demás virtudes del santo formaban parte de los temas tratados en las pláticas y acerca de los cuales se reflexionaba y de ese modo, las virtudes que Benito encarnaba se *difundían* a través del relato para servir de guía de conducta a los hermanos. El segundo aspecto de interés que la cita pone de manifiesto es el de la identificación como forma de facilitar este proceso de transmisión moral. El hecho esencial era la posibilidad de establecer, a través de una relación de proximidad, un nexo directo entre los hermanos y el santo que debía constituir su modelo de vida, procedimiento que por otra parte formaba parte ya de los postulados de los predicadores medievales, quienes sabían que la eficacia del mensaje era función directa de su pertenencia al universo del auditorio. Este sentido de pertenencia implícito en el proceso de identificación podía tener diversos orígenes, pero fueran estos de carácter racial, profesional o regional, el sentido identificatorio y las ventajas que de él se desprendían eran las mismas. Naturalmente que este proceder había sido consustancial a las hermandades de oficios, que rendían culto al patrón de la actividad, pero no es vano resaltar que aparece igualmente extendido a otro tipo de afinidades más amplias, entre las que sin duda debemos incluir los patronazgos regionales cuyo culto se dispuso en la ciudad en la segunda mitad del siglo XVIII, según mostramos.

⁵ AMBA, 1787, 93 – 94.

En resumen, los relatos que encarnaban los personajes cristianos representados por las imágenes, daban forma verosímil a una serie de valores, ideas y leyendas cuyo material constituía el núcleo vital de la hermandad, al convertir la práctica genérica de los valores cristianos en un vínculo personal con el santo, con Cristo o con la Virgen y cuyos fundamentos narrativos proporcionaban, de un modo análogo al de las imágenes que los configuraban, *un estímulo vivo* caracterizado por sus actos, sus rasgos y sus vestidos, con el que se trataba de establecer un lazo de simpatía o correspondencia afectiva que reforzase el sentido de pertenencia.

La imaginaria percepción global de esta complementación de relatos asistenciales, identitarios y ejemplares, unida al vínculo establecido con las imágenes, exaltadas por el tratamiento plástico y el adorno, pero también por la reserva y al carácter devoto y solemne de las prácticas en el marco de la escena figurada por los retablos y las luces, brinda una idea del tono que las funciones podían alcanzar y del impacto emotivo y acaso psíquico que producirían sobre los participantes. Este conjunto de recursos interactuantes del que los hermanos participaban comunitariamente a través de las funciones producirían *la ilusión de un mundo diferente*, en el que los relatos moralizantes o fantásticos o las simples palabras de los evangelios eran corroborados y se materializaban en las formas evanescentes de los ornamentos que brillaban en la penumbra de la capilla, en los brocados y las alhajas de las imágenes y en la armonía musical de los cantos sagrados. Esta escenografía marcadamente irreal, contrastando con las trazas de la vida corriente, daba forma palpable al mundo imaginario al que los cofrades aspiraban y de ese modo presentaba a la experiencia una muestra de los objetivos finales de integración al reino celeste: era la representación del anhelo. Pero creo que su función no era solamente la de poner *ante oculos* una representación exterior de ese mundo, sino también la de producir la verdadera ilusión de su existencia y con ella, la ilusión de la validez del conjunto: los postulados perseguidos, las ideas en que se fundaban y las conductas propugnadas para alcanzarlos. En este sentido estaríamos más allá de la especificidad procedimental del arte, esto es, crear una representación fictiva, para proyectar su validez en el terreno de los hechos reales. En cierta forma las imágenes y sus historias trascienden el terreno de la *illusio*, es decir de las simples apariencias engañosas, para articularse con una dimensión fenoménica que influye sobre la conciencia de los fieles mostrándoles el mundo posible que anhelan a través de un orden simbólico que, como ocurre con el mundo real, se articula con él mediante el concepto de verosimilitud. Pero esta verosimilitud señala justamente su carácter ideal, ya que las cosas no son verosímiles, sino que son. En esta tensión irresuelta entre la posibilidad de la imaginación y la imposibilidad de la certeza se desliza la intención, que integrándolas, les da sentido. El arte no es tanto reflejo de una situación previa, como expresión de sus carencias y de las fantasías que alientan en la falta. Los mundos posibles son nuestro modo de pensar y representar nuestros mundos imposibles.

4.2 OPERATIVIDAD SOCIAL DE LAS COFRADÍAS

4.2.1 Virtud, ejemplo, elite

Como vimos en 3.4.2, la superioridad casi ontológica que se le atribuye al hermano mayor está vinculada conceptualmente al valor del *ejemplo*, inscribiéndose ambos fenómenos, la consideración de la superioridad moral y su valor modélico, en la tradición cristiana de los *exempla*, de la que el mismo culto de los santos impulsado por las cofradías era la más difundida manifestación. Las constituciones de Santa María del Socorro lo ponen con todas la letras: el mayordomo debía "con su ejemplo animar a los demás cofrades y que éstos tengan en él *como un Espejo*, en que se vea retratada la pureza, la exactitud en el cumplimiento de sus obligaciones

y el cristiano arreglo de vida⁶ y el mismo concepto se encuentra en los estatutos de la de San Benito que afirman que "se debe elegir [para hermano mayor] un sujeto de veneración y respeto pudiente para advertir y reprender, asistente y devoto para el buen ejemplo"⁷. Se mezclan aquí tres corrientes que se complementan: por una lado, (1) la consideración cristiana del ejemplo como modo de transmisión de valores morales, por otro, (2) la concepción de la sociedad como una estructura estamentaria sujeta a diferentes derechos y obligaciones en la que la virtud moral es considerada un atributo social. Finalmente, (3) la teoría centralista del gobierno barroca, que pone en la cabeza todo el impulso de conducción de los organismos políticos, patente en esta afirmación de los estatutos de San Baltasar, que repiten con variantes otras constituciones, considerando "cosa acreditada de la misma experiencia, que en cualesquier Cuerpo los miembros siguen los movimientos de quien los administra"⁸. Es de interés esta complementación de teorías disímiles, tanto histórica como funcional y conceptualmente, refundidas en el papel de liderazgo de las hermandades asignado a su cabeza, y es un ejemplo que veremos repetido en otros aspectos, de la subsistencia de formulaciones tradicionales junto a nuevas teorías de la acción amalgamadas en la visión de la práctica religiosa de la época moderna. La primera teoría se presenta de manera explícita en las consideraciones relativas a los santos que hemos comentado y citado. En varios de los estatutos o en las presentaciones previas hemos visto como los titulares de las cofradías eran expuestos como modelos de virtud a seguir por los hermanos. Esta modelización propuesta se superponía en algunos casos, aunque no necesariamente, con un criterio de identidad racial, regional o profesional que naturalmente lo reforzaba, pero estaba en último término basado en la teoría de la semejanza que hemos tratado en el capítulo 1.

La segunda de las teorías tenía que ver con la visión estamentaria, según la cual el conjunto social era un organismo que se segmentaba en diferentes niveles asimilados a los órganos en el cuerpo humano, los que, como ocurre en el mismo, tenían diversas funciones y atribuciones. En esta visión, que provenía de los primeros ordenadores de la teoría social cristiana, como San Agustín⁹, los estamentos superiores, habiendo sido situados por Dios en ese rol, eran los portadores naturales de las formas morales e intelectuales superiores y por lo tanto su dominio dentro del cuerpo social estaba basado en esa preeminencia natural que justifica tanto su situación como sus compromisos con los menos favorecidos en una especie de sistema de redistribución indeterminado pero basado en el ejercicio de la caridad. En razón de esta concepción, la preeminencia de los estamentos superiores es natural y útil al conjunto, en la misma línea de pensamientos que la política aristotélica. Es en definitiva, una teoría del dominio fundada en la explicación religiosa de los privilegios sociales, económicos y culturales. La aplicación de esta teoría: pragmatizada y adecuada a la situación se manifiesta en la estructuración política del poder, tanto en el plano local (vecinos, feudatarios, miembros del Cabildo) como en el central (enviados de la Corona, altos funcionarios, audiencias) y conlleva la aceptación de una jerarquía extrínseca a las funciones, o sea la convalidación de los privilegios en el plano de la dirección institucional.

La tercera teoría tiene que ver en cambio con una visión más pragmática de la conducción, que propone simplemente las ventajas o la influencia del mando en los sistemas colegiados. La idea de que cualquier cuerpo requiere de una cabeza que lo conduzca puede parecer poco democrática, pero apunta a un criterio de eficacia en el proceso de toma de decisiones y responsabilidades vinculado al desarrollo del absolutismo barroco y de la formación del Estado moderno no debe necesariamente considerarse como una concepción reaccionaria dirigida simplemente a detentar el poder, sino más bien como un reconocimiento práctico del uso del mismo y de las ventajas que se originan en una conducción centralizada. En este caso no existe una predeterminación acerca de las características inherentes a la jerarquía, sino el simple reconocimiento de un modo de organizar la autoridad en el interior de un cuerpo.

⁶ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1363, 15 - 15 v., cursivas del autor.

⁷ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 4 v.

⁸ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 5.

⁹ Von Gierke, 1914.

El cruce de estas diferentes teorías pasa por atribuir al hermano mayor un papel ejemplar (1) asimilando este papel a su preeminencia moral pero también social (3) y adjudicándole en consecuencia un rol de conducción dentro del grupo (2). El punto más cuestionable es obviamente la analogía implícitamente establecida entre el concepto de cabeza y conducción moderno y el carácter estamental de la virtud medieval, resultando el ejemplo un método o una figura operativa dirigida a la transmisión –y por lo tanto a la aceptación y legitimación- de valores. La cadena argumental sería más o menos así

1. La virtud es capaz de ser imitada por semejanza (la imagen del espejo)
2. Los estamentos superiores de la sociedad son (en principio) los portadores naturales de los atributos inherentes a la virtud
3. Deben por lo tanto ser la cabeza de los cuerpos y servirles de ejemplo.

Esta simbiosis de diferentes concepciones permite conciliar las viejas teorías sociales con las formas modernas de gobierno, pero además debe relativizarse para poder ser operativa socialmente ya que estando las hermandades separadas por límites socioculturales y fundamentalmente étnicos, la aplicación universal de este principio no es viable. Por lo tanto, la idea de una superioridad dada por el estamento debe ser revista para poder reemplazarla por la idea de una superioridad dada para *cada* estamento, que naturalmente no debe contradecir el fundamento principal sino más bien constituir una variante o un ajuste pragmático suyo. Así, dos de las tres patas de esta visión -la performatividad del ejemplo (1) y la centralización del gobierno (3)- se mantienen invariantes, mientras que la jerarquía estamentaria (2) debe adaptarse a las complejidades de la situación particular. Este procedimiento permite trasladar los valores ideales a formas más modestas pero aplicables por ejemplo, a los esclavos, lo que naturalmente requiere la revisión de los valores mismos.

El ceremonial, que como vimos tomaba parte en el diseño de prácticamente todas las actividades de las hermandades –y especialmente las públicas- era la manifestación externa de este escalafón. La prioridad en las comuniones y en las funciones y la posición como cabeza de las procesiones, marcada también por el hecho de portar el estandarte y la cruz que precedía la marcha, ponía a la vista la estructuración jerárquica, que, como vimos, era al mismo tiempo institucional, social y moral. En los pocos casos en que obtuvimos descripciones de la vestimenta de los hermanos da la impresión de que también ésta guardaba cierta significación en relación con el desempeño público y el llevado de hachones e imágenes. Un testimonio complementario lo dan las quejas de los cofrades del Rosario que citamos en su lugar requiriendo la falta de “gente que pueda *ser útil*, así pa. los faroles, como para llevar el Guión de nra. Sra.” que hacen evidente el carácter de representatividad social que el hecho tenía, lo que resulta doblemente significativo tratándose de una hermandad que por pedido de María debía ser universal. En otras declaraciones, sin embargo, la misma hermandad pone de relieve la expectativa de que sus procesiones callejeras contasen con la “concurrida de toda clase de personas” (ver 2.1.5.1). Indudablemente el problema no radicaba en la asistencia de quien quisiese, sino en la cobertura de los lugares de preeminencia en la exposición pública, lo que por otra parte se corresponde con los criterios de admisión y su vínculo con la elección del gobierno que podría sintetizarse como de amplitud en la integración y selectividad en la jerarquización. En términos de las constituciones, unos hacían de cabeza y otros de cuerpo, tomando como hacían los terciarios mercedarios para rezar la corona “cada uno el lugar que por su orden le corresponde”(2.11.51). La intención de labrar más cera por parte de la hermandad de Dolores en 1783 en razón del “mayor número de gente lucida que hoy puebla esta Corte” testimonia igualmente la existencia de un claro vínculo entre la pertenencia social y la participación ceremonial en los eventos (ver 2.13.5.2).

Esta forma de ordenar las actividades según un protocolo que asignaba papeles ostensibles a los estamentos era al mismo tiempo que una manera de separar un modo de integrar y no hace sino confirmar la variedad social reunida en la identidad común del culto y de los fines propuestos, esto es, la intencionalidad común de un conjunto social y culturalmente heterogéneo pero afin en relación con sus expectativas de vida religiosa y la salvación. Naturalmente esta integración confirmaba, y en cierto sentido reafirmaba, la situación relativa de cada estamento o cada grupo en el conjunto social. No deja de tener interés para nuestro tema que parte del

sistema artístico –los guiones, las cruces, las imágenes procesionales- así como también el equipamiento de hachones, faroles y cirios, fuese parte principal de la connotación procesional, hecho indudablemente asentado en el carácter de signos que estos elementos tenían y en la atribución de valor inherente a ellos que se trasladaba a sus portadores.

4.2.2 Roles internos y roles sociales: el hermano mayor como tipo social

Las consideraciones desarrolladas en 3.2.3 ponen a la vista un hecho que se habrá apreciado también en el apartado del capítulo 2 destinado a describir las particularidades requeridas a los integrantes del gobierno: los hermanos que representaban a cada una de las cofradías debían ocupar el vértice del estamento al que pertenecían y encarnar del mejor modo las virtudes cristianas sostenidas ya que esa preeminencia les daba tanto la autoridad necesaria para cumplir su función tutelar como la garantía de ejemplaridad. Es de notar que el carácter complementario de la preeminencia social y moral era la base que permitía establecer al mismo tiempo una coacción legítima fundada en la jerarquía, dirigida a “advertir y reprender”, a los demás cofrades, por un lado, y contrariamente, una modelización moral destinada a servirles de “buen ejemplo”, por el otro, como acabamos de señalar (ver 2.15.4.1). Los terciarios de la Merced señalan claramente estas dos facetas del rol de comendador -al que recordamos exigían fuese sujeto “de los de mayor importancia”- cuando afirman que “sólo con decir hermano Comendador se deja conocer su superioridad sobre los demás terceros”, agregando que es esta superioridad la que garantizará el aliento al desempeño adecuado de los demás empleos y obligaciones, no “habiendo cosa que estimule más que el ejemplo y fervor de los superiores”¹⁰. La necesidad de confluencia entre las aptitudes morales y la preeminencia social establece una funcionalidad en la que el orden social, entendido en su doble sentido de consenso valorativo y de jerarquía, aparece encarnado en la figura del hermano mayor propuesta como forma modelica de comportamiento cristiano.

En cierta forma esta concepción apunta a la formulación implícita de verdaderos tipos sociales ideales en el sentido weberiano del término. Éstos tipos eran la correspondencia empírica de las definiciones estatutarias que hemos visto en los apartados que trataban del oficio del hermano mayor (2.n.4.2) y que determinaban los atributos deseables para ocupar el cargo. Naturalmente estos atributos estaban comprendidos en los más generales que reglaban el ingreso de cofrades, pero requerían, como ya lo hemos mostrado, ostentar una clara preeminencia dentro de ese registro en el terreno de la definición ideal y el ejemplo de la cofradía de Dolores analizado en el capítulo anterior (3.2.3) sin duda puede orientarnos acerca de la significación de esta preeminencia en el terreno empírico. Por otra parte, y como recién señalamos, atendiendo a cierto grado de compartimentación social operante en la composición de las hermandades, estos tipos debían multiplicarse hasta cubrir, por lo menos, el número de registros incompatibles. Estos registros eran tres: (1) el de los notables, (2) el de la “gente decente” y (3) el de las castas. Los atributos exigibles naturalmente variaban, pero tenían también puntos comunes ligados a los aspectos morales y de devoción que lamentablemente no podemos considerar desde el punto de vista empírico por resultar inaccesibles. Tenemos datos relativos al desempeño social, económico o profesional de muchos de los hermanos mayores¹¹.

El de los notables tocaba obviamente a la elite y correspondía a las hermandades en que ésta se nucleaba: la de Dolores, la del Rosario, la del Santo Escapulario, las Terceras órdenes y la de la Santa Caridad. Este tipo está bien representado por personajes como Domingo Basavilbaso, ministro de la Tercera orden de San Francisco, Jerónimo Matorras, hermano mayor de Dolores, José Ruiz de Arellano, fundador de la Tercera orden mercedaria o Juan de Lezica, mayordomo

¹⁰ AMBA, 1787, 199.

¹¹ Como curiosidad consigno la existencia de una contraimagen de la virtud, corriente aunque no exclusiva, en las hermandades de negros y la que se emplea para describir a quienes no deben ser aceptados en las cofradías. Al margen de las restricciones raciales o sociales, algunos de los adjetivos que la caracterizan son los de indecentes, borrachos, lascivos, de mala vida y escandalosos, término que la hermandad del Socorro reemplaza por “vicio democrático” (ver 2.n.2.1).

de la hermandad del Rosario. Su perfil tiene ingredientes comunes: (1) pertenencia a cierto grado de nobleza¹², (2)¹³ situación económica holgada, generalmente proveniente del comercio en gran escala (3) posesión de cierta cultura o formación educativa o profesional (4), carácter piadoso manifiesto en obras. No repetiremos aquí las caracterizaciones que desarrollamos al describir la composición social de las hermandades (ver 2.n.2.2), pero resulta claro que todos ellos eran gente adinerada y que participaron en mayor o menor medida de actos piadosos y donativos. En algunos casos, como el de Lezica y Ruiz de Arellano estos donativos eran realmente importantes, mientras que en otros, como el de Matorras, resultaban más modestos aunque impactantes. El dinero destinado a obras pías, esto es, el financiamiento de edificios religiosos, funciones litúrgicas y celebraciones, donativos de imágenes o actos de caridad, conllevaba el "lucimiento" de quien lo donaba. Este era un rasgo casi ontológico y servía para acreditar la pertenencia a un estamento y consiguientemente para disponer de los beneficios que esa pertenencia implicaba. Naturalmente no está en nuestras manos —ni correspondería hacerlo aquí— juzgar las motivaciones internas de los actores, pero no puede dejar de descartarse y de señalarse la dimensión especulativa que la cosa podía adoptar. La carrera de Matorras, por ejemplo, parece mostrar una idea de "construcción de imagen" a través del desempeño de ciertos roles prestigiosos como el alférez real —comprado— o de la realización de acciones de alto impacto público, como la distribución de monedas al pueblo en la celebración del monarca, la donación de una imagen de San Martín a la catedral transportada con cohetes o del reloj al Cabildo, e incluso la compra de la imagen de la cofradía de Dolores, de la que él mismo decía que aunque "había gastado unos cuantos pesos" en ella, la cedía a la hermandad. En realidad estos gastos eran relativos y no excedían algunos cientos, pero su repercusión era muy grande y sin duda colaboraban para confirmar el lucimiento personal que se requería, por ejemplo, para ser elegido hermano mayor de la cofradía, lo que constituía un nuevo blasón. No tengo ciertamente, los datos de la justificación con que persiguió su nombramiento de gobernador de Tucumán —para cuya gestión viajó a España— pero sería de interés ver que papel jugó su munificencia pública en ella. En cambio la ecuación costo-beneficio es indudablemente desfavorable, al menos en lo económico, para Lezica y Ruiz de Arellano quienes financiaron de sus arcas la edificación de los grandes templos de Santo Domingo y la Merced. También Basavilbaso colaboró con la terminación de la capilla de los terciarios y realizó otras obras. Casi todos ellos integraron el Cabildo como alcaldes y cumplieron diversas funciones en el gobierno. Es notorio que las diferentes exigencias señaladas (linaje, dinero, generosidad, carácter piadoso, educación) se apuntalan y refuerzan mutuamente y en cierta forma son todas consustanciales al tipo ideal que describimos, aunque no necesariamente deben coincidir todas en una persona. La dispensa en la posesión de dinero era característica como dijimos de los sacerdotes, y Mariano Jaunzarás, rector durante muchos años de la aristocrática hermandad de San Pedro y poseedor de un capital menor a 10.000 ps., es un ejemplo de ello.

El segundo tipo, corresponde a la población blanca que conformaba los estamentos medios de la ciudad. Algunos de los pocos hermanos mayores de los que hemos hallado noticias, como Teodoro Blasinú, de la hermandad del Rosario de la Merced y Andrés Benito Padín, de la del Cristo del Perdón y Ánimas, muestran un perfil diferente del anterior. Se trataba de comerciantes de mediano caudal (entre 5.000 y 10.000 ps.) y si nos guiamos por los inventarios de sus bienes de escasa cultura, ya que no aparecen libros entre sus objetos. Tampoco parecen haber tenido actuación en el gobierno pero en cambio, al menos en el caso de Blasinú, se mantiene la voluntad de ejercer la piedad pública, como lo prueba el establecimiento de la capellanía en la catedral —donde se hizo cargo hacia 1750 de la capilla en ese entonces abandonada del Santo Cristo—, compromiso que no pudo sostener y terminó consumiendo el valor de su casa después de su muerte. Padín era más modesto, pero contaba con una

¹² Esta condición, si bien necesaria, debe relativizarse por las características marginales de Buenos Aires, al menos hasta el último cuarto del siglo XVIII. En muchos casos el linaje de los personajes era probado. En otros, más dudoso, y a modo de ejemplo podemos recordar que Bucareli acusaba a Matorras de haber venido a América como "galopin de cocina". En todo caso, más allá de la veracidad, cierto linaje era preciso, fuese real o mentido.

¹³ Como ya dijimos se excusaba en religiosos o profesiones no rentables.

considerable cantidad de esculturas religiosas con sus alhajas, lo que parece indicar un carácter devoto. Lamentablemente, el mismo perfil relativamente anónimo de estos hermanos no permite avanzar en el análisis de sus características. Peor aún es el caso de las hermandades de negros, de cuyas autoridades no sabemos prácticamente nada fuera de que los pocos hermanos mayores que conocemos ocupaban un lugar relativo destacado dentro de su estamento, y que esta condición era requerida para ocupar el cargo.

4.2.3 *El universo de la iglesia*

Como vimos, la universalidad del registro social de las cofradías se segmentaba en bandas relativamente amplias aunque sujetas a jerarquías análogas a las de la sociedad colonial. Esta fragmentación se daba sin embargo como contrapartida de una notable unidad programática, que hemos expuesto al describir los fines y los medios que las hermandades proponían. En cierto sentido, la fragmentación constitutiva y la unidad programática eran dos caras de la misma moneda y expresaban mediante una organización pautada, la puesta en ejecución de un conjunto de valores y expectativas de alcance general en una forma socialmente acotada. Dicho de otra manera, si las pautas de admisión sectorizaban la práctica cristiana, los fines y actividades previstas en los estatutos generaban una experiencia común que involucraba por igual a todos los estamentos de la sociedad colonial.

Creo que no es un hecho menor el que esta universalidad de la vida cristiana se expresase social y espacialmente en el interior de los templos a través de la inclusión de diferentes fragmentos comunitarios en un mismo ámbito, según un código de distribución espacial también sujeto a pautas de jerarquía (ver 3.6.1.1). Esta idea se verifica fácilmente mediante el análisis de las confraternidades integradas a cada uno de las iglesias conventuales (siempre excluyendo San Ignacio) así como de la observación de su localización en las capillas de la iglesia.

Cada iglesia era en sí un universo en el que convivían en las diversas cofradías todas las personas "con separación según su clase para evitar la confusión y el desorden que nace de la reunión de todas en una misma congregación, según afirmaban los hermanos de la Inmaculada Concepción"¹⁴. El conjunto era un pequeño mundo que reproducía en escala reducida la comunidad. Era la representación de la idea del cuerpo cristiano unificado en el organismo aunque separado en sus órganos y distribuido jerárquicamente. En la Merced la hermandad del Santo Escapulario rendía culto a la patrona de la orden en el altar mayor. Junto a ella, en la capilla del antepresbiterio la cofradía del Santo Entierro de Cristo y en el crucero los terciarios, en el altar de San Ramón. Las tres estaban formadas, como vimos, por miembros de la élite española, si bien al menos las terceras órdenes admitían también quinteros, artesanos y pequeños comerciantes: eran ellas mismas, un universo más chico que el de la iglesia pero que a diferencia de éste, no abarcaba a todo el conjunto. Estas hermandades ocupaban los sitios preferenciales del templo: el altar mayor, las capillas inmediatas a él y el crucero, pero adentrándose en el cuerpo de la iglesia las cofradías seguían: en la penúltima capilla de la nave del evangelio estaban los negros esclavos y algunos libertos de Santa María del Socorro, en la última la hermandad de Santa Bárbara y frente a ella la cofradía de Nuestra Señora de las Mercedes con Título del Rosario, de españoles mayormente anónimos. El conjunto de las seis hermandades incluía todo el espectro social y la variedad completa de los habitantes de la ciudad estaba representada en algún sitio. La misma universalidad se podía registrar en San Francisco, donde la Tercera orden, aristocrática en su gobierno y popular en su composición, estaba acompañada por las cofradías de élite de la Inmaculada Concepción y de los vascos de Aranzazu y las tres hermandades de castas que conformaban la Archicofradía del Cordon. En Santo Domingo, a la Tercera orden y la hermandad del Rosario seguían la del Rosario de Menores y algunas otras de las que no conocemos la composición, pero que al menos en un caso pertenecía a "los soldados", es decir, españoles de estamentos medios y bajos.

La iglesia era así un conjunto en el que los distintos sectores se integraban en el espacio común. Siguiendo la nave se enfrentaba el retablo mayor que pertenecía a toda la comunidad,

¹⁴ AGN, S. IX, 31.8.5, leg. 47, exp. 1368, 13 v.

pero mirando a derecha o a izquierda cada una de las capillas presentaba los altares de pardos o negros, funcionarios y comerciantes, gente de nobleza y lustre y blancos pobres y sin linaje.

En cierta manera este universo compartido hacía difusas las distancias entre los estados que conformaban el cuerpo de la sociedad, en la medida en que todos participaban de un mundo común. La misma capilla de San Roque, donde como vimos ejercitaban los terciarios franciscanos, era cedida por sus autoridades a las tres hermandades de castas que integraban la Archicofradía del Cordón de San Francisco y los domingos a la tarde, después de concluir sus oraciones se hacía la señal para el ingreso sucesivo de los hermanos de Santa Rosa de Viterbo, San Francisco Solano y San Benito de Palermo¹⁵. Pese a tener cada uno su capilla propia, los estamentos más bajos de la ciudad participaban del espacio que sus amos les cedían y en el que repetían como ellos la oración de la corona de María. Así, gobernadores, generales e importadores, mercaderes y mulatos, naturales y negros, rezaban las mismas oraciones en el mismo lugar, con el mismo propósito, pero a distinta hora.

La catedral presentaba un esquema de representatividad diferente, vinculado a las instituciones coloniales. En el crucero se enfrentaban el altar del Santo Cristo, a la izquierda, que era la capilla de los gobernadores en virtud de su origen congregacional (en el otro edificio) y el de San Martín de Tours, a la derecha, donde se nucleaba (sin cofradía) el Cabildo secular. Era el eje de las autoridades políticas centrales y locales. En las capillas del testero se disponían la cofradía de los grandes comerciantes (Dolores) del lado del evangelio y en la nave de la epístola la del Cabildo Eclesiástico (San Pedro), es decir la religiosidad civil (recordemos que la hermandad era tercera orden de Servitas) y la Iglesia. En el centro la Inmaculada, patrona de la metrópolis y la Trinidad, representativa de Buenos Aires. Aquí el universo recreado no era el de los estamentos sociales, sino el de las instituciones operantes en la ciudad¹⁶.

Por otra parte, si los estamentos que integraban las cofradías eran diversos, las capillas que ocupaban mostraban un conjunto de esculturas y retablos relativamente homogéneos en su carácter y lenguaje que en cierto modo uniformaba aún más la experiencia o creaba espacios comunes en que vivir la religiosidad. La iglesia se plantea así como un espacio unificador de diversos rangos de confraternidades que representaban diferentes significaciones institucionales e implicaban distintos recortes sociales dentro de la segmentación vigente. Como era común la representación social aparecía en ese espacio articulada sobre dos ejes complementarios: la jerarquización y la integración, y así unía al mismo tiempo que diferenciaba, diferenciación que no se daba sólo en el espacio sino también en el tiempo (ver 3.5.1, cuadro 5). En cada uno de esos espacios, a través del culto, la oración y de la reflexión se establecía un ejercicio moral en el que las imágenes, o mejor los santos que representaban, conformaban un modelo de virtud a la vista de los cofrades que el hermano mayor debía reflejar para conducir la hermandad a sus fines.

4.3 TRADICIÓN Y MODERNIDAD

4.3.1 Aspectos modernos en la práctica de las cofradías

A mi modo de ver, uno de los rasgos más llamativos de la evolución de las cofradías, tanto en el terreno del arte como en el de los valores y las prácticas llevadas a cabo, es el sostenimiento o la inmutabilidad en el tiempo de algunos principios básicos, que hemos señalado a lo largo de los diversos análisis. Por otra parte se hace igualmente claro que este sistema interactuante que describimos sufrió modificaciones a lo largo de los siglos y en nuestro caso particular en el tránsito del siglo XVII al XVIII. Al analizar los diferentes aspectos del accionar de las hermandades en el capítulo tercero, hemos puesto de manifiesto la existencia de diversas

¹⁵ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/43, 17.

¹⁶ González, 1998.

transformaciones que operaban tanto en el terreno de la administración y conducción de las cofradías como en el de las imágenes, los retablos y las prácticas. Hasta cierto punto, la dirección de muchos de estos cambios tiene un rumbo análogo, en el sentido de que todos expresan un enfoque más moderno y ligado en definitiva a las mutaciones conceptuales producidas en la segunda mitad del siglo XVIII. Para decirlo brevemente, detrás de todos ellos se percibe un nuevo criterio de eficacia ligado a una concepción causal más explícita y demostrable en términos empíricos, así como la búsqueda de satisfacción concreta de objetivos prácticos.

La más evidente de estas transformaciones es la que presenta la forma de concebir y estructurar las mismas intenciones de las hermandades, que se plasmaban en *la redacción de las constituciones*. Como vimos en 3.3.1 éstas abandonan el variado y dispar "popurrí temático" característico de los estatutos del siglo XVII y el carácter indefinido de muchas de las normativas, a favor de una estructuración ajustada a una nueva lógica en la que las divisiones intratextuales responden a una separación de contenidos basada en criterios de afinidad funcional. Esta organización más racional del texto introducía indudablemente una mayor claridad en la exposición, al aislar unidades temáticas uniformes, las que por otra parte reciben en el siglo XVIII un tratamiento más extenso y detallado que a su vez implica una modificación sustancial en las pautas operativas propuestas. Efectivamente, los cambios introducidos implicaban un nivel de descripción de actividades, procedimientos, responsabilidades y controles que indudablemente apuntaban a un requerimiento de rendimiento mayor de los recursos materiales y humanos, reemplazando el espontaneísmo y el *minimalismo* anterior por una concepción del culto fundada en un conjunto de mecanismos organizativos que recuerdan más al espíritu empresarial que a la simple devoción tradicional.

Es evidente que los cambios estatutarios produjeron, o respondían, a transformaciones producidas en *el carácter de la administración*. Ésta evolucionó, como lo mostramos en el capítulo anterior, de la difusa enunciación de criterios operativos del siglo XVII hacia el desarrollo de una verdadera concepción burocrática del gobierno, particularmente en las tres décadas finales del XVIII, marcada por un notable incremento y especialización de funciones y por un detallado mecanismo procedimental dirigido tanto a ordenar como a controlar su ejecución (ver 3.2.2). Se hace evidente lo que casi llamaría un *deslizamiento semántico* de la simple enunciación de propósitos y medios propias de los primeros estatutos a un detallismo que muchas veces roza lo trivial o lo puramente administrativo. Creo que un lector desprevenido se preguntaría, ante algunos de los reglamentos a que aludimos ¿qué tiene ésto que ver con la religiosidad? El amor por la minucia administrativa, los asientos de cuentas y los sistemas de verificación de procedimientos y responsabilidades no parecen, en principio, necesariamente próximos a la idea de una práctica eminentemente devocional tendiente a la salvación de las almas. Sin embargo, esta tendencia coincide con el momento de mayor auge de las cofradías de la ciudad en cuanto a su cantidad y extensión, esto es, las décadas que van de mediados de la centuria hasta aproximadamente 1790 (las constituciones de los terciarios mercedarios son de 1787). Las razones de la adopción de este enfoque "administrativista" guarda indudablemente relación con los cambios operados en la teoría de la burocracia a partir del siglo anterior pero que alcanzaba ahora espacios que hasta el momento habían sido refractarios ó simplemente no habían mostrado interés o necesidad de plegarse a estos procedimientos. Quizás la pregunta más interesante al respecto sea ¿por qué ahora sí lo hacen? La respuesta debe pasar por más de un motivo, siendo el cambio de mentalidad en curso el fundamental. La búsqueda de una nueva eficacia y la organización de una burocracia administrativa que impregna los proyectos borbónicos y que comienzan a operar activamente en la ciudad luego de la creación del virreinato (el Tribunal Mayor de Cuentas, por ejemplo, fue creado en 1780), es decir en el último cuarto del siglo XVIII, implicaban un punto de referencia particular, al que sin duda debe sumarse la llegada de las ideas de la Ilustración y su noción de progreso y producción, y con ellos una nueva racionalidad que hará eclosión en la primera década del siglo XIX en las publicaciones del Telégrafo Mercantil o el Semanario de Agricultura, Industria y Comercio, o en escritos y alegatos, como la célebre Representación de los hacendados de Mariano Moreno. Esta nueva mentalidad, consagrada al comercio y al mismo tiempo impulsada por él, iba sin duda más allá de su terreno específico e implicaba una transformación sustancial de la sociedad y de

sus instituciones. Estas dos transformaciones paralelas y complementarias, la aparición de una mentalidad productivista y comercial, en la esfera privada y el cambio en las instituciones del aparato público, que insensiblemente fueron pasando “del Estado Misionero cuya finalidad primordial era la propagación y defensa de la verdad y la salvación de las almas, al Estado Burocrático empeñado en conseguir el bienestar terrenal de sus súbditos por la vía del progreso económico”¹⁷, constituyen el marco general en el que se operan los cambios relativos al modo de acción de las hermandades. La simple comparación de la multiplicación de funciones y cargos en el gobierno de las cofradías, de 1 o 2 en las confraternidades del siglo XVII a 25 y 23 en las de San Benito y la tercera orden mercedaria (ver cuadro 5 en 3.2.2), con la evolución de cargos administrativos en el gobierno real, que pasó de 14 funcionarios en 1767 a 134 en 1790¹⁸, hace evidente la analogía señalada. Por otra parte, el pragmatismo procedimental y el utilitarismo inherentes a este cambio de dirección incidió indudablemente en todos los aspectos de la vida, aún aquéllos alejados de su motivación primigenia. Como bien señala Mariluz Urquijo, es ilustrativo de este hecho la publicación de la Oda al Paraná de Lavardén con comentarios relativos a la utilidad del regadío y de las maderas para la construcción. Si la misma poesía lírica era filtrada por el tamiz eficientista, no hay razones para pensar que una actividad relativamente compleja que incluía variedad de acciones y de agentes y que tenía en sí un componente práctico, no fuese concebida desde una óptica burocrática que intentase hacer claros los procedimientos administrativos y optimizar los resultados de la organización.

La implementación de las detalladas pautas operativas impuestas a fines de siglo requerían el establecimiento de una *jerarquía de conducción*, capaz de verificar el cumplimiento de las tareas y de llevar adelante lo que en definitiva implicaba el nuevo sistema: la especialización de las funciones y el control pormenorizado de su desarrollo. Como hemos visto en 3.4.2, esta tarea recaía principalmente en la figura del hermano mayor, cuyo perfil es exaltado justamente en virtud de dos aspectos complementarios: su papel ejemplar y la necesidad de que contase con la autoridad precisa para el cargo. Al analizar el uso de tópicos discursivos (3.3.2) y en el apartado anterior, hemos mostrado algunos ejemplos en los que se explicita esta concepción del gobierno enmarcada de las teorías absolutistas en boga, que se resumen en la idea de que el acierto de todo cuerpo depende de su cabeza. Al igual que la burocratización administrativa, la centralización de la autoridad, tiene una clara correspondencia con las tendencias políticas implementadas en las dos décadas finales del siglo por los Borbones, particularmente la ordenanza relativa a los intendentes, que comenzó a operar en Cuba a mediados de la década de 1760 y se implementó en el Río de la Plata 1783. El proyecto, que formó parte de las reformas impulsadas por Carlos III con el fin de consolidar y dar sustentabilidad a las posesiones coloniales, jaqueadas por los enemigos de España, implicaba la creación de un ámbito de administración específico subordinado directamente a la jerarquía central. El superintendente era un subdelegado del secretario de Hacienda de Madrid y se distinguía así “del magistrado tradicional, encarnación jerárquicamente subalterna de ese poder, pero autónoma en el ejercicio de sus funciones”¹⁹. Indudablemente esta centralización administrativa y su paralela concentración de poder se inscribía en la perspectiva absolutista barroca, particularmente francesa (era francés, por ejemplo, el modelo de las intendencias) y en sus derivaciones ilustradas y formaba parte de una tradición que no desapareció siquiera con el proceso revolucionario, como lo prueba la representación de la Centralización Administrativa en el conjunto de relieves de Charles Simart que presentan la obra de gobierno de Napoleón en torno a su tumba en *des Invalides*. La figura del hermano mayor y las consideraciones que rodean el papel determinante de la autoridad o la “cabeza” de las corporaciones e instituciones y su papel de salvaguarda del cumplimiento estatutario, ponen de manifiesto el empleo, en el modesto plano de la práctica social de Buenos Aires, de una concepción establecida que pertenecía al

¹⁷ Mariluz Urquijo, 1964, 250.

¹⁸ Moutokias, 2000, 398.

¹⁹ Moutokias, 2000, 402.

espacio de los *loci communes* de la época: "La vara fundamental de cualquier cuerpo, es el Gobierno como que de él pende su acierto, aumento y Progresos"²⁰.

Este marco general de transformaciones en la mentalidad, en la concepción del poder y en el delineamiento de los procesos por medio de los cuales el mismo se pone en acción, explica en nuestra opinión, el paso de una concepción asociativa devocional de un bajo grado de formalización funcional a otra marcada, y casi diría dominada, por la complejidad del diseño operativo y por las instancias de supervisión. Detrás de los nuevos procedimientos no debe verse sino la intención de *optimizar* los recursos, de modo de obtener de ellos el mejor rendimiento a través de la aplicación de cofrades a tareas particulares cuyos fines, formas de realización y límites se detallaban en la normativa. En definitiva una lógica similar parece infundir la búsqueda de productividad creciente en las diferentes instancias de la sociedad, se trate de la exportación agropecuaria o de la práctica devocional, lo que por otra parte aparece como absolutamente natural y casi diría necesario, aunque esta naturalidad no debe ocultar la potencial conflictividad que surge y que rápidamente se manifestará en debates particulares que trataremos más adelante.

Indudablemente el rubro en que la nueva racionalidad se presenta como una alternativa de dos filos para las cofradías es del *manejo de los recursos económicos*. La aplicación *avant la lettre* de la lógica enunciada llevó a la inversión del capital disponible en emprendimientos capaces de reproducirlo o bien a su aplicación a un sistema de préstamos que produjese una renta sobre el mismo. El argumento, que era explícito y hemos citado en 3.4.2, sostenía que este procedimiento era lícito en razón de que permitía "la mayor y más segura subsistencia del Culto de las funciones de dicha Hermandad, que sin fondos semejantes no es capaz de mantenerse decentemente"²¹. Esta justificación de la especulación financiera, a la que la Iglesia había sido tradicionalmente contraria, proveniente para mayor certeza de la congregación de los sacerdotes y pone de manifiesto la lógica del sistema: producir con medios propios e independientes de las donaciones, las limosnas y el fluctuante pago de luminarias e ingresos, una cantidad de dinero capaz de sostener regularmente el costo de las funciones. Se trataba pues de contar con una solución estable que desvinculase los gastos de las celebraciones de la siempre cambiante y a menudo acuciante cuestión económica. Este argumento parece razonable, pero sin embargo su ejecución irrestricta llevará a las hermandades a tomar un carácter de instituciones de préstamo, en todo alejado de sus objetivos primarios. Si alguien leyese algunos de los libros de actas, como el de la cofradía del Rosario de Santo Domingo, sin saber que organismo lo redactó, difícilmente pensaría que se trata de un cuerpo devocional, en virtud del total desbalance que las cuestiones económicas y las religiosas guardan. La preeminencia de los asientos contables, la determinación de los destinatarios de los censos, los reclamos por cobros y los trámites judiciales que a veces se suscitan, ocupan un lugar central en el conjunto, que a menudo deja en segundo plano el tratamiento de las cuestiones específicas del culto. Así, si el razonamiento de partida parece sensato en la medida en que libera los medios precisos para las actividades religiosas de avatares financieros y contingencias, es su *extensión natural* la que termina desvirtuando el fin al que debe servir. Dicho de otro modo, si la solución es buena, su aplicación es válida y también lo es la extensión de esa aplicación a la mayor cantidad de casos posible. El problema son las consecuencias no deseadas o imprevistas que esa dinámica puede generar. Quizás imperceptiblemente, los miembros de las juntas van adquiriendo rasgos de administradores de fondos y, al menos en los documentos, el objetivo que esos fondos debían fomentar, es decir la devoción y el culto, se deslee. No parece excesivo pensar que un proceso análogo al que motiva el detallismo administrativo opera aquí, es decir, la traslación a las hermandades de una mentalidad y un hábito propios de la cultura del momento. Los dirigentes de las hermandades, al menos las de blancos, eran mayormente comerciantes, formados y estimulados por las nuevas perspectivas de negocios que se abren a partir de la creación del virreinato y sin duda, como se deja ver en los debates del proceso prerrevolucionario, en muchos casos proclives a la acumulación y la codicia, espíritu que parece introducirse en los

²⁰ AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1365, 3. Se reitera en las constituciones del Socorro (AGN, S. IX, 31.8.5, 47/1355, 5 v.).

²¹ Fasolino, 1944, 262.

mecanismos internos de las asociaciones de culto, cuyos propósitos primitivos eran bien distintos. Esto no deja de ser natural ¿Por qué habrían de operar las mismas personas con lógicas diferentes? Por otra parte, el mismo concepto de codicia podría trasladarse, dejando de lado su carga semántica negativa, a los fines que se perseguían. Si se trataba de financiar el culto y de promover la devoción, cuanto más medios se dispusieran, mejor sería.

Los procedimientos empleados en el único caso que conocemos detalladamente de *ejercicios espirituales* sostenidos por hermandades no escapan a la racionalidad que tiñe las concepciones empleadas para la organización, el gobierno y la economía en el último tercio del siglo XVIII. los diferentes motivos dirigidos a recordar a sus miembros la cercanía de la muerte y el carácter del pecado tienen un evidente sentido práctico que seguramente incidía en las reacciones afectivas de los participantes. La escenografía que acompañaba la oración -incluyendo una calavera iluminada con cirios-, las insignias de la pasión, la teatralización del Vía Crucis y las admoniciones potenciadas por la presencia de imágenes, pero sobre todo el simulacro de responso de un hermano por los terciarios franciscanos, muestran bien el grado de sofisticación de los ejercicios. Se trataba de proponer del modo más directo posible *una experiencia capaz de actuar afectiva y psicológicamente sobre el individuo*. Es interesante el grado de eficiencia técnica presupuesta en la práctica, que sin duda debía considerarse como una verdadera ejercitación mortuoria actuante sobre la conciencia.

Naturalmente que este tipo de ejercitación vital y realista remite en último término a los ejercicios espirituales ignacianos, que se habían practicado en la ciudad²². Este conjunto de mecanismos introducen un elemento pragmático a tono con el nuevo naturalismo siguiendo criterios de operatividad de los ejercicios sobre los hermanos que implican una especie de *tecné* aplicada a la concientización y en la que el recurso central es el *sentir*, esto es "hacer que la actitud de apertura hacia Dios determine, en la medida de lo posible, nuestros sentimientos" y con ellos "nuestro modo de percibir el mundo"²³. Los ejercicios de San Ignacio estaban dirigidos a tocar interiormente al ejercitante mediante la meditación o la "experiencia del pecado" (primera semana) de un modo que "no es solamente un *proceso discursivo*, sino también y sobre todo un *proceso afectivo*"²⁴. Las experiencias que proponen los ejercicios espirituales impulsan la toma de conciencia de un acontecimiento, no de una idea" obrando, *coram Deo*, en la interioridad del sujeto, es decir "en el nivel del yo"²⁵ y proyectando idealmente sus efectos más allá del texto hacia "el contexto de la vida del ejercitante y en la transformación del proceso vital"²⁶. La modernidad de este método, que tanta aceptación tuvo a partir de su creación en el siglo XVI, radica en que plantea una especie de *remodelación afectiva* del ejercitante, cercana a una especie de *reconversión libidinal*²⁷. La expresión, acuñada por Carlos Domínguez, muestra como el análisis de los niveles de acción del método ignaciano sobre la esfera mental, afectiva e interior del sujeto en búsqueda de la transformación del yo y aún aspectos más técnicos, como la repetición de la situación de pecado con el fin de reprocesarla en otro nivel, aproximan los ejercicios espirituales a algunos de los conceptos, planteos y técnicas terapéuticas del psicoanálisis, sin excluir el uso de imágenes (*sachvorstellung* en la teoría freudiana y *composición de lugar* en los ejercicios) y representaciones interiores como medios de clarificación²⁸. Independientemente de la mayor o

²² Se llevaron a cabo en la ciudad hasta 1767. A fines de siglo fueron retomados por la Beata María Antonia de la Paz y Figueroa, formada bajo la dirección de los jesuitas en Santiago del Estero, donde comenzó luego de la expulsión la restauración de los mismos, que como se sabe tuvieron amplia difusión en diversas ciudades y especialmente en Buenos Aires luego de la fundación de su Casa de Ejercicios. Como en otros aspectos, también en este los jesuitas representan una actitud "moderna".

²³ Divarkar, 1996, 29.

²⁴ Sievernich, 1996, 54 (las cursivas son del original).

²⁵ Divarkar, 1996, 24.

²⁶ Sievernich, 1996, 49.

²⁷ Domínguez, 1996, 110.

²⁸ El paralelo entre algunos conceptos y procedimientos de los Ejercicios y las teorías freudianas han sido tratados *in extenso* en diversos trabajos. Un buen panorama lo brinda la recopilación editada por Carlos Alemany y José A. García-Monge con el título *Psicología y ejercicios ignacianos* (2 vs.), Mensajero, Sal

menor certidumbre que estos trabajos aporten sobre su efectiva afinidad, lo cierto es que la misma posibilidad de trazar ciertos paralelismos entre el método ignaciano y la teoría psicoanalítica manifiesta el carácter moderno de los ejercicios, y sin duda el considerar el espacio de la afectividad del sujeto y la introspección como materia prima del proceso de reelaboración señala, cuanto menos, el espíritu empírico y naturalista de la concepción. Naturalmente, no queremos afirmar que los ejercicios de los terciarios franciscanos o los de los dominicos o mercedarios siguieran al pie de la letra los elaborados procedimientos jesuiticos, más allá de que algunos puntos del método ignaciano, como la experimentación de la desolación del mundo de los EE, patente en el “no querer pensar en cosas de placer ni alegría (...) para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados (...) trayendo más en memoria la muerte, el juicio”²⁹ están muy próximos a las escenas de los terciarios franciscanos que describe Udaondo. En cambio es indudable la afinidad de enfoque al plantear la ejercitación como realización de experiencias dirigidas a conducir la reflexión hacia una forma de conciencia individual superadora, es decir a concebir de un modo fenoménico la ejercitación espiritual que ya no pasa por la mera aceptación de pautas enunciadas o por la formulación de cierta preceptiva moral, sino por la reelaboración, en un marco previsto, de los propios deseos, temores, insatisfacciones y esperanzas con el fin de producir una transformación profunda en el sujeto. Se trata del empleo regulado de medios buscando la racionalidad de los comportamientos, es decir produciendo una técnica en el sentido de reproducción de una acción o intervención planificada en el mundo objetivo según criterios de eficacia comprobables³⁰.

Finalmente, y en el centro de nuestro tema, también *el sistema artístico* introduce pautas de cambio, que hemos analizado en el capítulo anterior y que ahora situaremos en el marco de modernización general que venimos tratando. La primera consideración se debe a los cambios operados en algunos de los aspectos estilísticos y técnicos. En el primer sentido, las obras del siglo XVIII adoptan un lenguaje más suelto y contingente que sus predecesoras. La comparación del Cristo de Coyto o de la Virgen de las Nieves con casi cualquiera de las tallas de la segunda mitad de 1700 que hemos analizado en 3.6.2.1, marca bien la adopción de un lenguaje formal ligado a un *tono emotivo* y a una comunicabilidad diferente obra-observador u observador-entorno, signada por la idea aristotélica³¹, característica del arte barroco³², de persuadir al espectador movilizándolo sus afectos y creando así un lazo empático con él. Los brazos se extienden y las miradas están dirigidas, bien al frente, bien al cielo, pero siempre muestran una *actitud activa o alocucional* muy diferente a las obras que conocemos del siglo anterior. Estas características, que se presentan en Buenos Aires recién en la etapa final del período colonial se pueden rastrear en España y en otras producciones europeas desde el siglo XVI y se ponen de manifiesto tanto en la preceptiva de Vasari para la Academia como en los escritos –y en las obras– de Leonardo y habían sido ya enunciadas por Alberti en su tratado de pintura de 1435

Y para que los que miren el cuadro estén con la mayor atención es menester que las figuras inanimadas que contiene parezca que están vivas, expresando los afectos de sus ánimos; pues es la cosa más natural llorar con quien llora, reír con quien ríe, y compadecerse con quien se lamenta, por la fuerza grande que tiene para con nosotros la semejanza³³.

La cita de Alberti, que era un erudito lector de la Antigüedad y que muy probablemente tuviese en mente las teorías retóricas griegas y romanas, es de notable interés por el hecho de que no sólo sitúa la expresión de los afectos de las imágenes en el marco de la movilización interior y el reclamo de atención del espectador sino que lo extiende a la imitación del

Terrae, Bilbao, 1996. A través de diversos enfoques los estudios, desarrollados mayormente por psicólogos y teólogos, subrayan las afinidades de ambos métodos, en algunos casos de modo convincente.

²⁹ San Ignacio, Ejercicios Espirituales, nro. 78.

³⁰ Habermas, t.1, 228 y 229.

³¹ Aristóteles, *Retórica*, libro 2.

³² Un desarrollo de esta idea se puede ver en el muy interesante trabajo de Giulio Argan *La "Retórica" e l'Arte Barroca* (1955).

³³ Alberti, *Los tres libros de Pintura*, en Yarza, 1983, 43. En palabras de Vasari la “espressione e dichiarazione del concetto che sia nell'anima” (Pevsner, 1982, 45).

comportamiento mediante la influencia de la *semejanza*, aspecto que como imaginará el lector, toca directamente a la imitación ejemplar del modelo que como acabamos de señalar proponen explícitamente las hermandades (ver 4.1.3). Estamos sin duda ante la lenta y progresiva configuración de un programa estético y moral que hunde en realidad sus raíces en la *resemblanza* medieval³⁴ pero que adopta a partir del Renacimiento formas modernas mediante una concepción de la acción directa de la imagen sobre la sensibilidad del observador y que finalmente el Barroco realiza al liberar al arte de su compromiso con las teorías universales de la belleza y desarrollar la manipulación de sus recursos específicos y el control de las condiciones de percepción. Sin duda la verosimilitud (que las figuras inanimadas “parezcan que están vivas”) es el soporte del mecanismo requerido. El mismo juicio afirmará en relación con la retórica cristiana Luis de Granada ciento cuarenta años después: “habiéndose inventado la *amplificación* para conmover los afectos, nada los conmueve más que el pintar una cosa con las palabras, de manera, que no tanto parezca que se dice, cuanto que se hace y se pone delante de los ojos (...) de modo que poniéndolo delante de los ojos del que lo oye o lo lee, como que le saca fuera de sí y le lleva al teatro”³⁵. Se procura producir un efecto empático sobre la audiencia que el autor no duda en comparar con el que produce la representación teatral y esta *escenificación de las emociones* recuerda indudablemente el desarrollo plástico-narrativo de los retablos que conformaban *la escena* del culto y que *efectivamente* ponían ante los ojos esos personajes ejemplares.

Por otra parte, muchas de las imágenes religiosas conservan, tanto en España como en América, el apego a las técnicas tradicionales de estofado empleadas para configurar las vestiduras. Creo que no puede dejar de verse en esta pervivencia la pervivencia de los valores en que se fundaba, esto es, la expresión de la virtud a través de la materia (ver 1.3.3). Si bien la cercanía del estofado con algunas manufacturas textiles es evidente y está dada por la propia voz, que proviene justamente de una de sus labores³⁶, lo interesante del análisis consiste en el modo en que ese vínculo cambia adecuándose a las nuevas exigencias. La representación metafórica de la virtud se irá paulatinamente asociando en las imágenes modernas, y las de Buenos Aires son un excelente ejemplo, a criterios de verosimilitud crecientes en el trabajo de las telas. El oro, asimilado y convertido en representación del tejido se aproxima, al naturalizarse, a las texturas y materiales reales que como los tisúes, estaban compuestas por hilos de oro o plata. Pero en las policromías más tardías se integra en los adornos florales y fitomorfos que ornamentan los mantos y que como los de Santa Rosa de Viterbo o Nuestra Señora del Socorro semejan, con sus motivos grandes y coloridos, los bordados y las elaboradas telas al uso. Finalmente, mediante la pintura lisa, imágenes como el San Benito de Palermo se acercan aún más a la realidad corriente, aunque conservan en sus orlas doradas y en sus aditamentos, los signos plásticos de su origen. Hay pues un tránsito paulatino hacia formas de policromía crecientemente naturalistas que manteniendo algunos de los signos tradicionales, envuelven cada vez más las imágenes en un ropaje propio de la vida real. Del simple oro a la representación de las telas los cambios en los medios técnicos siguen un recorrido que va de la metáfora a la figuración realista. El paso siguiente será el reemplazo de la representación por lo representado, es decir de la policromía y el estofado por las telas: como vimos casi el 60 % de las esculturas de cofradías pertenecientes al siglo XVIII que conocemos eran de vestir, mientras que en la centuria anterior el 100 % eran de bulto.

Esta *naturalización*, que se opera tanto en lo que hace a las técnicas y materiales como a los lenguajes formales y gestuales empleados en las esculturas, tiene su correlato en las condiciones de uso de las imágenes, y especialmente en el vestido. La gama de telas y alhajas que describimos en 3.6.2.2 pone en claro, a través del tipo de materiales y objetos empleados, que la concepción misma del vestido y adorno de las imágenes se correspondía con el vestido y el adorno de las personas, particularmente las integrantes de los estamentos superiores de la sociedad colonial. La simple comparación de los inventarios de las imágenes con los de

³⁴ Johnston. 1996, 100 ss.

³⁵ Granada, 1879, 538.

³⁶ Estofar era rellenar las telas produciendo relieves que luego se bordaban. Con sentido parecido se usa el término francés *étoffer*, que se emplea aún para señalar técnicas de ornamentación textil.

cualquier dama porteña de la época pone de manifiesto la analogía³⁷. En otras palabras, el mismo tipo de valores adscriptos a esos materiales eran atributo de las imágenes sagradas y de los miembros de los estamentos medios altos y altos³⁸. Esta identificación de la calidad social o moral con la vestimenta y las alhajas se proyectaba aún sobre la normativa, que a través de ordenanzas y reales cédulas prohibía expresamente el uso de determinados tipos de adornos y telas a los estamentos inferiores y especialmente a los considerados viciados por su origen étnico o por mezclas de sangre impropias, como eran los esclavos negros y las variantes de mestizaje que derivaban de ellos. Finalmente, la conformación de una práctica destinada al servicio y vestido de la imagen llevaba a la reproducción del vínculo de servidumbre vigente en el plano social. El vestido implicaba un grado superior de realismo, dado ya no por los códigos de la representación plástica sino, por la inmersión de la experiencia artística y religiosa en el universo de la cotidianeidad de sus participantes.

Finalmente creo relevantes en la actualización de las condiciones de recepción de las obras a los nuevos tiempos tres aspectos que si bien son diferentes, interactúan en el proceso perceptivo: la simplificación iconográfica, la potenciación de la imagen principal en los retablos y el establecimiento de un vínculo más dinámico con el fiel en relación con su situación de observador. Los dos primeros son aspectos que pertenecen a un mismo proceso: la reducción de los temas y la creación de una estructuración expositiva acorde son pares complementarios que determinan los cambios programáticos y formales operados en los retablos españoles a partir del último cuarto del siglo XVII y en los americanos desde comienzos del XVIII (ver 3.6.3.1 y 3.6.3.2). Los retablos de cofradías de Buenos Aires, producidos luego de 1750, adoptan como vimos el modelo moderno y prescindiendo de la estructuración narrativa que servía de *amplificatio* a la figura titular en los complejos figurativos prebarrocos³⁹ adopta una unidad focalizada en la figura del titular y complementada en algunos casos por miembros de su orden o por las figuras nucleares cristianas de Cristo y la Virgen. Al no haber prácticamente pinturas ni relieves en la estructura expositiva de los retablos, la simplificación en la cantidad de personajes representados significa también una simplificación temática, ya que no hay, en este nivel, relatos, sino solamente personajes. Naturalmente, la exposición de estos personajes ejemplares sin ampliaciones narrativas requiere la condensación del aparato de presentación de las imágenes en unos pocos nichos entre los que se da particular resalte al principal.

El propósito simultáneo de simplificación iconográfica y potenciación expresiva impulsa la erección de verdaderas arquitecturas de enmarque y alcanza su punto más alto en el retablo mayor de la Catedral de Buenos Aires (Isidro Lorea, 1784), donde la tendencia a la focalización da lugar a la composición de un gran tabernáculo exento desplegado en torno de una sola imagen inmersa en el notable cuerpo de columnas⁴⁰. Es de notar, que este proceso no se da aisladamente en la retablistica, sino que forma parte de las búsquedas artísticas iniciadas por el arte barroco en el siglo XVII en las que se fundan algunos de sus principios básicos, como el reforzamiento de la unidad temática y el establecimiento de una jerarquía clara. Consecuentemente, se produce una tendencia a la búsqueda de simplificación argumental en la

³⁷ Para corroborar lo dicho transcribo las alhajas pertenecientes a la dote de Rosa Silva (en la testamentaría de Juan Pereyra Lucena, un comerciante de medianos recursos): Tenía un aderezo con tres pendientes de diamantes y topacios, una sortija de topacios blancos, unos aros de topacios amarillos, tres de topacios (a la inglesa), un relicario de oro y un rosicler y zarcillos de oro y diamantes (AHPBA, Real Audiencia, 1790). Listas similares son comunes. Pueden consultarse a modo de ejemplos: en la sección Real Audiencia del AHPBA el testamento de Ana Álvarez de Labayén y la sección Sucesiones del AGN los testamentos de Vicente de Azcuénaga, Manucla de Larrazábal, Juan Manuel de Labardén, María Josefa de Castro, Bernarda Lezica de Seguro, María Leodegaria Lorea, y Cayetano Cardoso de Acuña y su esposa Petrona Hastarián, entre muchísimos otros que muestran entre sus bienes personales enumeraciones de alhajas similares a las apuntadas.

³⁸ Evito deliberadamente calificar de elite a estos sectores porque a través de los estudios de testamentaría es fácil comprobar que, si no cuantitativamente, cualitativamente, el mismo tipo de elementos, alhajas, y vestidos aparecen en propiedad de cofrades de diferentes recursos, aunque en general pertenecientes, por riqueza, por educación o por linaje, a los estamentos superiores.

³⁹ Ver González, 2000 y 2001.

⁴⁰ González, 2005.

retórica y la literatura a partir del siglo XVI y hasta el XVIII. Ya Vives había advertido sobre el peligro del exceso de los “lugares de los argumentos” empleados como fundamento de las ampliaciones que “más hacinan documentos de bien decir que no los reducen a un arte útil”⁴¹ y en la segunda mitad del siglo XVII López Pinciano señalaba que “aquella fábula (concepto que asimila al de figura en la pintura) será más artificiosa que más deleitare y más enseñare con más simplicidad, porque en vano se aplican muchos modos para una acción si uno sólo basta a enseñar y deleitar”⁴². También Luzán, en su *Poética* (Zaragoza, 1737) propugna las ventajas de la unidad temática cuando

recomienda como ‘muy arreglado y metódico’ para la composición de una *comedia* el sistema del P. Le Bossu, que consistía en escoger ante todo una máxima para enseñarla alegóricamente en el poema, y ‘hallado el punto de moral que ha de servir de fondo y cimiento a la fábula, reducirla a una acción que sea general e imitada de las acciones verdaderas de los hombres y que contenga alegóricamente dicha máxima’⁴³.

Llevando el concepto al límite de la sensatez y de la viabilidad artística, el tratadista español concluía que la obra debía tratar “una acción sola, en un lugar y un día”⁴⁴.

Esta voluntad de sumisión de todos los elementos de la composición a un motivo central y una forma unitaria moralizante exigía naturalmente el abandono de las historias ejemplares en favor de la exposición impositiva de un caso donde, para usar los conceptos de la retórica, el tema y la prueba apareciesen sintetizados en un argumento único puesto ante los ojos del observador del modo más conciso y tocante que la técnica permita. Los medios destinados a obtener este impacto perceptivo no se limitaron solamente a la integración, centralización y jerarquización compositiva que analizamos, sino que fueron complementados por el desarrollo del aparato ornamental, que en cierta manera se convierte también en parte del mensaje.

Esta profusión de formas era en todo acorde con la intencionalidad movilizante barroca, y como ocurría con el concepto de unidad temática, la separación entre aspectos argumentales y adornos tenía también un paralelo, más explícito que en el diseño de retablos, en los enunciados retóricos y poéticos de la época. Francisco Sánchez separa, como lo había hecho Vives, la elocución de la invención y la disposición, afirmando el carácter dialéctico de éstas últimas: *al retórico pertenece únicamente exornar la oración con tropos y figuras, hacerla llena y numerosa*, usando una imagen (adornos que llenan) muy próxima a lo que efectivamente ocurre en la retablistica⁴⁵. A lo largo de los siglos XVI y XVII, el uso retórico tendió a reforzar el papel de la elocución asumiendo un cierto desinterés por los aspectos argumentales y reduciendo así sus herramientas y alcances a una doctrina del ornato y la delectación, que anticipa el arranque del barroco y su búsqueda persuasiva. En palabras de Tagliabue la *retorica, da disciplina sovrana, maestra della invenzione, della disposizione logica, dell'eloquio (capace di docere, movere, delectare) è ridotta alla elocutio e alla pronunziatio*⁴⁶. Un proceso similar se registra en la obra de Vives. Este planteo abre dos perspectivas que se venían gestando: el alejamiento del aparato argumental del terreno retórico y la focalización de la especificidad de la disciplina en el aspecto elocutivo, cambios que trasladan el acento al tipo de vínculo establecido con el espectador y a la búsqueda de enunciados persuasivos apoyados en su capacidad de deleitar. El adorno cumplirá ahora un papel más relevante en una estética fundada por un lado en conceptos capaces de enseñar, y por otro en ornamentos capaces de deleitar, en una especie de *silogística poética*. Guido Tagliabue ha señalado que “*proprio in questo accordo o compromesso (o almeno non incompatibilità) tra dispositio e elocutio, cioè tra docere et delectare, tra ordine e ornato, sta il principio del barocco*”. El *docere* no se resuelve en *delectare*, sino que ambos se sintetizan en el “*movere: tal è la virtù del ingegno: che insegna e diletta*”⁴⁷ y también López Pinciano apuntará como fines de la poética, conceptos propios de los tres objetivos de la

⁴¹ Vives, 1948, 460.

⁴² Menéndez Pelayo, 1943, t. 2, 229.

⁴³ Menéndez Pelayo, 1943, t.3, 229.

⁴⁴ Menéndez Pelayo, *ibidem*.

⁴⁵ Menéndez Pelayo, 1943, t. 2, 180.

⁴⁶ Tagliabue, 1955, 125 – 127.

⁴⁷ Tagliabue, 1955, 137, 144 y 145.

persuasión retórica⁴⁸ de los que no casualmente sólo persisten el *docere* y el *motus animi*, (deleite), mientras que el término particularmente *demonstrativo* de la retórica (el *convencer*) ha sido dejado de lado, convirtiendo a la poesía en un *deleite que enseña*. Entre la didáctica y el deleite se abre el campo en el que operarán la literatura y el arte: *bonis est voluptas*. El adorno cumplirá ahora un papel más relevante como complemento de una especie de lógica estética fundada por un lado en conceptos morales, capaces de enseñar y por otro en adornos, capaces de deleitar.

Este proceso, clarísimo –y ciertamente impactante– en la retablistica española, mexicana, quiteña y peruana de la primera mitad del siglo XVIII⁴⁹, tuvo en Buenos Aires un desarrollo tardío y limitado (nunca desaparece la estructura), pero sin duda verificable en las obras realizadas entre 1760 y 1780, en las que, como vimos, la carga ornamental remodela las formas básicas de la composición. Los crecientes *movimientos* de cornisas, frontones y remates, la búsqueda de *variaciones rítmicas* en las composiciones y en los desfasajes de los nichos que generan una lectura más dinámica y diversa y finalmente el incremento de la riqueza ornamental con la extensión de la decoración a paneles, entropaños y bancos, dan a la estructura compositiva *magnitud plástica* y sentido unitario proponiendo una lectura global de la forma. Estas modificaciones, que como acabamos de afirmar habían producido en otros sitios de América y en España una cierta autonomía discursiva del adorno y con ella cierta tensión semántica entre ornamento y representación, reduciendo las imágenes a nichos cada vez menos significativos visualmente, a repisas o a simples peanas, tuvo en el último cuarto del siglo XVIII en Buenos Aires un proceso menos radical, pero conceptualmente similar.

Finalmente, el diseño de los retablos porteños pone de manifiesto, a través de sus movimientos de planta (ver 3.6.3.1), el interés por el control de las variables visuales y la búsqueda de una situación privilegiada de observación que presente y casi diría imponga el tema, previamente simplificado al observador. Será la forma de hacer partícipe o de integrar más efectivamente al fiel a la escena del culto y al discurso vívido de la imagen y mediante esta integración optimizar la capacidad de la obra de movilizarlo afectivamente. Los retablos construidos en la década del 80 articulan siempre sus calles recediendo la central, y produciendo así un efecto “embudo” que absorbe al espectador, o contrariamente, avanzándola, y saliendo así a su encuentro. Ambas soluciones, que esviando las calles y los nichos laterales, sirven a la vez para destacar el nicho principal, implican una relación más dinámica e interactiva entre la obra, especialmente la imagen titular, y el fiel, concepción que había aparecido en la ciudad con el diseño del retablo mayor de San Ignacio por Isidro Lorea –el gran innovador de la retablistica local– hacia 1760 y el de las catalinas unos años más tarde⁵⁰. Recién entonces el concepto de verosimilitud, desarrollado a lo largo del siglo XVI para la escultura española pero solamente aplicado a la representación, se apoyará en un nuevo vínculo obra-espectador teñido por la manipulación específica de los elementos plásticos en función del proceso perceptivo, por las relaciones establecidas con la imagen –como el vestido o la adoración física– y por las posibilidades del control de las variables formales en que ese vínculo se manifestaba. Se establece así, en palabras de Argan, un “contatto diretto con lo spettatore, gli permette di “penetrare” nel quadro o di vivere empateticamente nell’architettura y así se logra un discorso serrato, conciso, violentemente persuasivo: tutto esempi, senza entimemi”⁵¹. Ahora la ficción de lo verosímil, se presenta como una prueba empírica que requiere el consenso del espectador y la simpatía con su propio universo antes que un sistema argumental. La práctica religiosa, regida por la ejercitación continua y más o menos sistemática de las cofradías inspirada en la pragmática afectiva ignaciana, tenía en los retablos de muchas de las capillas y las imágenes que contenían un *escenario signifiante*, que enmarcaba la acción proporcionando una fuente de

⁴⁸ Ver Cicerón, *De oratore*, t.1, trad. H. Rackham, Harvard University Press, 1997, 284 y *De partitione oratoria*, (ibidem, t. 2), 313 y 318.

⁴⁹ Pongo por ejemplo los retablos de Duque Cornejo en San Luis de los Franceses de Sevilla (1734), el retablo de los Reyes de la Catedral mejicana, de Jerónimo Balbás (1718-1725), o el de la capilla del Rosario de Santo Domingo de Quito (hacia 1750).

⁵⁰ González, 2004.

⁵¹ Argan, 1955, 12.

motivación dada por la influencia del aparato visual sobre la sensibilidad. La búsqueda de este ilusionismo tenderá a hacer verosímiles las visiones fantásticas y a convertir los discursos y las obras en ejemplos vivos destinados a completar ese elaborado efectismo movilizante.

El Neoclasicismo renunciará a esta puesta en escena en favor de una articulación más neutra y distante con el fiel. Las plantas volverán al quiebre recto y la vista frontal se limitará mayormente al juego de horizontales y verticales. Sin embargo, la situación de imposición del nicho principal se reforzará mediante la eliminación de las ya minimizadas repisas laterales. Puede entenderse que si la voluntad de control de la situación de observación y la fuerza del mensaje unitario persistían, los medios para presentarlos habían dejado de pasar por la exaltación afectiva y se volcaban ahora a la exposición racional representada por la claridad de los órdenes clásicos. Sin duda en el nuevo contexto posterior a 1790 la medida y el orden ocuparán el lugar valorativo preeminente que el fervor religioso había tenido en las décadas anteriores, y no era por lo tanto preciso revestir la devoción con el mundo fantástico e inapresable de las entretejidas formas barrocas, sino más bien mostrarla en la austera simpleza y la limpia articulación de volúmenes de la arquitectura dictada por los *Cinco Órdenes*⁵².

Por otra parte, y como señalamos en 3.6.3.2, la aparición de esta racionalidad, que intenta reemplazar en todas las esferas de la vida los aspectos ocultos por una causalidad explícita, impulsará también el regreso de amplificaciones, aunque sin resignar la unicidad general del mensaje. Simplemente las razones que alientan detrás de las imágenes titulares, esto es los relatos en virtud de los cuales se les rinde culto, serán consignados como *notas al pié*, en los paneles decorativos del basamento. La *recta ratio* ha reemplazado al *motus animus*.

4.3.2 Modernidad y conflictos

La adaptación de las hermandades a las nuevas concepciones acarreadas por la influencia de la Ilustración a fines del siglo XVIII trajo, como esperamos haber demostrado, una variada gama de transformaciones, que desde la forma de estructurar las constituciones hasta la configuración, el modo de exposición y los usos de las imágenes, pasando por los ejercicios espirituales y las formas de gobierno y administración, modificaron sustancialmente la operatividad y los procedimientos que regían sus actividades, si bien manteniendo sus objetivos estratégicos y el sistema valorativo cristiano en el que se fundaban. Estos cambios, dictados por la simple pertenencia de las cofradías y de sus integrantes a la cultura de su momento, no fueron percibidos en modo alguno como una dirección contradictoria, ni siquiera divergente, de sus puntos de vista e intereses tradicionales, sino más bien como la natural adecuación de su funcionamiento a las mudanzas producidas en "los modos de razonar", al decir de los cofrades de Burgos que citamos en el primer capítulo en relación con el cambio de estatutos que se promovía de tiempo en tiempo. Nadie podía saber que esta vez las cosas eran distintas y lo que sin perspectiva aparecía como una transformación corriente, ocultaba en realidad un cambio sustancial del que derivaría en último término el desmoronamiento del sistema que había perdurado desde la Edad Media. Sin embargo, algunas de las contradicciones implícitas afloraron rápidamente en forma de conflictos particulares, problemas de poca entidad que se resolvieron de diferente modo, pero que una vez planteados aparecen como signos superficiales de una enfermedad grave y acaso desconocida. En las líneas que siguen trataré algunos de esos conflictos que he recogido en diversos documentos y que a mi juicio dejan entrever la crisis que la nueva racionalidad acarrea y que generalmente no se presenta como un enemigo externo sino como parte de la misma lógica interna con que se gobiernan las cofradías.

Conflictos económicos. El primero, y quizás el más previsible de estos conflictos, es el que se plantea entre la racionalidad económica, que requiere el incremento de las rentas, y las obligaciones devocionales, litúrgicas y ceremoniales que las hermandades se proponían llevar a cabo. Como ya mencionamos en otro sitio el argumento va así: es necesario dinero para sostener el culto, luego, la disponibilidad de una renta permite garantizar ese dinero y por lo tanto

⁵² Esta afirmación no es una figura. He tomado las plantas y medidas de varios de los retablos de Buenos Aires y me consta que en muchos casos se seguían al pié de la letra las proporciones del tratado de Vignola.

fomentar adecuadamente las actividades devocionales. Sin embargo, este razonamiento, en principio correcto, llevará en su realización práctica a conclusiones más dudosas. Un caso lo ilustra muy bien, que es el conflicto sostenido entre Juan Bautista Zelaya y la cofradía del Santo Cristo del Perdón y Ánimas de la iglesia de San Nicolás, que reseñamos en 2.18.8. En medio de un conflicto con los curas de la parroquia, la hermandad se rehúsa a efectuar la misa de honras al difunto suegro de Zelaya, Agustín Alberdi, lo que motiva el reclamo. Como albacea, Zelaya exige se le hagan las honras prescriptas pese a que la cofradía alega falta de recursos. Transcribo el argumento presentado por Zelaya a la justicia el 19.4.1805

Llegan al extremo de tocar la cosas más inmane (sic) y hacer sean su víctima las almas de los finados hermanos acreedoras a los sufragios debidos de justicia en virtud de un solemne oneroso contrato. Que culpa tendrán los hermanos difuntos de que el hermano mayor, tesorero y otros a quienes está encargado el gobierno económico de la Cofradía, se hallen resentidos con los curas para que se les falte a lo tratado en el acuerdo de 1798. El sin número de Cofrades que se han asentado y contribuyen con la limosna esperanzados en que después de sus días se les hagan los sufragios acordados y de constitución ¿por qué han de ser privados de ellos al arbitrio de estos ecónomos? La obligación recíproca, y la contribución de la luminaria liga a la Cofradía al desempeño de los sufragios⁵³.

La acusación a los *ecónomos* que impulsan la *privación de sufragios* tiene para el albacea de Alberdi una consecuencia aún más grave: que “no se cumplirá el laudable piadoso fin que tiene su establecimiento” [el establecimiento de la cofradía]⁵⁴. El acuerdo aludido en la cita, de 1798 había ampliado los sufragios por los muertos en virtud de la existencia de cierto caudal sobrante en la caja, que en ese momento era de “mil y tantos pesos”. Ahora sin embargo la cofradía tenía puestos a réditos 4.000 ps. (de los que 3.727 eran propios). Zelaya se pregunta, no sin razón, “¿Cómo pues se quiere afirmar no haber hoy fondos suficientes si el año de 98 eran fondos suficientes para el establecimiento mil y tantos pesos?; ¿por qué no han de serlo hoy cerca de 4.000?”. La respuesta es evidente, y la propone el mismo Zelaya: “si es así debe quitarse la imposición [a censo] que indebidamente hizo la junta de unos principales de que no podía disponer como destinados a los indicados fines”⁵⁵. El razonamiento del albacea subraya el nudo de la confrontación: el dinero que la hermandad disponía estaba destinado a cumplir con sus obligaciones espirituales hacia los hermanos difuntos antes que constituir un capital especulativo del que se debía tratar de sacar la mejor renta con el objetivo abstracto de garantizar y dotar luego de más medios al culto⁵⁶. Dicho de otro modo: podía presentarse la opción entre ganar dinero o cumplir las obligaciones del culto. El dinero se emplearía en funciones, pero ¿cuál era el límite? ¿Hasta cuándo acumular rentas y que impedimentos conllevaba el mecanismo financiero? ¿Por qué dejar a Alberdi sin las honras que estaba confiado se le harían al morir? Estas preguntas parecen apuntar a un previsible choque de racionalidades, que si no era en sí irresoluble -de hecho muchas de las hermandades tenían dinero puesto a renta que no obstaculizaba sus funciones sino que servía para proveerlas de medios-, dejaba planteada una cuestión que podía, como vimos, engendrar contradicciones: una estricta racionalidad financiera que no estuviera balanceada por otras consideraciones, podía colisionar con el desempeño del culto, o podía poner los intereses económicos por sobre los devocionales y piadosos. En otras palabras, podía acabar con el sentido del sistema o vaciarlo de sus objetivos. Como afirmaba el informe del cura rector de San Nicolás: “Hermandades y Confraternidades piadosas, que en lugar de ser útiles, serían perniciosas, supuesto que no reinara en ellas el espíritu de unión, religión y cristiandad que las hace convenientes y laudables”⁵⁷.

Los argumentos de la Junta y las circunstancias reseñadas eran más complejas. Tenían como telón de fondo el enfrentamiento de la cofradía con los curas, quienes alquilaban por su cuenta los implementos mortuorios de la hermandad para su lucro propio. Esto reducía los ingresos y según el hermano mayor, era la razón que llevaba a buscarlos en los préstamos. Pero esta

⁵³ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 18.

⁵⁴ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 5.

⁵⁵ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 18 v. - 19.

⁵⁶ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393: 18.

⁵⁷ AGN, S. IX, 31.8.7, 49/1393, 8 v. - 9.

argumentación, que parece verosímil, no sólo no excusa el procedimiento especulativo de los *ecónomos*, sino que al contrario, pone en su origen otro procedimiento especulativo, como era el comercio con el equipamiento de la hermandad efectuado por los curas, en principio inescrupulosamente, ya que los bienes alquilados pertenecían a la cofradía y no a la parroquia⁵⁸.

Esta colisión de valores se expresa de varias maneras. Una de ellas fue el afán de monopolio sobre algunas funciones, como protestaron los hermanos de Dolores ante el asentamiento de otras cofradías de ánimas en la ciudad (ver 2.13.1). Reclamaban el "quitársele a Nra. Hermd. el Dro. de ser la única en cuyo fin se fundó por lo que se determinó que en la misma representacn.: que se ha de hacer a su Ilma. se inserte esto mismo *para que se quiten dhas. Hermand.es.*"⁵⁹ Las cofradías de Ánimas asentadas en la iglesia de San Nicolás y en la del Colegio de Belén eran acusadas de pedir limosna en la campaña "por las Benditas Ánimas en perjuicio de los sufragios que esta Hermandad está continuamente haciendo". En el nuevo memorial de 1767 se argumenta que la hermandad se había fundado "bajo del supuesto de que en toda esta ciudad y su Jurisdicción no se había de pedir limosna por persona alguna que no fuese autorizada" y se presionaba directamente sobre el Cabildo Eclesiástico mandando que se cercenen las Misas que hasta aquí se han pagado a los señores Prebendados", esto es, cortarles los pagos⁶⁰. En 1773 reitera infructuosamente el pedido para que "se le guarden [a la hermandad] los privilegios que goza para que no se permitiese el establecimiento de otra Hermandad de Ánimas"⁶¹. Como vemos la defensa de la caja de la cofradía tiene en la óptica de sus autoridades mayor interés que la posibilidad de salvación de almas de otros barrios o parajes, cuyos salvadores se trataba de *quitar* si ya estaban o de *impedir su establecimiento* si aún no habían comenzado a operar. La amenaza de retirar las misas a los curas de la Catedral para presionar sobre su decisión raya en la competencia desleal.

Hay numerosos casos en que el afán de lucro parece primar sobre la caridad, particularmente en el cerrado corporativismo con que los curas defendían el cobro de sus aranceles y derechos parroquiales. Muchas de esas exigencias podrían explicarse en virtud de la codicia individual, sin embargo hay algunos conflictos en que tanto la gravedad de la situación, como la participación masiva del clero y de la institución eclesiástica en defensa de sus intereses económicos, obligan a una consideración particular. Quizás el más notorio de éstos episodios, tanto por la falta de piedad ostensible que muestra como por la severa censura del mismo rey que produjo, sea el problema suscitado con la Hermandad de la Santa Caridad en razón de los derechos de enterramiento que vimos en 2.8.1.1. La cita transcrita allí, que describe los cadáveres abandonados en las calles de la ciudad comidos por los perros y los cerdos a la espera de que se junte la limosna pública para pagar los derechos a los curas tiene un tinte siniestro y pone de manifiesto, como lo señala en su cédula el mismo rey -quien también asegura que la cofradía avala sus dichos con documentación probatoria-, una "falta de humanidad" que está en las antípodas de la caridad pregonada por los religiosos. Esta situación no se debió a un impulso individual, sino que fue refrendada por el Cabildo Eclesiástico y por el mismo obispo, quien no sólo prohibió a la cofradía el desempeño de sus prácticas caritativas sino que envió a su principal dirigente y capellán a Córdoba. Si hiciera falta otra prueba de la mercantilización del culto y de la disputa por los derechos, el 20.8.1748 los curas del hospital se quejan ante las autoridades del Cabildo Eclesiástico de

tener todos fundada la mayor y mejor porción de la colecta eclesca. en los dros. de entierro, y q privándose de los funles. con q debían contribuirles sus feligses. por dro. común enterrándose en la Parroquia por el insensible modo, con q. los Reguls. de las orns. de Sto. Domo., S. Franco. y de nra. Sra. de la Merced los arrastran a elegir sepulta. en sus Iglas. por medio de las terceras orns., en las q se halla asentado todo el Pueblo y con ocašn. de este asiento contribuyen para su entierro de

⁵⁸ Digo "en principio" porque no hay elementos para avalar esta afirmación, que sin embargo responde al modo en que las cosas normalmente eran.

⁵⁹ AGN, MBN, nro. 6608, 173 v. - 174.

⁶⁰ AGN, MBN nro. 6608, 180.

⁶¹ AGN, MBN nro. 6608, 194.

antemano año por año cierta cantd. no hay razón pa. q se priven tambn. de los ders. Parroqles. fundados en la Cruz, de los q los puedan pagar, por morir y enterrarse en la hospítal. betlemítica⁶².

La crudeza de los términos en la disputa con los betlemitas por los derechos de la cruz parroquial de los muertos en el hospital, “la mayor y mejor porción de la colecta eclesca.” nos exime de comentarios, así como la afirmación de que *por medio de las terceras órdenes* los regulares *arrastraban* al pueblo a sepultarse en sus iglesias deja en claro, en boca de los mismos curas, el profundo grado de mercantilización de la práctica religiosa, aún en la forma extrema y tan significativa para los cristianos de la muerte.

La importancia del dinero en la determinación de las actividades religiosas de las cofradías asoma a cada paso, particularmente en las hermandades de pocos recursos, debido esto tanto a que los costos eran para sus posibilidades de financiamiento relativamente más onerosos como por el hecho de que el sistema paternalista en que se fundaban las relaciones sociales coloniales permitía a los curas manejar con mayor discrecionalidad las decisiones. Entre los argumentos esgrimidos por la cofradía de San Baltasar con el fin de obtener autorización para edificar una capilla propia, señalan que el estado de pobreza de su caja se debe a que se ven obligados a pagar hasta “el menor paso que da el cura en nuestro beneficio (...) de suerte que podemos decir que todas las limosnas las lleva el cura”, a quien acusan de oponerse al traslado “porque con la separación de la Hermandad se le priva de la contribución que se le paga por los actos de la hermandad a que concurre”⁶³. La avidez de los curas por la absorción de los recursos de las hermandades en concepto de pago de funciones, parece igualmente traslucirse en la expresa prohibición de prestar sus fondos a censo que aparece en las constituciones de la hermandad de San Benito redactadas por el mismo director Ibarrola, estipulando que “ni la cofradía podrá desprenderse en ningún evento de sus fondos porque de ellos pende su subsistencia y decoro, ni tampoco deberá ponerlos a usuras, ni otro giro, por ser contrario lucro de esta especie a la naturaleza de unas limosnas espiritualizadas y consagradas al culto de Dios”⁶⁴, afirmación esta que como vimos en el apartado dedicado al manejo de los fondos (2.n.4.3), no tiene sustento alguno ni en la teoría ni en la práctica de las hermandades del siglo XVIII porteño, incluyendo la perteneciente al Cabildo Eclesiástico.

En algunos casos, aún las consideraciones teológicas que rodeaban la realización de los sufragios parece rozar el interés pecuniario. El 22.2.1796 Manuel Rodríguez consultó al maestro Isidoro Guerra, a la sazón director de la Tercera orden, acerca del valor positivo de las indulgencias. El fraile contestó con una carta que transcribo, porque la creo ilustrativa. Dice Guerra

que aunque todos los teólogos católicos confiesen la potestad de la Iglá. y existencia de las indulgencias, tanto parciales como plenarias, no están queriendo unos que la indulgencia plenaria remita toda la pena temporal debida a los pecados, sean estos los que fueren en numo. y gravedad y otros que sólo sirva a remitir aquello(s) que no alcanzan ni ntra. vida, ni ntras. fuerzas a satisfacción juzgando que de otro modo fomentaría la Iglá. la pereza y flojedad de sus hijos lo qe. es creíble. Después de esta duda sobre que la Iglá. nada ha resuelto, como sobre otras muchas, tenemos otras y es qe. ni sabemos ni podemos saber mientras Dios no lo revele, como son aceptadas por él estas satisfacciones, si en el todo o en partes, si por el sujeto por qn. ofrecemos (aún cuando se halle en estado, que le puedan aprovechar) o por otro que sea más acreedor o más de su divino agrado. De estos principios sale como una consecuencia necessa. la piadosa práctica de la Iglá. de repetir sufragios y más sufragios por un alma a quien se quiere favorecer, hasta recibir y aprobar las fundaciones de capellanías perpetuas en altares privilegiados y en que a más del valor infinito de cada sacrificio se aplica una indulgencia plenaria por el alma de cada uno de los que se celebran a su favor todo ello, porque ni sabemos si Dios lo acepta por qn. lo ofrecemos ni si caso de aceptarlo lo acepta según todo su valor. Así que debemos concluir con que no sólo es factible sino *racional* y

⁶² ACE, 1746-1771, 96. Probablemente esta disputa se halle detrás de la larga demora que sufrieron los betlemitas para obtener la posesión efectiva del hospital, cuyos reclamos se pueden seguir en las actas del Cabildo Eclesiástico en los años anteriores a 1748.

⁶³ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/436, 7 v.

⁶⁴ AGN, S. IX, 31.7.7, 41/1201, 10 v. La hermandad tuvo otros conflictos de dinero, pero no ligados al culto, sino al manejo de los fondos efectuado por el síndico Francisco de Telechea. Estos por lo tanto no pueden adscribirse al punto que tocamos aquí.

muy interesante repetir los sufragios sean de la clase que sean por aquellas almas que queremos favorecer por si repitiendo ntras. instancias logramos al fin que Dios las acepte por la que queremos y de un modo que logremos ponerla en libertad de las penas en que se halle. Esto es lo mismo q. a V.Md. había parecido fundado en la práctica de las misas y lo que debe decir todo teólogo fundado en razón, aún cdo. opine de la indulgencia plenaria del modo mas favorable y extensivo⁶⁵.

La respuesta de Guerra debe enmarcarse en la doctrina tomista de la gracia que acentúa la causalidad universal de Dios planteando la predestinación absoluta (*ante praevisa merita*) en la cual la cooperación voluntaria se halla condicionada a la aceptación divina⁶⁶ y si no podemos dudar de su sincero acuerdo con ella, sus conclusiones relativas a la necesidad *racional* de “repetir más y más sufragios” y fundar “capellanías perpetuas” como modo preventivo de reaseguro -actividades que como sabemos eran sumamente lucrativas para los curas- no dejan de resultar sospechosas en el contexto que venimos considerando. La exigencia de misas conllevaba el pago de las mismas. Recordemos que cuando la hermandad de Dolores quiso brindar enterramiento a sus cofrades con el fin de integrar más miembros, los curas de la Catedral exigieron que “se les haya de imponer a cada uno [de los muertos] perpetuamente una misa todos los lunes” como condición para la aceptación del acuerdo, actitud que pone de manifiesto la apetencia que las misas por el alma producían⁶⁷.

Los ejemplos expuestos podrían multiplicarse saliendo del ámbito específico de las cofradías, ya que las disputas por los derechos tocaban esencialmente a las jurisdicciones eclesiásticas y por lo tanto se manifiestan mejor en los conflictos interparroquiales o entre regulares y seculares. Basta echar una mirada a los contenidos de los capítulos conventuales para notar que los intereses de los religiosos no parecían pasar en primer término por el espíritu ni por la salvación. Muchas de estas asambleas anuales eran verdaderas discusiones comerciales en las que se debatían transacciones y manejos económicos a realizar: censos o préstamos a rédito, alquileres, compras, ventas, inversiones y trueques. Asuntos de la más cruda mundanidad, ocupan las actas, donde casi no aparecen consideraciones de índole religiosa⁶⁸.

Otro aspecto que parece contradecir el espíritu de devoción y caridad en que se basaba la acción de las hermandades es lo que llamaría la *mecanización de las prácticas*. En cierta manera también opera aquí un concepto de racionalidad moderna que desvincula la eficacia litúrgica de la devoción personal. Según esta interpretación, las misas por los difuntos operaban de un modo automático sobre la voluntad divina por el sólo hecho de efectuarse, sin que cuente la voluntad particular de los fieles más allá del hecho de encargarla, y naturalmente pagarla. En 1785 los hermanos de San Baltasar pidieron a su capellán que “las misa de los difuntos hermanos se las diga o mande decir en los días de fiesta para poder asistir los suplicantes a ellas”. Protestan que el cura

ha mandado no se toque la campana al uso de obligación a las horas que según el tiempo se acostumbran, estos es, por el invierno a las 3 y por el verano a las 4, pretextando que se le quita el sueño, sino que hayan de venir al toque de Doctrina con que se llama a la feligresía a las dos de la tarde, siendo así que es la hora en que los siervos acaban de servir a la mesa de sus amos y entran a comer⁶⁹.

⁶⁵ ADBA, 1605 – 1916, t. 1, Varios, carta 25.2.1796, subrayado nuestro.

⁶⁶ El debate acerca del carácter de la gracia es viejo en la Iglesia y tiene antecedentes históricos célebres en la disputa entre San Agustín y Pelagio. La doctrina tomista, alineada con la agustiniana, tendientes ambas a la minimización de la posibilidad humana de obrar el bien, fue confrontada en épocas modernas por el molinismo, que defendía una predestinación condicionada (*post et propter praevisa merita*), subrayando la libertad humana y la labor personal en la salvación. (Ver Ott, 351 – 358).

⁶⁷ AGN, MBN nro. 6608, 100.

⁶⁸ Un buen estudio acerca del abandono del concepto de Providencia y su reemplazo por el mercantilismo moderno en relación con la orden betlemita es el de Carlos Mayo: Los Betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822). Como documentos primarios se pueden consultar a modo de ejemplo, los capítulos mercedarios (1766-1823) (AGN, S. XIII, 15.2.2) y los Libros de Ingresos del Convento grande de San Ramón de Buenos Aires (AGN, S. XIII, 15.2.4).

⁶⁹ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/436, 10 v.

La respuesta del capellán es sorprendente. Afirma que “si éstas [las misas] se hacen no consultando el bien de los hermanos vivos sino difuntos, excusada parece dicha asistencia”⁷⁰. De este modo, la presencia de los cofrades en las celebraciones por los difuntos no es necesaria, bastando con la realización de la misa que el capellán decía, o hacía decir cuando mejor le parecía, aún en soledad. Este planteo limita la participación al pago, cambiando por completo el sentido original de la acción, que era tomar parte en la liturgia dirigiendo la empatía que en ella se producía a procurar la salvación o atenuación de los pesares de las almas en el purgatorio.

Esta *automatización de los efectos* que el cura de la Piedad promueve debe pensarse, creo, en relación con un paulatino abandono del sentido providencial, en el que la relación de Dios con el hombre ocupa el primer plano (la providencia tiene un requirente y un destinatario), en favor de una actitud más tecnocrática en su concepción causal, basada en la idea de que cierto procedimiento, en este caso la celebración de la liturgia, producirá un efecto mecánico en la voluntad divina, independientemente de la participación de los fieles en ese acto y de las implicancias particulares que el hecho tenga para ellos. No se trata ya de poner el afecto en el fin perseguido a través de la devoción del culto, sino de efectuar un hecho para que el resultado se produzca, o en la práctica, de pagarle a quien sabe producirlo.

Si los conflictos que acabamos de reseñar muestran la incorporación de razonamientos modernos a los procedimientos tradicionales, en otros casos contrariamente, es la voluntad de conservar los usos consagrados por las hermandades el motivo de los choques de concepciones, especialmente en el momento en que el aparato del Estado comienza a adoptar un nuevo papel que interfiere o directamente ocupa el espacio de operaciones de las cofradías. Uno de los casos típicos de esta situación es la que surge con los que podríamos denominar *conflictos higienistas*, particularmente los ligados a las formas de enterramiento y los cementerios. Como hemos mostrado, la función enterratoria era uno de los pilares de las actividades de las cofradías, y lo había sido desde sus orígenes medievales. Esto tenía razón de ser fundamentalmente en virtud de la significación que el entierro en un lugar sagrado tenía, y que como vimos hacía que se privilegiase la cercanía con el altar mayor o los altares de las capillas. Recordemos la exigencia de los terciarios dominicanos en el sentido de que “ninguno de aquellos haya de sepultarse más debajo del crucero o Arcos torales” (2.7.6.1). Esta creencia comenzó a ser relativizada. Ya en 1779 los hermanos de San Baltasar señalan, indudablemente inspirados por los curas que comenzaban a desplazar al atrio las sepulturas- que “tenemos la viva fe de que tanto participan los cadáveres de la R. Pressa. [real presencia] de Jesucristo sacramentado, en la Iglesia que en su atrio (...) pues logramos el que los hermanos vivos oren sobre las sepulturas de los muertos”⁷¹. Menos condescendientes, los hermanos de la cofradía del Rosario de Menores de Santo Domingo, generaron a comienzos del siglo XIX un entredicho con los frailes por la misma causa, al intentar éstos derivar los entierros al cementerio expresamente construido con ese fin en vista de “hacerse intolerables (...) la indecencia del pavimento y el hedor del aire” en el templo. Las autoridades civiles resolvieron finalmente en 1806 en favor de la uso obligatorio del cementerio, lo que se alineaba con sus propio punto de vista (ver 2.9.5.3). En todo caso, la perspectiva higienista, explícitamente expuesta en las reales cédulas y resoluciones relativas al tema, tendió a modificar rápidamente la inveterada tradición trasladando las inhumaciones a los camposantos ya en la época colonial y especialmente luego que el gobierno independiente prohibió definitivamente el entierro en los interiores el 10.7.1813 mediante el siguiente decreto

Orden del Supremo P.E. al Gdor. Intendente de Buenos Aires prohibiendo enterrar en los templos – de 10 de julio de 1813.

Siendo expresamente contrario a la decencia del culto, que en los santos Alcázares destinados a adorar a la divinidad se conserve el abuso de la inhumación de los muertos; y debiendo además enterrar decorosamente los cuerpos para alejar de este modo la triste memoria excitativa de los más agudos sentimientos, y tributar igualmente el último homenaje a las reliquias del hombre, expedirá V.S. las más estrechas órdenes al Provisor Gdor. del Obispado y Prelados Regulares, para que faciliten respectivamente los cementerios bendiciéndolos conforme al ceremonial, y cooperando

⁷⁰ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/436, 18v.

⁷¹ AGN, S. IX, 31.4.6, 17/436, 22 v.

todos a que se forme un Panteón Público, sin que en lo sucesivo se atreva eclesiástico alguno mandar enterrar los muertos en los templos. Buenos Aires a 10 de julio de 1814 [sic]. Dios guarde a V. R. Muchos años. Miguel de Azcuénaga. Al R. P. Guardián de S. Fco.⁷²

Pese a lo taxativo de la resolución al menos en algunos casos sabemos que siguieron efectuándose entierros en las iglesias y capillas de la ciudad hasta que en 1822 se fundó el cementerio público en los terrenos de los recoletos, pero indudablemente las prácticas colectivas de las hermandades fueron dejadas de lado o trasladadas al ámbito menos significativo de los cementerios, restando así relieve a uno de los aspectos centrales de su accionar que tenía además un marcado interés social.

Conflictos institucionales. En la misma línea de readecuación de la relación entre el Estado y las hermandades religiosas en razón de su papel en la asistencia pública se dio el conflicto entre González Islas y Álvarez Campana en torno al carácter de los emprendimientos de la Hermandad de la Santa Caridad. Como vimos en 2.8 la disputa, si bien tuvo ribetes personales, estuvo fundamentalmente basada en la tendencia laicizante que impulsaban algunos de sus miembros directivos y que el capellán González resistía. El mismo Cevallos escribió desde la misión de San Juan a Álvarez Campana el 11.7.1757 poniéndolo al tanto de su comunicación del conflicto al rey con el fin de defender “la jurisdicción real en el establecimiento de la casa de huérfanas” y el sostén que el gobernador Vértiz brindó al mismo personaje, en oposición al apoyo del provisor eclesiástico Maciel a José González, traslucen detrás del enfrentamiento personal, la confrontación de dos modelos diversos del ejercicio de la asistencia pública: la concepción tradicional que la vinculaba a la práctica de la virtud cristiana de la caridad y la nueva tendencia [én América] a reemplazarla por la acción del Estado. Desaparecido Álvarez Campana de la escena, el conflicto subsistió en el enfrentamiento del capellán con los sucesivos hermanos mayores y directivos de la cofradía, a quienes González Islas acusa de no querer “que en estos píos establecimientos [los que la hermandad sostenía] y gobierno de sus alumnas y temporalidades tuviese intervención eclesiástico alguno, superior ni inferior”. Esta afirmación parece indudable recordando que habían pedido décadas atrás la anulación de la inspección episcopal sobre sus institutos y en 1800, cuando se produce esta declaración, intentaban desplazar a González Islas de la dirección de los mismos. La argumentación del capellán es tradicional: “Porque para mirar por el bien, conservación y adelantamiento de los píos establecimientos, ningunos son, y deben ser más a propósito por su sagrado instituto y obligaciones, que los eclesiásticos”⁷³. Como vemos traslucirse en los juicios del director del Colegio de Huérfanas, y el futuro lo hará manifiesto, el debate era claro respecto al ejercicio de la asistencia, e indudablemente la tradicional actividad cristiana ligada a la caridad estaba ante el umbral de un cambio radical.

Otro aspecto que no produjo conflictos visibles en las hermandades pero que parece atravesar un cambio de perspectiva en sus intenciones es a mi modo de ver la *creciente burocratización* de su modo de operar y sus procedimientos que vimos en 4.3.1. Estos cambios, enmarcados en las nuevas pautas de la administración no colisionaban quizás *técnicamente* con los programas de acción, e incluso puede creerse que los hicieron efectivamente más eficientes. Sin embargo tendían a enmarcar la práctica de las hermandades en un cuadro operativo cuyo espíritu parece ajeno a los fines propuestos. El reparto obsesivo de funciones, la supervisión y el control de su cumplimiento, los detallados asientos de cuentas, las decisiones financieras, con sus análisis de préstamos, montos y respaldos hipotecarios, las discusiones acerca del mejor destino de las propiedades, la determinación del pesado ceremonial que teñía los actos públicos, deben haber acabado por conformar un clima ciertamente alejado de la sencilla devoción y el espíritu de caridad que se proponía fomentar. Curiosamente, y como ya señalamos, este proceso se da en paralelo con el punto de mayor desarrollo de las hermandades y en muchos casos cuando se habían constituido, en parte gracias al mismo espíritu pragmático, rutinas complejas y escenarios impactantes que muy posiblemente diesen un esplendor teatral a las funciones y fuesen capaces de movilizar a los asistentes. Sin embargo, detrás de la intención que guía esa

⁷² Udaondo, 1920, 41 - 42.

⁷³ AGN, S. IX, 31.7.8, 42/1222, 13 v.

elaboración de mecanismos financieros, psicológicos y perceptivos parece subyacer una concepción apegada a otros principios.

El arte, ciertamente alejado de problemas particulares, parece reflejar en el carácter de sus últimas obras algo de cambio todavía imperceptible en el exterior. El neoclasicismo de Hernández representa la racionalidad ilustrada antes que la emotividad religiosa. Es cierto que no se puede negar al clasicismo la posibilidad de expresar valores tradicionales cristianos, pero sin embargo parece evidente que la estética cristiana se sintió casi siempre más a gusto en el movimiento y la sobrecarga que en la ortogonalidad ascética. Lo muestra el increíble desarrollo del gótico y el mismo arte toscano o veneciano del Renacimiento, con su notable concepción del color en la arquitectura, suaviza la rigidez de la ortodoxia clásica para derivar en la fiesta del *bel composto* barroco. El cristianismo prefirió siempre la expresión del sentimiento de Dios en formas, colores y dorados. La frialdad de la mayor parte de los retablos de Hernández, con su composición plana y analítica que deja afuera al espectador y su narrativa convencionalizada parece indicar una pérdida de densidad emotiva próxima a la racionalidad burocrática de la administración. Si las formas simbólicas de un momento son capaces de representar los valores y las concepciones vigentes, hay que admitir que el cambio del gusto y la desaparición simultánea del movimiento y del ornamento ponen de manifiesto la aparición de una nueva intencionalidad, cuya guía es indudablemente *la racionalidad*, concepto con el que, mostrando seguramente sin quererlo la autoridad del nuevo paradigma el dominico Isidoro Guerra justificaba la necesidad de multiplicar los sufragios. El cambio de estilo en Buenos Aires es súbito. Bastan diez años para cambiar el panorama retablistico y recubrir muchos de los espacios más importantes de los templos de la ciudad con columnas, entablamentos y frontones clásicos. La Catedral entera –excepción hecha del retablo mayor que afortunadamente estaba ya hecho cuando llegó el cambio de marea–, el crucero izquierdo y varias capillas de la Merced –también su retablo mayor antecedió en menos de diez años al cambio–, el crucero y varias capillas de San Ignacio, y naturalmente todo lo que se hizo después a lo largo del siglo XIX pertenecen al “nuevo” estilo.

También algunos episodios muestran la insatisfacción con el tratamiento de las esculturas. El punto era el tratamiento excesivamente familiar y próximo que algunas prácticas como el traslado y el vestido generaban. Conflictos efectivos tanto como inconveniencias conceptuales, parecen haber operado en las últimas décadas del siglo XVIII contra esta tendencia a una excesiva secularización de la práctica religiosa ligada a las imágenes. Esta oposición no sólo se manifiesta en los límites establecidos por las mismas autoridades de las hermandades al movimiento de las imágenes que citamos, sino también en quejas de instituciones como el Cabildo secular, que en 1775 y en medio de un conflicto con las órdenes decidió en el acuerdo del 2.9 solicitar en el punto 10 de un documento de 20 reclamos, la prohibición de la costumbre de vestir y adornar las esculturas. Transcribo el curioso pasaje, que tiene a mi juicio, particular interés

Que hallándose introducido por los mismos regulares el pernicioso y perjudicial abuso de vestirse las imágenes de los santos y santas cuyas festividades se celebran en sus iglesias con muchas alhajas de oro, diamantes, perlas y otras piedras preciosas y qe. la emulación de los sujetos a cuyo cargo se encomiendan estas festividades no sólo hace el no querer ninguno ser menos que otro para lo cual se molesta todo el pueblo y de esto resulta muchas veces la pérdida de una alhaja de valor, el cambio de otra por haberse de deshacer para los bordados y adornos con que se cubre el vestido de la santa y lo más doloroso, las ofensas a Dios que se siguen con los sentimientos de odio que se fomentan, se suplique al señor Provisor prohíba enteramente semejante abuso así por las fatales consecuencias que se originan como por la irreverencia con que se trata a las mismas imágenes⁷⁴.

La crítica del Cabildo apunta tanto a cierta familiaridad excesiva en el trato con las representaciones de los santos, como a sus consecuencias y deja en claro la fuerte secularización de la práctica religiosa e incluso sus aspectos comerciales, como la compra-venta de alhajas o la realización de rifas de telas o joyas en desuso⁷⁵, generalmente con el fin de comprar algún otro

⁷⁴ ADBA, 1605-1916, t. 1, Documentación histórica.

⁷⁵ El 24.12.1765 se rifaron en la iglesia de la Merced 7 varas de tisú de oro doradas que habían sido donadas para el hábito de la Virgen, que debía ser blanco, junto a otras alhajillas en desuso con el fin de

ornamento. Pero señala sobre todo el carácter eminentemente mundano de la "emulación" y el alejamiento del sentimiento religioso que esta actitud implicaba.

Estos ejemplos, que podrían haber sido otros o podrían haber sido más, muestran un registro de situaciones variadas. Algunos de ellos pueden adscribirse a la "naturaleza humana" como la codicia, otros a problemas reiterados desde hacía siglos, como las cuestiones de ceremonial, y algunos quizás a situaciones particulares o aleatorias, como la suerte de las joyas del adorno de una imagen. Sin embargo es el conjunto, el que creo presenta un panorama crítico y en gran medida desbordado de las intenciones originales. Es claro que este pequeño repertorio de conflictos no abolen otras acciones y otras actitudes contemporáneas, pero así y todo creo que su *conurrencia* es sintomática. La aplicación de un criterio más o menos uniforme de *racionalidad pragmática*, sea al dinero que se pone a censo, a la administración y los procedimientos o a las formas artísticas, pone el acento en otro sitio del que hacía presumir la voluntad de rendir culto a Dios y servir al prójimo.

4.3.3 *El mundo ideal y el mundo real*

La compleja operatividad de las cofradías, articulando actividades y estímulos disímiles, según hemos mostrado, pretendía instrumentar un modo de vida acorde a los valores cristianos. Sin embargo, esta intención no siempre llegó a cumplirse y como siempre ocurrió, la distancia entre las proposiciones y las conductas, es decir entre las ideas y la vida, solían ser escandalosas. Muchas de las observaciones que siguen son válidas para el cristianismo como tal, desde su misma conformación institucional en los primeros siglos cuando las prácticas y las concepciones sociales vigentes en la Antigüedad se readaptaron para ser comprendidas en una doctrina que, a mi modo de ver tenía en su forma original —si tomamos los evangelios como tal— otras perspectivas. Naturalmente esta discusión estuvo permanentemente presente en la historia intelectual cristiana y no es este lugar de revivirla, pero sin embargo es inevitable hablar de los conflictos surgidos en Buenos Aires sin tocar puntos que remiten a ella. En todo caso, mi interés radica en analizar que cambió para que el resultado variase.

En parte, la crisis de las hermandades a comienzos del siglo XIX debe enmarcarse en la crítica de la sociedad civil a aspectos de la actividad religiosa en la segunda mitad del siglo XVIII. Un conflicto banal por la etiqueta disparó en 1775 una disputa aguda entre el Cabildo y las órdenes. En una larga presentación el ayuntamiento describe en veinte puntos sus quejas hacia los regulares. Se los acusa allí entre otras cosas de no tener "ningún amor ni empeño (...) [en] predicar la palabra Divina e instruir a los fieles", de "mercantilizar los entierros" haciendo todas las funciones en sus iglesias y cobrando 25 ps. por mortaja ("un trasto viejo e inútil que apenas valdría un par de pesos"), de negociar las indulgencias que suponen el alivio de las almas, aún las de sus propios benefactores y concluyen: "llega a tanto la codicia que los domina". Las acusaciones siguen describiendo las "cárceles o calabozos (...) con que castigaban los más leves delitos de sus religiosos y principalmente el que tienen los recoletos en la torre cuya situación horroriza". Para colmo se señala que los castigos no provienen tanto de delitos reales como de venganzas contra el reo "ya sea por no ser del partido del Prelado o por no haberle sufragado su voto en los capítulos". Abordan las cuestiones económicas apuntando que "con dificultad se hallará finca en la Ciudad que no sea tributaria del censo impuesto en ella, ya sea a favor de los regulares o del convento de monjas, siendo esto en manifiesto perjuicio del público". A estas acusaciones se suman otras por escándalos y aún afirman que la ranchería de esclavos de San Francisco era un aguantadero de esclavos viciosos y prostitutas manteniendo a "esta gente que sólo está destinada a servir a los religiosos cuando por sí deben hacerlo y cuidarse mutuamente". Los capítulos eran caóticos llegando a "amotinarse ellos mismos [y] hacer armas unos con otros" (en el capítulo mercedario de Córdoba de 1767). En fin, proclaman la "poca o ninguna religiosidad que les acompaña (...) que las más de las veces no los dirige el

comprar "un hábito de brocato y de la misma tela un corte para su terno con todos sus adherentes. Se obtuvieron 455 ps. de plata que fueron entregados a Antonio de Arriaga para que comprara en Cádiz un "vestido para Nra. Me. e imagen del Altar mayor y terno" con que reemplazar el inadecuado tisú de oro (AGN, S. XIII, 15.2.2, 1766-1823, 25).

deseo del acierto ni de lo mejor y más justo sino lo que únicamente conviene a sus fines particulares”⁷⁶.

Naturalmente, el Cabildo cargó las tintas y puede pensarse que muchas de las acusaciones eran exageraciones o aún infundios, pero la lista —que es más extensa y entra en detalles— denota indudablemente un estado de ánimo contra las órdenes que provenía directamente de las autoridades locales, es decir, de los vecinos más influyentes de la ciudad. Fueran ciertas o falsas las denuncias, la acumulación de objeciones evidencia la presión de un conflicto preexistente. Por otra parte, algunos de los problemas que ya mostramos, como el conflicto por el enterramiento de los ajusticiados y pobres con la hermandad de la Santa Caridad o el de los muertos del hospital con los betleheimitas (“la mayor y mejor porción de la colecta eclesca. en los dros. de entierro”) y aún la prohibición “a cualquier clérigo” esgrimida por el Cabildo Eclesiástico en 1740 de “acompañar dolientes de baja esfera” por convenir así al lustre, aprecio y Dignidad del Estado Clerical” hablan por sí mismos de la falta de espíritu religioso que los cabildantes señalan⁷⁷. Igualmente graves parecen las acusaciones de acaparamiento inmobiliario y los libros conventuales dominicanos dejan en claro que había una política especulativa en virtud del incremento de la demanda en la ciudad a fines del siglo. La misma actitud estaba detrás de muchos de los problemas surgidos entre las autoridades de las iglesias y las cofradías, algunos de los cuales hemos citado, en relación con los pagos, entierros, alquiler de efectos o propiedad de objetos o espacios, que involucraron a gran parte de las hermandades y generaban tediosos y largos conflictos durante los cuales el culto decaía.

Otro aspecto que resultó conflictivo fue el autoritarismo de los curas. Este afloró en el trato con los terciarios mercedarios y dominicos pero alcanzó un estado realmente grave en las cofradías de negros en las que el castigo físico directo y la aplicación del cepo, aún a los miembros de la junta y hasta el hermano mayor, aparece como un hecho corriente. Naturalmente se trataba de la traslación al ámbito de la hermandad del autoritarismo y la discriminación de toda la sociedad, pero más allá de la visión de la época, el manifiesto racismo parece inadecuado en relación con el ejercicio del culto, la devoción y la caridad compartidas. La soberbia en el trato, no sólo, aunque especialmente en el caso de los negros, sino también en el de los blancos sin linaje, como ocurría con los hermanos del Cristo de Perdón de San Nicolás o aún con los curas ordinarios de la catedral por parte de los cofrades de San Pedro, parece haber sido frecuente. En el caso de los negros esta desconsideración llegó, como acabamos de ver, a hacer las funciones en horarios en que no podían asistir argumentando la acción mecánica de los sufragios, es decir la carencia de importancia de su asistencia a los oficios.

Esto nos pone ante otro tipo de transformaciones perjudiciales para el espíritu del culto: la simbolización de las acciones y su vaciamiento de contenido, esto es, el reemplazo de las acciones efectivas por un sucedáneo simbólico. Los terciarios de la Merced, que pretendían, siguiendo a San Ramón, procurar el “alivio de los pobres Cautivos Cristianos y encarcelados”, no emprendían riesgosas campañas para lograrlo, sino que sencillamente recolectaban dinero con el que compraban la libertad de algunos cautivos a los indios y como ya señalamos visitaban una vez al año la cárcel dándole de comer a los presos. Este *seguimiento formal* de los propios principios enunciados deber ser tenido en cuenta a la hora de considerar la crisis del sistema a fines del siglo XVIII. Los mismos curas lo propiciaban en algunos casos, racionalizando los procedimientos hasta el punto de reemplazar la participación en la liturgia y la memoria de los muertos y de sus almas por el simple pago de la misa. Lo que era una acción recordatoria basada en el ritual y en el afecto se transformaba así en el desembolso de 2 ps. En cierta manera, el contrapeso de este vaciamiento está dado por el crecimiento del aparato. En igual medida que se mecanizan y estereotipan las acciones que proveen el sentido mentado, se desarrolló la conformación de un complejo y ajustado ceremonial que ocupa el interés de las descripciones, como se aprecia en las constituciones de San Benito y de los terciarios de la Merced y que en último término parece dominar el interés de las funciones. En la misma línea opera la atención puesta en la burocratización de los procedimientos y en el interés rentístico que tratamos más arriba en este mismo capítulo.

⁷⁶ ADBA, 1605 - 1916, t. 1, Documentación histórica.

⁷⁷ ACE, 1732 - 1745, 132.

En definitiva, a fines del siglo XVIII dos tipos de fenómenos distintos parecen debilitar el impulso que las hermandades habían mostrado hasta entonces y particularmente después de 1750 en la ciudad. Por un lado el creciente descrédito de las órdenes y quizás de gran parte de la institución eclesiástica. Por el otro, el avance de una racionalidad diferente que no sólo propiciaba otra forma de explicar las cosas *hacia afuera* de la vida religiosa, sino que la minaba *hacia adentro* con la aparición de racionalizaciones que distraían el interés de los objetivos centrales que se perseguían y que quizás eran incompatibles con ellos en el largo plazo. Si el conflicto entre las autoridades civiles y la Iglesia y la desconfianza hacia las formas de especulación con los bienes de salvación tenían una larga historia, la evolución de las ideas y los cambios en la percepción y los procedimientos presentes en el proceso que hemos analizado, era un dato nuevo, que ciertamente abría una perspectiva hasta entonces impensada. El complemento de esta perspectiva era naturalmente la Ilustración y la nueva visión secularizada de la ciencia y las relaciones sociales que aflora en la ciudad con los funcionarios borbónicos, los jóvenes profesionales y una parte del sector de los grandes comerciantes. En su carta a Ambrosio Funes del 26 de junio de 1803 Francisco de Letamendi expresa

Aquí [en Buenos Aires] está mucho más apagada la devoción, y nadie piensa ahora en fomentarla, ni propender a solemnizar las festividades. Los sujetos más principales huyen de los Templos donde hay Jubileos por poder formar tertulias en otros que no hay tal atención, y así con el roce de los extranjeros va perdiendo esa ciudad a pasos largos hasta los principios de religión, sobre la cual tienen ya voto hasta las mujeres más ignorantes, y no es delito hablar de sus dogmas con la mayor libertad⁷⁸.

Las palabras del futuro mayordomo de la cofradía del Rosario no pueden ser más elocuentes y dan una idea clara del viraje ideológico de la clase dirigente, "los sujetos más principales". La simple lectura de los periódicos que se publicaban en esos años brinda un panorama de ese cambio. Un nuevo realismo tecnocrático se trasluce en la creación de instancias académicas o técnicas de resolución de problemas. Los novenarios destinados a obtener favores meteorológicos no fueron abandonados totalmente pero junto a ellos aparecen las recomendaciones técnicas para el tratamiento de las dificultades de la producción agropecuaria en el *Telégrafo Mercantil*. El Protomedicato cumple un papel similar en relación con la medicina, en cierto modo opuesto, o al menos diferente al que cumplía el "santo enfermero" de la cofradía de San Benito y es muy llamativo el abandono en las constituciones de esa hermandad que se copian en 1804 siguiendo la original, del rol de legitimación que la imagen tenía en las elecciones de oficios y su reemplazo por un juez eclesiástico. Otro paradigma guiaba la visión. También el arte cambiaba. Ese mismo año Letamendi encargó un retrato de San Vicente Ferrer, de quien era devoto, al pintor italiano Ángel Camponeschi. Letamendi admiró en él *la perfecta imitación del natural* aunque este gusto tenía más que ver con el estilo que con el verdadero parecido con San Vicente, de quien no había retrato fiel. En realidad el cuadro era un retrato y lo que apreciaba no era que se asemejase a alguien que no había conocido sino que pareciera realmente una persona, es decir, que resultase verosímil y casi palpable con la mirada firme y los rasgos comunes y hasta con carácter español. Camponeschi no había pintado un santo, había pintado un hombre que estaba iluminado por la santidad y era esa verosimilitud, dirigida a dar cuenta de la realidad y no de mundos sobrenaturales o imaginarios la que resultaba novedosa. La escenificación del cielo era ya algo del pasado y esta santidad humana de San Vicente parece implicar un nuevo tipo de religiosidad, más realista y menos aparatosa⁷⁹. Los pequeños y sobrios retratos particulares que entonces surgen son la contracara de la escena dorada de los retablos y en ese nuevo espacio las cofradías, al menos tal como habían sido, no tenían lugar.

A diferencia de los que siempre había pasado, la crisis de la religiosidad tradicional se encontró ante un nuevo marco explicativo nuevo y prestigiado, en el que algunos de los valores tocantes a las relaciones entre los hombres, el manejo de la asistencia o las explicaciones científicas podían tratarse sin el peso de la institución eclesiástica y el sistema de ideas cristiano desde una perspectiva totalmente diferente y al menos en teoría, más específica y eficiente. En

⁷⁸ Martínez Paz, 1918, 108 - 109.

⁷⁹ Martínez Paz, 1918, 102, 105.

cierta manera, la fraternidad y la igualdad remitían a valores que el cristianismo como institución colonial no había sabido defender y en este marco parece natural la adopción de la nueva ideología, que prometía llevarlos adelante. Esto no significaba el abandono de la religión, pero sí un tipo de práctica diferente alejada del fervor y el aparato que había caracterizado a la religiosidad de las cofradías en el siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

1. MATERIAL DOCUMENTAL

ARCHIVOS CONSULTADOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

Sala VII (S. VII)

- 1750 – 1803 Manuscritos de la Biblioteca Nacional (MBN) nro. 6608 (395), *Constituciones de la de la Hermandad de María Santísima de los Dolores y sufragios de las Benditas Ánimas del Purgatorio*,
- 1800 (MBN) nro. 6645 (351), Cuaderno que contiene algunas cosas pertenecientes a la Venerable Hermandad de San Pedro. Año de 1800,

Sala IX (S. IX)

- 1716-1719 Protocolos Notariales.
- 1730 40.5.4 *Cobro de réditos de censo* (cofradía San Pedro Telmo de San Francisco).
- 1742-1753 *Bandos de gobernadores*.
- 1746 30.5.1, *Altar de Carmen en la Catedral*.
- 1755-1789 15.2.4, *La Merced, Libro de ingresos del convento grande de San Ramón de Buenos Aires*.
- 1780 31.3.7, *Pedido de cura para el Colegio de Belén* (cofradía San Pedro Telmo de la Concepción).
- 1785 31.4.6, 17/436, *Expedite. en qe. Los morenos de Sn. Baltasar solicitan mudar una Capilla para celebrar en ella sus funciones*.
- 1785 31.4.6, 17/444, *Expedite. Promovido por Dn. Juan Antonio Callejas Sandoval Procuror. Y tesorero de la Limosna qe. se contribuye por los Mros. Plateros de esta ciudad para la fiesta de Sn. Eloy Obpo*.
- 1786 31.4.8, 19/511 *Aprobación estatutos de la Cofradía del Carmen*.
- 1788 7.2.6, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As...* (inventarios)
- 1790 31.5.7, 26/742, *Pedido de licencia para pedir limosna*.
- 1790 12.9.3, doc. 89, *Pedido de licencia de los hermanos de San Baltasar para efectuar una procesión*.
- 1791 7.2.6, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As...* (inventarios)
- 1791 31.5.8, 27/797, *Hermandad de San Miguel y Ntra. Sra. de los Remedios: María Victoria Basavilbaso presenta dos breves para la iglesia de San Miguel*.
- 1792 31.6.4, 35, *Dn. José González Bolaños, Hno. Mayor de la Cofradía de Ánimas, por la formación de la 3ª Orden de María de los Dolores*.
- 1792 7.2.6, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As...* (inventarios)
- 1793 30.5.1, 34/18, *Cofradía del Gremio de Zapateros*.
- 1794 31.6.4, *Indulgencias del Papa para la Orden Tercera de San Francisco*.
- 1795 7.2.5, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As...* (inventarios)
- 1795 19.7.7, doc. 249, *Informe sobre oposición a la formación de la cofradía de catalanes en San Ignacio*.
- 1797 31.7.3, 37/1080, *Román Ramón Díaz, tesorero de la Tercera orden de San Francisco pide se aclare mancha a su nombre*.
- 1798 7.2.7, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As...* (inventarios)
- 1800 31.7.8, 42/1232, *Hermandad de la Santa Caridad. Pedido de anulación de la elección de cargos*.
- 1800 31.5.7, 41/1217, *Hermandad de la Santa Caridad. Pedido de anulación de elecciones*.
- 1800 31.7.7, 41/1201, *Testimonio del expedite. Obrado para la aprobación de las Constituciones de la Hermandad del Glorioso Sn. Benito de Palermo, establecida en el Convto. de Sn. Franco. de esta Capital*.
- 1801 31.5.7, 26/736, *Hermandad de la Santa Caridad. Libros de la estancia de Las Vacas de Niñas huérfanas de Buenos Aires*.
- 1801 7.2.7, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As...* (inventarios)

- 1801 3.7.7, 41/1200, *Don Sebastián Guerra solicitando se imprima el papel de las indulgencias de la Cofradía de Ánimas.*
- 1804 31.8.5, 47/1368, *El Dr. Dn Franco. Bruno de Rivarola y Dn. Franco. del Sar (...) sobre la renovación o creación de la Cofradía de Maria Santísima en el Misterio de su Inmaculada Concepción.*
- 1804 7.2.7, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As... (inventarios)*
- 1804 31.8.5, 47/1363, *Obrado sobre las constituciones (...) de la Cofradía de Santa María del Socorro formada en el convento de Nra. Sra. de Mercedes.*
- 1805 31.8.7, 49/1393, *Dn. Juan Bautista Zelaya (...) pidiendo se obligue a los qe. Tienen el gobierno económico de la Cofradía de Ánimas de la Parroquia de Sn. Nicolás de Bari al cumplimiento en qe. está de hacer honras a los Hermanos difuntos.*
- 1805 31.8.7, *Cofradía del Santísimo Rosario de Santo Domingo [de Menores], queja del tesoro Fraco. de los Santos.*
- 1806 7.2.7, *Estado de este Convento de Sn. Ramón de Bs. As... (inventarios)*
- 1791 12.9.3 *San Baltasar: Licencia para danzar el Día de Reyes*
- 1792 31.6.4, *Leg. 35.*
- 1793 30.5.1, *Leg. 34, exp.18.*
- 1793 31.5.1, 34/5, *Lorenzo Lóyzaga establece una capellania en la iglesia de Santa Catalina.*
- 1799 31.8.5, 47/1355, *Testimonio del expediente obrado para la aprobacn. de las Constituciones de la Hermandad de Ánimas qe. se intenta establecer e la Parroquia del Socorro de esta Ciudad.*
- 1800 31.5.7, *Cuentas de la Catedral de Buenos Aires.*
- 1800 31.7.7 *Cofradía del Carmen. Pedido de licencia para reimprimir de Indulgencias.*
- 1804 31.8.5, 47/1368, *Pedido de creación de la Cofradía de la Inmaculada Concepción en la iglesia de San Francisco.*
- 1804 31.8.5, 47/1355, *Sobre el pedido de fundación de una hermandad de Ánimas (1799) en la parroquia del Socorro.*
- 1804 31.8.5, 47/1365, *Testim. de las Constituc. y vars. diligas. obradas en la Cura. Eccla. pr. los Morenos Cofrades de Sn. Baltasar sobre mudar la cofradía ...*
- 1805 31.8.7, 49/1393, *Don Juan Bautista de Zelaya como albacea de su finado suegro Dn. Agustín Alberdi, pidiendo se obligue a los que tienen el Gobierno económico de la Cofradía de Ánimas de la Parroquia de San Nicolás de Bari, el cumplimiento en qe. está de hacer honras a los Hermanos difuntos.*
- 6.8.5, *Hermandad de la Santa Caridad, Acuerdos.*
- 33-6-8, *Embargos Hacienda, 58/497.*
- 6.8.4, *Hermandad Santa Caridad, Acuerdos.*
- 6.8.5, *Hermandad Santa Caridad, Acuerdos.*
- 1810 31.9.3, 1557, *Cofradía del Santo Cristo del Perdón y ánimas del Purgatorio: conflicto con el cura.*
- 1810 31.9.3, 1556, *Quejas hacia el capellán Mariano Gadea de los cofrades del Santo Cristo del Perdón y Ánimas del Purgatorio de la iglesia parroquial de San Nicolás.*

Sala XIII

- 1732-1771 15.2.2, *Libro de elecciones de la Archicofradía del Rosario.*
- 1759-1818 15.2.5, *Mercedarios, Convento Grande de San Ramón de Buenos Aires. Visitas.*
- 1766-1823 15.2.2, *Convento Grande de San Ramón de Buenos Aires, Capítulos conventuales.*
- 1769-1823 15.2.4, *La Merced, Libro de Ingresos del Convento Grande de San Ramón de Buenos Aires.*

Sucesiones Los testamentos y registros de escribanos consultados que han sido empleados a lo largo del trabajo han sido consignados en las notas correspondientes por su número de registro.

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES (AHPBA)

Real Audiencia: los documentos usados se citan en las notas.

- 1780 Cuerpo 5, anaquí 2, Legajo 29, Expediente 7.
Cuerpo 7, Leg. 2, Exp. 107. (Los legajos personales se citan en el texto).

ARCHIVO DEL CONVENTO DOMINICANO DE BUENOS AIRES, CONVENTO DE SAN PEDRO TELMO (ADBA)

- 1605-1916 *Documentación histórica, tomo 1.*
 1677-1819 *Obras y contratos, tomo 1.*
 1723-1916 *Asociaciones, tomo 1.*
 1730-1915 *Congregaciones provinciales, tomo 1.*
 1772 *Libro de actas de la cofradía del Rosario (275)*
 1779-1915 *Inventarios y Memorias, t. 1.*
 1805 *Libro de los hombres cofrades de naturales hecho el año 1805, Cofradía del Rosario de Menores.*
 1794-1835 *Libro de los Acuerdos. Cofradía del Rosario de Menores. Inventario (294).*
 1833/1861 *Inventario y Libro de cuentas*
Inventario que existe en poder del Mayordomo 1º de La Cofradía de Menores del Smo. Rosario para dar razón de los aumentos

ARCHIVO DEL CONVENTO FRANCISCANO DE BUENOS AIRES (AFBA)

- 1636 *Libro de la Cofradía de la Santa Vera Cruz.*
 1756 *Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de Aranzazu.*

ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIASTICA DE BUENOS AIRES

- 1728 - 1732 *Libro de Acuerdos Capitulares*
 1732 - 1745 *Libro de Acuerdos Capitulares (13).*
 1746 - 1771 *Libro de Acuerdos Capitulares (256).*

2. MATERIAL BIBLIOGRÁFICO

1. COFRADÍAS E HISTORIA ECLESIASTICA

ACTIS, FRANCISCO

- 1943-1944 *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, Buenos Aires.*

ANDREWS, GEORGE

- 1989 (1980) *Los afroargentinos de Buenos Aires, Buenos, Aires.*

BARBA, ENRIQUE

- 1937 *Don Pedro de Cevallos, Gobernador de Buenos Aires y Virrey del Río de la Plata, Biblioteca de Humanidades, t. XIX, La Plata.*

B EGUIRIZTAÍN, JUSTO

- 1933 *La Beata de los Ejercicios, Buenos Aires.*
 1945 *Apuntes biográficos, cartas y otros documentos referentes a María Antonia de la Paz y Figueroa, Buenos Aires.*

CATEDRAL METROPOLITANA

- 1933 *Archicofradía Del Santísimo Sacramento. 1633-Octubre-1933, Catedral, Buenos Aires.*

ARGAÑARÁZ, ABRAHAM

- 1889 *Crónica del Convento Grande de Nuestro Padre San Francisco de Buenos Aires, Buenos Aires.*

AVELLÁ, FRANCISCO

- 1969 *Los catalanes en Buenos Aires durante el siglo XVIII, Saitabi (separata), Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia, nro XIX.*

AVRIL, J.

- 1986 "La paroisse médiévale et la prière pour les morts" en Lemâitre J.L., *L'église et la mémoire des morts dans la France médiévale*, Paris, Etude Agustinienne.
- BAZÁN LASCANO**
- 1974 Inventario Analítico de la Serie Criminales (1756-1810), *Revista del Archivo General de la Nación*, AGN, nro. 329.
- BOSCH, FELIPE**
- 1971 *Historia del Antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires.
- BRUNET JOSÉ, O. DE M.**
- 1969 *Los mercedarios en la Argentina y el Convento Grande de San Ramón de Buenos Aires (1535-1962)*, *Archivum* t. 2, Junta Nacional de Historia Eclesiástica, Buenos Aires.
- 1971 'Notas e Índices', Palacio Eudoxio, O. de M., *Los Mercedarios en la Argentina. Documentos para su historia (1535-1754)*, Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.
- BRUNO, CAYETANO**
- 1966-1976 *Historia de la Iglesia en Argentina*, 12 vs., Don Bosco, Buenos Aires.
- CALLAHAN, WILLIAM**
- 2001 Confraternities and Brotherhoods in Spain, 1500-1800, *Confraternitas*, vol. 12, nro.1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.
- CARO BAROJA, JULIO**
- 1985 Las formas complejas de la vida religiosa (siglos xvi y xvii), Sarpe, Madrid.
- CATEDRAL METROPOLITANA**
- 1933 *Archicofradía del Santísimo Sacramento. 1633-ocubre-1933*, Buenos Aires.
- COFRADÍA DEL ROSARIO**
- 1736 *Constituciones, estatutos y arreglamentos de la ilustre, noble y esclarecida Cofradía del Santísimo Rosario de María Santísima*, Madrid.
- COLE AHL, DIANE**
- 2000 In corpo di Compagna : Art and Devotion in the Compagnia della Purificazione e di San Zenobi of Florence, Cole Ahl Diane y Wisch Barbara (editores) *Visual Arts in Renaissance Italy. Ritual, Spectacle, Image*, Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, ps. 46-73.
- CORBET FRANCE, EUGENIO**
- 1944 El Santo Cristo de Buenos Aires, revista *Archivum*, Tomo 2, cuaderno 1, Buenos Aires, Junta de Historia eclesiástica.
- COSSAR, ROISIN**
- 1999 The Work of Salvation: civic Piety in the Misericordia Maggiore of Bergamo, 1265-1365, Thesis doctoral (abstract), Toronto: Universidad de Toronto (inédito), *Confraternitas*, vol. 10, nro. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.
- DE CEVIN, MARIE-MADELEINE**
- 1998 Les confréries de Bratislava à la fin du Moyen Age d'après les sources testamentaires, *Confraternitas* vol. 9, nro. 2, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.
- DIÓCESIS DE BURGOS (VICARIO SANTAMARÍA, MATÍAS)**
- 1996 *Catálogos de los Archivos de las Cofradías de la diócesis de Burgos*, en Colección "Ecclesiae Vita", Burgos.
- DOS GUIMARAES SA, ISABEL**
- 2002 Assistance to the Poor on a Royal Model: The Example of the Misericórdias in the Portuguese Empire from the Sixteenth to the Eighteenth Century, *Confraternitas*, vol. 13, nro. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.
- EARENFIGHT, PHILLIP**
- 1999 The Residence and Loggia della Misericordia (Il Bigallo): Art and Architecture of Confraternal Piety, Charity and Virtue in Late Medieval Florence, (abstract de tesis doctoral) *Confraternitas* vol 10, nro. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

ECKSTEIN, NICHOLAS

- 1999 Florentine confraternities, society, an lay-religious life in the sixteenth century, *Confraternitas*, vol. 10, nro. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

ENSINCK, OSCAR

- 1990 *Propios y arbitrios del Cabildo de Buenos Aires, 1580-1821*, Monografías Economía quinto Centenario, Madrid.

ESPOVERA, CERDA ALFONSO

- 1990 'La presencia de los dominicos en Buenos Aires y Asunción durante el siglo XVII, *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*, Actas del III congreso Internacional, Granada.

FARRÉ, LUIS

- 1960 Filosofía cristiana, patristica y medieval, ed. Nova, Buenos Aires.

FASOLINO, NICOLÁS

- 1944 La hermandad de San Pedro, *Archivum*, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, T. 2, Cuaderno 2.

FERNÁNDEZ - BURZACO Y BARRIOS, HUGO

- 1963 *La Venerable orden de Santo Domingo en Buenos Aires*, Buenos Aires.

FIORUCCI, FILIPPO

- 1998 La fraternita di S. Maria del Mercato di Gubbio (*secoli XIII-XV*), *Confraternitas* vol. 9, nro. 2, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

GIANNARELLI, ELENA

- 2002 "I cristiani, la medicina, Cosma e Damiano", Giannarelli Elena (editora) *Cosma e Damiano dall'Oriente a Firenze*, Florencia: Edizioni della Meridiana, ps. 7-65.

GONZÁLEZ, RUBÉN

- 1951 *La Tercera Orden de Santo Domingo*, Revista Estudios nro.450, Buenos Aires.

- 1966 *Algunos hermanos ilustres de la Orden Dominicana de Buenos Aires (1726-1810)*, Buenos Aires.

LARROCA, NORBERTO, NAHIMÍAS, SARA Y JANKELEVICH, ÁNGEL

- 1988 *Historia de los establecimientos asistenciales de la República Argentina. 1. Periodo hispano*, Confederación Argentina de Clínicas, sanatorios y Hospitales Privados, Buenos Aires.

LEVIN, WILLIAM

- 1999 Confraternal Self-Imaging in Marian Art at the Museo del Bigallo in Florence, *Confraternitas*, vol 10. nro.2, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

MÁRQUEZ MIRANDA, FERNANDO

- 1933 *Ensayo sobre los artifices de platería en el Buenos Aires colonial*, Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas E. Ravignani nro. LXI, Fac. de Fil y Letras, UBA, Buenos Aires.

MAYO, CARLOS

- 1991 *Los Betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1837)*.

MEERSEMAN, GERARD

- 1977 *Ordo fraternitatis, Confraternite e pietá del laici nel medioevo*, Herder, Roma.

MILLÉ ANDRÉS

- 1961 *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y su convento dl antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires.

- 1964 *Itinerario de la Orden Dominicana en la conquista del Perú, Chile y Tucumán, y su convento del antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires

NEYRA, DOMINGO

- 1927 (¿1742?) *Ordenanzas, actas primeras de la moderna Provincia de San Agustín de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

OTT, LUDWIG

- 1958 *Manual de Teología dogmática*, Herder, Barcelona.

OSBAT ANNA

- 2001 Lo Statuto della confraternita del SS. Crispino e Crispiniano dei calzolari tedeschi. Introducción e testo, *Confraternitas*, vol. 12, nro. 2, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

PALACIO, EUDOXIO DE J., O DE M.

- 1971 *Los Mercedarios en la Argentina. Documentos para su historia (1535-1754)*, Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.

ROLLO-KOSTER JOELLE

- 1998 Death and the Fraternity. A short Study on the Dead in Late Medieval Confraternities, *Confraternitas* vol. 9, nro. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

SALDAÑA RETAMAR, REGINALDO

- 1912 *El Sto. Xpto. del Buen Viaje venerado desde 1664 en el Templo de Santo Domingo*, Buenos Aires.
- 1920 *Ilustre cofradía de Mayores. Antigüedad del culto de su titular la Virgen del Santísimo Rosario venerada en el templo de Santo Domingo desde 1586*, Buenos Aires.

SILANES SUSAEТА

- 2001 Confraternities and Popular Religion in the Kingdom of Navarra during the Ancient Regime, *Confraternitas* vol. 12, nro. 2, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

TERPSTRA, NICHOLAS

- 1995 *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge: Cambridge University Press.

TORRE REVELO, JOSÉ

- 1937 *Los Patronos de Buenos Aires y otros ensayos históricos*, Buenos Aires.

UDAONDO, ENRIQUE

- 1920 *Crónica histórica de la venerable Orden Tercera de San Francisco en Buenos Aires*, Buenos Aires.

VILLALOBOS

- 1965 *Comercio y contrabando en el Río de la Plata y Chile*, Buenos Aires.

WEBSTER, SUSAN

- 1998 Research on Confraternities in Colonial Americas, *Confraternitas* v. 9, v. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.
- 2001 A Major Confraternity Comisión in Quito, Ecuador: the Church of El Sagrario, *Confraternitas*, vol. 12, nro. 1, Society for Confraternities Studies, University of Toronto.

2. HISTORIA GENERAL DE BUENOS AIRES Y EL RÍO DE LA PLATA**ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN**

- 1907 (varios años) *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, Buenos Aires.

ASTESANO, EDUARDO

- 1945 *Contenido social de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires.

BEATO, ASSAUDOURIAN Y CHIARAMONTE

- 1987 *Historia de la Argentina de la Conquista a la Independencia*, CEAL, Buenos Aires.

BERUTTI, JUAN MANUEL

- 1960 *Memorias curiosas*, Biblioteca de Mayo, Buenos Aires.

BESIO MORENO

- 1939 *Buenos Aires, puerto del Río de la Plata, capital de Argentina*, Buenos Aires.

BOSCH, FELIPE

- 1971 *Historia del antiguo Buenos Aires*, ed. Alborada, Buenos Aires.

CHIARAMONTE, JOSÉ

- 1979 *Pensamiento de la Ilustración*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela.

HOBERMAN, LOUISA Y SOCOLOW, SUSAN (compiladoras)

- 1992 *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- MARILUZ URQUIJO, JOSÉ M.**
- 1964 *El virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés (1799-1801)*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
- 1975 El asesor letrado del virreinato del Río de la Plata, *Revista de Historia del Derecho* nro. 3, Instituto de Investigaciones históricas del Derecho, UBA.
- 1980 *Bilbao y Buenos Aires, proyectos dieciochescos*, IV Centenario, Buenos Aires.
- 1987 Solidaridades y antagonismos, *Investigaciones y ensayos*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
- 1988 La Gazeta de Buenos Aires, 1764, *Investigaciones y ensayos* nro. 38, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

- 1919 *Documentos para la Historia Argentina, tomo XI, Territorio y Población, Padrón de la ciudad de Buenos Aires (censo 1778). Padrones complementarios de la ciudad de Buenos Aires (1806, 1807, 1809, 1810)*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- FURLONG, GUILLERMO**
- 1969 *Historia social y cultural del Río de la Plata*, 3 vs., ITEA, Buenos Aires.
- 1944 *El Colegio del Salvador y sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires.
- GALMARINI, HUGO**
- 1982 *Comercio y burocracia colonial. A propósito de Tomás Antonio Romero*, Academia Nacional de la Historia, *Investigaciones y ensayos* nro. 28-29, Buenos Aires.
- GAMMALSON, HJÄLMAR**
- 1981 Los primeros pobladores de Buenos Aires, Buenos Aires.

GANDÍA, ENRIQUE DE

- 1957 *Buenos Aires colonial*, Buenos Aires.
- 1960 *Conspiraciones y revoluciones de la independencia americana*, Buenos Aires.

GARAVAGLIA, JUAN C.

- 1992 *Hombres y mujeres de la colonia*, Buenos Aires.

GELMAN, JORGE

- 1985 *Cabildo y elite local. Buenos Aires, siglo XVIII, HISLA*, 5.
- 1989 Los patrones de inversión de un comerciante colonial. El caso de Belgrano Peri. *Anales del Instituto de Investigaciones Históricas E. Ravignani*, UBA, Buenos Aires.

LUCERO, Juan A.

- 2005 Joseph Ruiz de Arellano vezino de la Santísima Trindad (1692-153), *Historias de Buenos Aires, Aportes del VIII congreso de Historia de la Ciudad*, Junta central de Estudios Históricos de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.

MARTÍNEZ PAZ, ENRIQUE

- 1918 *Papeles de Don Ambrosio Funes*, Córdoba.

MOUTOKIAS, ZACARÍAS

- 1988 *Contrabando y Comercio colonial en el siglo XVII*, CEAL, Buenos Aires.

MÖRNER, MAGNUS

- 1986 *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Hyspamérica, Buenos Aires.

NAVARRO FLORIA, PEDRO

- 1993 Las ideas económicas en la formación de una mentalidad rioplatense, *Anuario de estudios americanos* XLVI.

OBLIGADO, PASTOR

- 1888 *Tradiciones de Buenos Aires*, 1a. serie, Buenos Aires.

PUIGGROS, RODOLFO

1971 *Los caudillos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires.

REES JONES, RICARDO

1992 *Las reformas borbónicas en el Virreinato del Río de la Plata. El superintendente Manuel I. Fernández*, Instituto de Investigaciones Históricas del Derecho, UBA., Buenos Aires.

RIPODAZ ARDANAZ, DAISY

1982 *El obispo Azamor y Ramírez, tradición cristiana y modernidad*, Buenos Aires.

ROMERO CABRERA, LILIANA

1973 *José Miguel Tagle*, Córdoba.

ROMERO, JOSÉ LUIS

1982 *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, México-Argentina.

ROMERO, JOSÉ LUIS Y ROMERO, LUIS ALBERTO

2000 *Buenos Aires, historia de cuatro siglos*, 2 vs., Altamira, Buenos Aires.

QUESADA, VICENTE

1863 Fundación del Colegio de Huérfanas, *Estudios Históricos, Artículos publicados en la Revista de Buenos Aires*, Imprenta de mayo, Buenos Aires.

1864 Noticias históricas sobre la fundación y edificación de la Iglesia de San Miguel, *Revista de Buenos Aires*, t. 5, Buenos Aires.

1865 El Cristo de Buenos Aires, *Revista de Buenos Aires*, t. 6, Tradiciones populares, Buenos Aires.

1870 El presbítero doctor José González, *Revista de Buenos Aires*, nro. 91, Buenos Aires.

1870 Breve instrucción de la fundación de la Santa Caridad, Colegio de Niñas Huérfanas y Hospital de pobre enfermos de esta ciudad de Buenos Aires, *Revista de Buenos Aires*, nro. 90, t. 23.

SEGRETTI, CARLOS

1987 *Temas de Historia colonial (comercio e ingerencia extranjera)*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.

SAGUIER, EDUARDO

1986 *Polémicas en torno a la gestación de una sociedad de clases: una hipótesis para el caso de Buenos Aires*, Escuela de estudios hispanoamericanos, Sevilla.

1989 *La naturaleza estipendiaria de la esclavitud urbana colonial. El caso de Buenos Aires en el siglo XVIII*, Centro paraguayo de estudios sociológicos

SEOANE, MARÍA ISABEL

1992 *Buenos Aires vista por sus procuradores*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, Fac. Derecho, UBA, Buenos Aires.

STUDER. E. F. DE SCHENS DE

1958 *La trata de negros en el Río de la Plata*, Fac. de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

SWIDERSKY, GRACIELA

1997 *Bandos de los virreyes y gobernadores del Río de la Plata. 1741-1809*, Archivo General de la Nación, documentos escritos, Fondo documental, Buenos Aires.

SOCOLOW, SUSAN

1987 *The Bureacrats of Buenos Aires. 1769-1810*, London, Duke University Press.

1991 *Los mercaderes de Buenos Aires virreinal. Familia y Comercio*, ediciones La Flor Buenos Aires.

TANZI, HÉCTOR JOSÉ

1967 Estudio sobre la población del Virreinato del Río de la Plata en 1790, *Separata de la Revista de Indias*, Madrid.

TJARK, GERMÁN

1962 *El Consulado de Buenos Aires y su proyección en la historia del Río de la Plata*, Buenos Aires.

TORRE REVELLO, JOSÉ

1970 *La sociedad colonial*, Buenos Aires.

1974 *Las fiestas en Buenos Aires*, Buenos Aires.

UDAONDO, ENRIQUE

1938 *Diccionario biográfico argentino*, Buenos Aires.

VON GIERKE, OTTO

1914 Les Théories politiques du Moyen Age, Paris.

ZORROAQUÍN BECÚ, RICARDO

1961 Los grupos sociales en la Revolución de Mayo, Revista *Historia*, nro. 22, Buenos Aires.

3. ARTE Y ESTÉTICA**ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES**

1947 *Documentos de Arte Argentino. Los templos de San Francisco y Santo Domingo*, Cuaderno XXIII, Buenos Aires.

1982 *Panorama General del Arte en la Argentina*, v. 1, Buenos Aires.

1983 *Panorama General del Arte en la Argentina*, v. 2, ANBA, Buenos Aires.

ACADEMIA NACIONAL DE BELLAS ARTES Y FONDO NACIONAL DE LAS ARTES

1998 *Patrimonio artístico nacional, Inventario de bienes muebles. Ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires.

ARGAN CARLO

1955 La "Retorica" e l'Arte Barroca, Atti del III Congresso internazionale di studi umanistici, Fratelli Bocca Editori, Roma.

BURUCÚA, JOSÉ EMILIO (director del tomo)

1999 *Arte, Sociedad y política*, Nueva Historia Argentina, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

AZCÁRATE, J. M.

1958 Escultura del siglo XVI, *Ars Hispaniae* v. 16, Ed. Plus-Ultra, Madrid.

BAXANDALL MICHAEL

1989 (1972) *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, Oxford University Press, New York.

BROWN JONATHAN

1980 *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Madrid.

CAMÓN AZNAR, JOSÉ

1961 La escultura española del siglo XVI, *Summa Artis* vol. 18 Espasa-Calpe, Madrid.

HERRERA GARCÍA, FRANCISCO J.

2001 *El retablo sevillano en la primera mitad del siglo XVIII*, Diputación de Sevilla, Sevilla,

KUBLER GEORGE AND SORIA MARTIN

1959 *Art and Architecture in Spain and Portugal and their american dominions*, Penguin Books, Maryland,

MORILLA CRISTINA

2000 El arte de Dorar, *Descubrir el Arte* nro. 12, febrero Madrid.

CHECA FERNANDO

1999 *Pintura y Escultura del Renacimiento en España. 1450-1600*, Arte Cátedra, Madrid.

CHECA, FERNANDO Y MORÁN, JOSÉ MIGUEL

1982 *El Barroco*, Istmo, Madrid.

FURLONG, GUILLERMO

1946 *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*. Cultura colonial argentina, Huarpes, Buenos Aires.

GARCÍA DE LLOYDI, L.

1982 *La Catedral de Buenos Aires*, Manrique Zago ed., Buenos Aires.

GARRIGA, JOAQUIN

1982 *Renacimiento en Europa*, Fuentes y Documentos para la Historia del Arte, vol. IV, G. Gili, Barcelona.

GÓMEZ MORENO, MARÍA ELENA

1963 Escultura del siglo XVII, *Ars Hispaniae* v. 16, Ed. Plus-Ultra, Madrid.

GONZÁLEZ JUAN JOSÉ, HERNÁNDEZ DÍAZ, JOSÉ Y PITA ANDRADE, JUAN M.

1982 La escultura y la Arquitectura españolas del siglo XVII, *Summa Artis* 26, Espasa-Calpe, Madrid.

GONZÁLEZ, RICARDO

1998 Los retablos mayores de Buenos Aires, *3as. Jornadas del Instituto J. Payró*, Fac. de Filosofía y Letras, UBA, Bs. As. (editado en CD).

1998 Imágenes e instituciones en la catedral de Buenos Aires, en *Imágenes de la ciudad capital. Arte en Buenos Aires en el siglo XVIII*, ed. Minerva, La Plata.

2000 Retablos y predicación, *Jornadas de Estudios e Investigaciones*, Inst. Payró, Fac. de Fil y Letras, UBA, Buenos Aires.

2001 Los retablos barrocos y la retórica cristiana, *Actas del III Congreso Internacional de Barroco Americano*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

2003 Relato y ornamento, *Simposio Internacional de Arte Colonial*, Fundación Espigas, Museo Fernández Blanco, Instituto J. Payró,

2004 Arquitectura colonial, Francisco Liernur y Fernando Aliata *Diccionario de Arquitectura, en la Argentina*, Clarín, Buenos Aires.

En Prensa Los retablos de la Catedral de Buenos Aires, *Anales del Instituto de Arte Americano e investigaciones Estéticas*, Fac. de Arquitectura, Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires.

En Prensa La cofradía de Dolores de la Catedral de Buenos Aires, *Arte e Investigación, Fac. de Bellas Artes, UNLP*.

GONZÁLEZ, RICARDO MILAZZO, GISELLA

2005 Crecimiento urbano y culto en el siglo XVIII en Buenos Aires, *Historias de Buenos Aires, Aportes del VIII congreso de Historia de la Ciudad*, Junta central de Estudios Históricos de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.

GONZÁLEZ RICARDO, SÁNCHEZ DANIEL Y FÜKELMAN CRISTINA

2000 Arte y Vida en Buenos Aires colonial, Buenos Aires, FIAAR-Telefónica.

GUTIÉRREZ, RAMÓN (compilador)

1995 *Pintura, Escultura y Artes Útiles en Iberoamérica, 1500-1825*, Madrid, Cátedra,

GRABAR ANDRÉ

1992 *Les origines de l'esthétique médiévale*, Macula, Paris.

KEMP WOLFGANG

1986 *The Narratives of Gothic Stained Glass*, Cambridge University Press.

LOZANO MOUJÁN, JUAN MANUEL

1922 *Apuntes para la historia de nuestra Pintura y Escultura*, Buenos Aires.

MATILLA TASCÓN ANTONIO

1982 Estampas religiosas del siglo XVIII. Colección del Archivo Histórico de Protocolos de Madrid, *Goya* nro. 166, enero-febrero 1982, Madrid: Fundación Lázaro Galdiano.

MARQUÉS DE LOZOYA

1931-1949 *Historia del arte Hispánico*, 5 vs., Salvat Ed., Barcelona, Bs. As.

MARTÍN GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ

1998 *Escultura barroca en España, 1600-1770*, Arte Cátedra, Madrid,

MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, PALMA

1990 *Idolos e Imágenes. La controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Caja de Ahorros de Salamanca,

MARTÍNEZ PAZ ENRIQUE

- 1918 *Papeles de Don Ambrosio Funes*, Córdoba.
- MILAZZO, GISELLA Y GONZÁLEZ, RICARDO**
- 2005 Crecimiento urbano y culto en Buenos Aires en el siglo XVIII, *Historias de Buenos Aires. Aportes del VII Congreso de Historia de la Ciudad*, Junta Central de Estudios Históricos de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- MOSÉ, JOSÉ**
- 1999 *La Catedral de Buenos Aires. Tiempos y espacios*, ed. Santiago Apóstol, Buenos Aires.
- PACHECO FRANCISCO**
- 1990 (1649) *El arte de la Pintura*, Cátedra, Madrid.
- PANOFSKY ERWIN**
- 1983 (1927) *La perspectiva como forma simbólica*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- PEÑA, ENRIQUE**
- 1910 *Documentos y planos relativos al período colonial en Buenos Aires*, Buenos Aires.
- PROCLO**
- 1975 *Elementos de teología*, Aguilar, Buenos, Aires.
- RELACIONES DOCUMENTALES**
- 1950 Un retablo de Gregorio Cañas (1795), *Anales del Instituto de Arte Americano e investigaciones Estéticas*, nro. 3, Fac. de Arquitectura, Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires.
- RIBERA, ADOLFO**
- S/F *Diccionario de orfebres rioplatenses. Siglos XVI al XX*, Fondo Nacional de las Artes, Buenos Aires.
- 1983 *Platería, Panorama General del Arte en la Argentina*, v. 2, ANBA, Buenos Aires.
Grabado, Panorama General del Arte en la Argentina, v. 2, ANBA, Buenos Aires.
- RIBERA, ADOLFO Y SCHENONE, HÉCTOR**
- 1944 Los lienzos corredizos y breve noticia del pintor Miguel Aucell, *Archivum*, t.2, Buenos Aires.
- 1948 a *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Buenos Aires.
- 1948 b Tallistas y escultores del Buenos Aires colonial. El maestro Juan Antonio Gaspar Hernández, *Separata Revista de la Universidad de Buenos Aires*, nro. 3, 4 ta. época, año 2, Buenos Aires.
- OLIVIER, ERNESTO**
- 1944 El Cristo de Buenos Aires, en revista *Archivum*, Tomo 2, cuaderno 1, Buenos Aires, Junta de Historia eclesiástica.
- OTERO TÚNEZ, RAMON**
- 1951 Un gran escultor del siglo XVIII: José Ferreiro, *Archivo Español de Arte nro. 93*, Instituto Diego Velásquez, Madrid.
- SALDAÑA RETAMAR REGINALDO**
- 1922 *La Virgen del Santísimo Rosario de la Reconquista y Defensa de Buenos Aires*, Buenos Aires.
- SCHENONE, HECTOR**

- 1949 Relaciones documentales. Tasación e inventario de la Iglesia de San Ignacio, en *Anales del Instituto de Arte Americano e investigaciones Estéticas*, nro. 2, Fac. de Arquitectura, Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires.
- 1951 Una escultura atribuida a José Ferreiro, en *Anales nro. 4*, Instituto de Arte Americano, Facultad de Arquitectura, UBA, Buenos Aires.
- 1955 a Una planta de Masella para la Capilla de San Roque, de Buenos Aires, *Anales nro. 8*, Instituto de Arte Americano, Facultad de Arquitectura, UBA, Buenos Aires.
- 1955 b 'Tallistas portugueses en el Río de la Plata', *Anales nro. 8*, Instituto de Arte Americano, Facultad de Arquitectura, UBA, Buenos Aires.
- 1982 'Imaginería', *Panorama General del Arte en la Argentina*, ANBA, Buenos Aires.
Escultura, *Panorama General del Arte en la Argentina*, ANBA, Buenos Aires.
Retablos, *Panorama General del Arte en la Argentina*, ANBA, Buenos Aires.
- 1983 Pintura, *Panorama General del Arte en la Argentina*, v. 2, ANBA, Buenos Aires.
- 1992 *Iconografía del arte colonial. Los Santos*, 2 vs., Fundación Tarea, Buenos Aires.
- 1998 *Iconografía del arte colonial. Jesucristo*, Fundación Tarea, Buenos Aires.
- SEBASTIÁN SANTIAGO, GIBERT TERESA, MESA JOSÉ**
- 1984 y 1985 *Arte americano desde la colonización a la independencia*, Suma Artis, vol. 28 y 29, Espasa-Calpe, Madrid.
- TERÁN CELIA Y CAZZANIGA BEATRIZ**
- 1993 *Técnicas de la imaginería en el arte hispanoamericano*, UNT, Tucumán,
- TORRE REVELLO, JOSÉ**
- 1928 Noticias de algunos artistas coloniales, *Síntesis* nro. 18, 11-1928. Bs. As. (reeditado en *Anales del IAA/FADU/UBA* nro. 17, 1964).
- 1927-1928
- 1930 Ensayo sobre las artes en la Argentina durante la época colonial, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Buenos Aires, tomo 10, nro. 45.
- 1944 La Catedral de Buenos Aires, en revista *Archivum*, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica.
- WITTKOWER RUDOLF**
- 1997 (1958) *Arte y Arquitectura en Italia. 1600-1750*. Arte Cátedra, Madrid.
- YARZA JOAQUIN, GUARDIA MILAGROS Y VICENS TERESA**
- 1982 *Arte Medieval I. Alta Edad Media y Bizancio*, Barcelona, G. Gili, Barcelona.
- YARZA JOAQUIN ET ALT.**
- 1982 *Arte Medieval II. Románico y Gótico*, Barcelona, G. Gili, Barcelona.

4. LINGÜÍSTICA Y RETÓRICA

ALCHOURRON CARLOS

- 1981 G.H.von Wright y los desarrollos de la lógica deóntica, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Abeledo-Perrot, Bs. As.

ARISTOTELES

- 1941 Rethorica, en *The Basic Works of Aristotle*, editado por Richard Mc Keon, Random House, New York.
- 1975 *The Art of Rethoric*, editado por Freese John Henry, Loeb Classical Library, Harvard University Press..

AUSTIN J. L.

- 1961 *Philosophical Papers*, Oxford.

- 1962 *How to Do Things with Words*, Oxford.
- BOURDIEU PIERRE**
- 1982 *Le langage autorisé: les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel. Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris.
- CICERON**
- 1959 a *De Oratore*, Loeb Classical Library, editado por H Rackham, Harvard University Press.
- 1959 b *De partitione oratoria*, editado por H Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- [CICERON]**
- 1977 *Ad Herennium*, editado por H. Caplan, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- DUCROT O. Y TODOROV T.**
- 1983 (1972) *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México.
- GARCIA NEGRONI, MARIA MARTA ET ALT.**
- 2004 *El arte de escribir bien en español. Manual de corrección de estilo*, Santiago Arcos editor, Buenos Aires.
- GENETTE GERARD**
- 1982 *Fronteras del Relato*, en *Análisis estructural del relato*, México.
- GEYMONAT LUDOVICO**
- 1985 (1979) *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, ed. Crítica, Barcelona.
- GRANADA LUIS DE**
- 1879 *La retórica eclesiástica*, Biblioteca de autores españoles, tomo undécimo, Rivadeneyra Editor, Madrid.
- HABERMAS JÜRGEN**
- 1984 (1981) *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- JOHNSTON MARK D.**
- 1996 *The Evangelical Rethoric of Ramon Llull*, Oxford University Press, New York.
- LYONS, JOHN**
- 1971 (1968) *Introducción en la Lingüística teórica*, Teide, Barcelona.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE**
- 1989 (1976) *Introducción a los métodos de análisis del discurso*, Hachette, Buenos aires.
- MURPHY JAMES**
- 1986 *La retórica en la Edad Media*, FCE, México.
- SAN AGUSTÍN**
- 1957 (426) *De doctrina cristiana*, en *Obras de San Agustín*, t. 15, Biblioteca de autores cristianos, Madrid.
- PEREDA CARLOS**
- 1994 *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos-UAM, Barcelona.
- PROCLO**
- 1975 *Elementos de Teología*, Aguilar, Buenos Aires.
- QUINTILIANO**
- 1942 *Instituciones oratorias*, Biblioteca Clásica Hernando, Madrid.
- RICOEUR PAUL**
- 1980 (1975) *La metáfora viva*, Ed. Europa, Madrid.
- SEARLE JOHN**
- 1980 (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press.

TAGLIABUE GUIDO MORFURGO

1955 *Aristotelismo e Barocco, Atti del III Congresso internazionale di studi umanistici*,
Fratelli Bocca Editori, Roma.

VALADÉS DIEGO DE

1989 (1579) *Retórica Cristiana*, Biblioteca Americana, FCE, México.

VAN DIJK TEUN

1984 *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Cátedra, Madrid.

VERNENGO ROBERTO

1988 *Curso de Teoría General del Derecho*, ed. Depalma, Buenos Aires.

WEBER MAX

1992 (1922) *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

1993 (1958) *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.

VON WRIGHT G. H.

1951 *Deontic Logic*, Mind, nro. 60.

ÍNDICE

Introducción	1
1. Las cofradías	15
1.1 <i>El concepto de cofradía y la particularización del culto</i>	16
1.2 <i>Las cofradías como forma de relación social</i>	31
1.3 <i>Las cofradías y las formas artísticas</i>	39
2. Las cofradías de Buenos Aires	60
<i>Introducción al capítulo 2</i>	61
2.1— <i>Cofradía del Rosario</i>	71
2.2— <i>Cofradía de la Inmaculada Concepción</i>	96
2.3— <i>Cofradía de la Vera cruz</i>	106
2.4— <i>Cofradía del Santo Cristo</i>	115
2.5— <i>Cofradía de san Pedro</i>	131
2.6— <i>Tercera orden de San Francisco</i>	147
2.7— <i>Tercera orden de Santo Domingo</i>	162
2.8— <i>Hermanidad de la Santa Caridad</i>	174
2.9— <i>Cofradía del Rosario de menores</i>	187
2.10— <i>Cofradía del Rosario de la Merced</i>	198
2.11— <i>Tercera orden de la Merced</i>	211
2.12— <i>Cofradía de Santa María del Socorro</i>	240
2.13— <i>Cofradía de Dolores y Ánimas</i>	251
2.14— <i>Cofradía del Santo Escapulario</i>	288
2.15— <i>Cofradía de Den Benito de Palermo</i>	297
2.16— <i>Cofradía de San Baltasar</i>	312
2.17— <i>Cofradía del Socorro y Ánimas</i>	325
2.18— <i>Otras cofradías</i>	336
3. Análisis general de los datos	378
3.1 <i>Historia y tipos de cofradías de Buenos Aires</i>	379
3.2 <i>Cofradías y sociedad</i>	387
3.3 <i>Análisis de los textos constitucionales</i>	401
3.4 <i>Criterios de funcionamiento y estructura organizativa</i>	428
3.5 <i>La práctica del culto</i>	449
3.6 <i>El sistema artístico</i>	470

4. Arte, vida y sociedad

500

4.1 Valores, prácticas, formas

501

4.2 Operatividad social de las cofradías

508

4.3 Tradición y modernidad

514

Bibliografía

536

CDU 7.046.3 (821.1)

256 (821.1)

DM ARTE
RELIGION

RT Buenos Aires

DT COFRADÍAS